

Львівський державний університет
внутрішніх справ

В'ЯЧЕСЛАВ БЛІХАР

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ
ЯК ЕКСПЛІКАЦІЯ ДИХОТОМІЇ
ВЛАДИ ТА СУСПІЛЬСТВА
У ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Монографія

Львів
2013

УДК 141.7
ББК 87
Б69

Рекомендовано до друку Вченою радою
Львівського державного університету внутрішніх справ
(протокол № 7 від 27 лютого 2013 р.)

Рецензенти:

Пасько Ярослав Ігорович, професор кафедри соціології управління Донецького державного університету управління, доктор філософських наук, професор;

Кузьменко В'ячеслав Віталійович, завідувач кафедри філософії та політології Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ, доктор філософських наук, професор;

Гетьманчук Микола Петрович, заступник директора навчально-наукового інституту права, психології і економіки Львівського державного університету внутрішніх справ, академік Академії наук вищої освіти України, доктор історичних наук, професор

Бліхар В.С.

Б69 **Державно-церковні відносини як експлікація дихотомії влади та суспільства у європейській філософії : монографія / В. С. Бліхар. – Львів : ЛьВДУВС, 2013. – 516 с.**

ISBN 978-617-511-135-2

Монографію присвячено дослідженню, в якому відображаються теоретичні й практичні аспекти відносин між державою і церквою в аспекті дихотомії влади та суспільства. Переконливо доводиться, що формування громадянського суспільства не тільки пов'язане з принципами диференціації політики і життєвого світу, свободи віросповідання і віротерпимості (толерантності), але й виявляється їхнім іманентним інтелектуальним і духовним проявом у процесі формування демократичного політичного режиму й врядування. Спираючись на інтелектуальний досвід європейської філософії, пропонується теоретичне обґрунтування взаємозв'язку між розумінням людиною свого духовного буття та розбудовою свого життєвого простору. Визначальну роль у європейській цивілізаційній історії відіграла ідея поділу влади на земну і «небесну», яка завдяки теоретичній філософії втілилася у принцип диференціації держави і суспільства.

Для науковців, філософів, політологів, державних і релігійних діячів та усіх, хто цікавиться проблематикою відносин між державою і церквою.

Видано в авторській редакції

**УДК 141.7
ББК 87**

ISBN 978-617-511-135-2

© Бліхар В. С., 2013
© Львівський державний університет
внутрішніх справ, 2013

ЗМІСТ

Вступ.....	5
<i>Розділ 1. Стан соціально-філософського опрацювання проблеми державно-церковних відносин.....</i>	13
1.1. Державно-церковні відносини як сукупність суспільно-політичних і соціально-філософських інтерпретацій.....	14
1.2. Історично-соціальна зумовленість державно-церковних відносин.....	34
1.3. Соціально-філософський аналіз державно-церковних відносин: сучасний стан і методологічні засади дослідження	59
<i>Розділ 2. Релігія і держава в поглядах провідних європейських філософів.....</i>	87
2.1. Походження держави та влади від Бога в теологічних концепціях Августина Блаженного і Томи Аквінського	88
2.2. Секуляризація і секуляризм релігійного впливу на формування держави та громадянського суспільства в рамках вчення філософів Нового часу та Просвітництва	115
2.3. Відносини «людина – релігія» у вченнях представників сучасної європейської філософії: від Ш. Монтеск'є до Д. Макліна	140
2.4. Значення взаємозв'язку релігії і суспільства крізь призму онтологічного формування особистості.....	165

Розділ 3. Філософська інтерпретація церквою суспільного життя	191
3.1. Вплив церкви на формування громадянського суспільства.....	192
3.2. Філософія громадянського життя: соціальне вчення церкви.....	218
3.3. Статус церкви та її функціональні компоненти в державотворчому процесі	250
3.4. Внутрішня і зовнішня взаємодія у державно-церковних відносинах як основа соціокультурного становлення суспільства	279
Розділ 4. Філософія державно-церковних відносин як одного з пріоритетів розвитку громадянського суспільства.....	311
4.1. Вплив соціально-філософських чинників на внутрішньоцерковний устрій.....	312
4.2. Роль органів державної влади в утвердженні правових відносин із церквою.....	340
4.3. Філософсько-антропологічна обґрунтованість державно-церковних відносин.....	369
4.4. Основні напрями вдосконалення державно-церковних відносин в Україні	398
4.5. Засади та механізми оптимізації державно- церковних відносин як мета забезпечення національної безпеки	430
Висновки	461
Список використаних джерел	471

ВСТУП

Історія державно-церковних відносин дає змогу простежити їх непростий поступальний шлях: від суголосся між державою і церквою до заперечення необхідності релігійних підвалин для розвитку людини, суспільства й держави та відокремлення держави від церкви, – трансформуючись із неприхованої гармонії у відвертий конфлікт. Усе це виражається крізь призму сприйняття церкви передовсім як одного з ключових соціальних інститутів, що наділений властивістю впливати на процес регулювання окремої сфери соціальних відносин. Своєю чергою, державу не можна трактувати як окремий, вирваний із загального контексту, феномен. Адже тією чи іншою мірою вона пов'язана з багатьма іншими суспільними вимірами буття, оскільки не існує поза межами особистості, суспільства, спільнот, громади, зрештою, і церкви. Розуміння такого стану речей є вкрай важливим та актуальним у дослідженні державно-церковних відносин – чи в історичному контексті, чи поза ним.

Нині доводиться констатувати неабиякий інтерес християнської спільноти до безпосередньої участі в соціальному житті, формуванні громадянського суспільства та становленні демократичної і правової держави. Розвиток церкви в державі неодмінно приводить до появи благочинних організацій, навчальних закладів, політичних спільнот, які в основу своєї діяльності закладають власне моральні цінності, а саме – християнські чесноти суспільного життя.

Звісно XXI ст., як і, зрештою, минуле XX сторіччя, змушує до пошуків нового формату державно-церковних відносин – у контексті міжнародних зв'язків, глобалізаційних викликів, розвитку інформаційного простору. Хоча це, безумовно, провокує до визнання відповідного статусу церкви в державі на основі рівноправ'я, беручи до уваги в минулому невдалий і

безперспективний досвід сприйняття церкви як другорядного чи, радше, допоміжного і дорадчого елемента в державотворчих процесах.

Сьогодні, на жаль, простежується поглиблення кризи не лише соціального життя, а, передовсім, кризи формування ієрархії моральних і духовних цінностей. А причини цього криються в сучасному стані розвитку цивілізації, поширенні глобалізаційних процесів тощо. Високий розвиток індустрії, масової інформації, суспільної культури посилюють соціальні зв'язки, водночас руйнують уже усталені традиційні відносини, зокрема сімейні, професійні, спільнотні та ін. Тож у сьогочасних умовах світового «прогресу» людина вже не знаходить захисту у традиційних цінностях та відносинах у рамках особистого духовного розвитку й опиняється в умовах підвищеної залежності від нестабільності державотворення, страху перед неминучістю кризи, невпевненості в особистих силах, урешті, від безвір'я у будь-що. У таких умовах, без сумніву, відбувається знеособлення передусім самої людини, а відтак суспільства і держави. Фактично, нині розвиток людства відбувається у звужених рамках технобюрократичного апарату, коли втрачається субстанційний вимір особистого життя. Звісно, ця проблема стосується не лише нестабільності розвитку суспільства і держави, а також мінливості та непередбачуваності в розвитку людини на основі християнського підґрунтя суспільних відносин, що, своєю чергою, трансформується у викривлення державно-церковних відносин загалом.

У такому контексті загальновимірної кризи активізується потяг особистості до одухотворення соціального життя, політики, суспільства та держави на основі віровчення церкви. Визнається і згубність, і неправильність, і несправедливість, і протиправність усіх соціальних відносин. Отже, увагу спрямовано убік власне гуманістичних настроїв людини, внутрішніх, морально-духовних проблем ідентичності особистості, гносеологічного, онтологічного та аксіологічного статусу особи в суспільстві і державі.

Християнська релігія, репрезентатором якої є церква, існує в культурному зв'язку з державою. І церква, і держава, і культура, у широкому сенсі, перебувають у постійному русі, трансформуючись у єдиний вимір державно-церковних відносин.

Реформи, сприяючи більшому нарощуванню контролю влади над суспільством, роблячи ще більш підконтрольними своїх громадян, урешті-решт, у ХХ ст. і призвели до утворення масових форм соціального тоталітарного типу, які, своєю чергою, відобразили всю недієздатність такого підходу до людської особистості, і змусили адміністративний апарат шукати нові шляхи для здійснення державою своєї місії. У цьому випадку церква, як інституція зовсім інакша, ніж держава, може багато в чому привідкрити перспективи здійснення спільної для обох справи.

На наше глибоке переконання, відокремлення церкви від держави треба трактувати у двох вимірах. У першому з них доцільно вести мову про розмежування громадянського і релігійного суспільств. Тут простежується існування двох наявних адміністративно-організаційних структур, що паралельно виконують свої функції. До прикладу, держава не мала б впливати на освітньо-виховний процес формування релігійних провідників, священників та ін., звісно ж, за умови правової визначеності їх діяльності, а церква, своєю чергою, не мала б втручатися у функціонування органів державної влади за умови моральної визначеності їх діяльності стосовно особи громадянина, суспільства тощо. Загалом кожна із цих соціальних інституцій володіє своїм простором, у межах якого здійснює властиве їй функціональне служіння, покликане забезпечувати становлення особистості.

Отже, у другому вимірі належить говорити про трактування церкви державою всього лише як інституції для задоволення релігійних потреб громадян. У рамках такого бачення простежується факт, що відображає неврахування метафізичної суті релігії, зокрема християнської, як і неврахування аксіолого-онтологічних основ людини. У такому випа-

дку церква (нагадаємо, одна з її функцій полягає у збереженні та реалізації подібних фундаментальних принципів) не має права стояти осторонь ситуацій, у яких грубо порушуються, а навіть і нівелюються християнські принципи суспільного життя.

Завдання церкви полягає передовсім у підтримці довіри громадян до законів, права в межах виконання морально обґрунтованих, метафізично, онтологічно та аксіологічно зумовлених «законів» – Заповідей Божих. Проте як інституція, що має забезпечувати духовно-моральне здоров'я особи, церква не може та й не має віддалятися від формування суспільно-економічних детермінантів функціонування суспільства та держави. Беручи до уваги, скажімо, сім'ю, мікроклімат у якій формується здебільшого крізь призму економічної ситуації в конкретному суспільстві, можна з упевненістю стверджувати, що така сім'я приречена на залежність від суто матеріального стану та економічної спроможності, що, безумовно, унеможливує різнобічний розвиток особистості, зокрема і духовно-моральний.

Для церкви як соціальної інституції важливим є існування сформованого громадянського суспільства, що, попри різні закиди, все ж таки вбачало союзницю саме в церкві. Зрештою, якщо наголошувати на авторитетності впливу церкви на формування громадянського суспільства, то потрібно відзначити, що саме воно у своїх ключових позиціях ґрунтується переважно на постулатах християнського вчення.

До прикладу, можемо вказати на спільне звернення представителів християнських церков до християн та усіх людей доброї волі щодо формування громадянського суспільства, у якому, з одного боку, схвалюються зусилля держави щодо формування такого суспільства, а з іншого – спрямовується увагу читача на усвідомлення важливого екзистенційного факту, що саме «християнський досвід плекання гідності людини, її звільнення від усього, що обтяжує її совість та обмежує її свободу, заважає їй жити повноцінним життям та спілкуватися із ближнім, набуває особливої ваги для суспільства».

Власне кажучи, вплив церкви на формування громадянського суспільства можна виразити крізь призму таких термінів, як «совість» і «свобода». Беручи до уваги досвід філософського осмислення засад громадянського суспільства А. Карася, можемо використати його семивимірну інтерпретацію громадянського суспільства, за якої «спільним для усіх інтерпретацій є визнання того, що громадянське суспільство складається як простір здійснення індивідуальної свободи». З огляду на це актуалізується дослідження впливу церкви на формування громадянського суспільства.

До того ж від правильного трактування людиною значення земних благ у її житті залежатиме добробут і окремої особистості, і всього суспільства, врешті – держави та формування громадянського суспільства. Зважаючи на те, що формування відповідного духовно-релігійного ставлення до матеріальних благ відбувалося упродовж історичного шляху в тому чи іншому культурно-духовному середовищі, то і сам шлях його формування був складним і довгим.

Це стосується і християнства як однієї з найбільших світових релігій, вчення якого щодо ставлення до матеріальних благ формувалося власне в діалектиці їх оцінювання: від усебічного відкинення до усебічного схвалення і потурання. Звісно, це дві крайності у ставленні до матеріальних благ, у контексті яких і сформувалася гармонійно збалансована ідея духовно-практичного ставлення до матеріальних благ іманентного світу. Фундаментальним свіченням цього є зафіксована у Святому Письмі ідея щодо виключно доброго виміру світу, у якому живе людина. Попри те, у контексті онтологічно-аксіологічної переваги людини над світом саме вона покликана до панування, у доброму сенсі цього слова, над світом, щоб удосконалювати його, беручи на себе функцію провідника ідейно-духовного виміру в іманентній субстанційності.

Всесвітня історія дає змогу простежити неідеальність формування ставлення людини до матеріальних благ. Фактично, з одного боку, завжди усвідомлювалася необхідність наявності матеріальних благ, зважаючи на їх суспільну мету, а та-

кож усебічна складність історичного розвитку суспільства з відповідними історично сформованими підходами до цього питання, з іншого боку. Врешті, за таких умов церква була змушена відмовитися і від капіталістичного, і від соціалістичного підходів вирішення цієї матеріальної дилеми. Враховуючи, що перший з них ґрунтувався на ліберальній ідеології (передбачаючи захист абсолютної концепції власності та базуючись на трактуванні особистості як замкнутої лише на собі реальності), а другий ґрунтувався на викоріненні приватної власності (вбачаючи в засобах виробництва джерело всіх негараздів і проблем економіки, суспільства, держави тощо).

Ще одним вектором діяльності церкви, що значно впливає на функціонування громадянського суспільства, є звернення уваги на політичне життя вірних. Розуміючи важливість соціологічного складника антропологічного виміру особистості, церква, ніколи не рекламує тієї чи іншої політичної сили, завжди закликає своїх вірних до суспільно активної світоглядної позиції. З уваги на усвідомленість християнами важливості не лише жити згідно з християнськими чеснотами, а передовсім поширювати їх у суспільстві через свої вчинки та діяльність, гармонізуючи в такий спосіб навколишній світ навколо духовно-моральних цінностей. Останні, попри свій трансцендентний вимір, є органічно необхідними для іманентного світу, оскільки надають важливості таким загальнолюдським цінностям, як: повага до людського життя і гідності людини; свобода; справедливість; рівність і солідарність; громадський порядок тощо.

У цьому контексті зауважимо, що громадянське суспільство перебуває нині під впливом різних культурних, ідеологічних і філософських процесів. Особливу увагу варто приділити саме культурному релятивізму, що, у сфері етично-аксіологічній, виявляється у проголошенні та популяризації етичного плюралізму, який по своїй суті є небезпечним не лише для будь-якої релігійно-етичної системи, а й для існування громадянського суспільства. Зважаючи на суспільну небезпеку культурного релятивізму, доводиться констатувати використання його задля популяризації як основоположної за-

сади демократії і демократичних чинників державотворення і, зрештою, правотворення.

Відзначимо, що не морально-етичний плюралізм є ключовим структурним елементом демократії, а саме її обґрунтування щодо гуманістичного ставлення до людської особистості, коли на законодавчому рівні забезпечується недоторканість людського життя тощо. Звісно, негативні наслідки від поширення прагматизму буденного життя чинять руйнівну дію на засади громадянського суспільства та побудову демократичної держави, у яких мав би домінувати світогляд, сформований на основі релігійно-етичних норм щодо вивищення людської особистості. Безперечно, значення впливу церкви, у цьому контексті, актуалізується крізь призму визнання та прийняття таких законів і правових норм, які стимулюють до поваги людини. Беручи до уваги те, що метою громадянського суспільства є спільне благо, актуальним видається відстоювання церквою пріоритету власне духовно-трансцендентного виміру життя і діяльності людини. Отже, чітко розмежувавши трансцендентні принципи та іманентне буття, церква вплинула на розмежування громадянського суспільства і політичної системи, які ієрархічно не є рівноцінними та рівноправними, оскільки саме політична система покликана служити громадянському суспільству, а не навпаки.

Урешті-решт саме соціоцентрична конструктивна співпраця буде корисною для будь-якого суспільства, оскільки цілі держави і церкви в такому разі збігаються і спільні їхні зусилля спрямовуються на побудову морально здорового суспільства, за культивування якого можуть бути створені ідеальні умови для зростання і формування кожного індивіда, а отже, буде реалізовано внутрішньобуттєве його покликання.

Історичний контекст експериментів формування державно-церковних відносин доводить, що найоптимальнішою є співпраця цих інститутів. Тоталітарні, формально релігійні режими, які заперечували аксіологічну значущість церкви, приписуючи цю властивість лише собі, продукували, як правило, антиантропологічну релігію чи, скажімо, атеїстичні

режими, що також пропонували свій замінник для задоволення духовних потреб людської особистості, – усі вони відзначалися деструктивним розумінням функцій і держави (надавали їй забагато повноважень, які вона не змогла виконати, а тому опинялась в онтологічній безвиході), і церкви, яку помилково зводили лише до зовнішньої обрядовості та маргінальної структури, призводили до викривлених форм державно-церковних відносин у рамках антагонізму та неконструктивності, що підривало авторитет не лише церкви, а й держави. Натомість, коли кожній із них надавалося властиве їй функціональне значення, то неодмінно простежувався чіткий прогресивно-креативний розвиток суспільства та взаємно зміцнена позиція і держави, і церкви. Усе це формує переконання, що в існуванні обох життєво важливих інституцій закладена саме співпраця, а не конфронтація, тому і єдині фіксовані цілі – щастя та духовно-онтологічне формування людей, громадян держави чи вірян церкви, – збігаються заради спільного добра та добробуту.

Щиру подяку за допомогу в роботі та уважне ставлення до її виконання автор висловлює керівництву Львівського державного університету внутрішніх справ, науково-педагогічному колективу кафедри філософії та політології за створення сприятливих умов для виконання цього дослідження, а також науковому консультанту доктору філософських наук, професору, завідувачу кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка Анатолію Феодосійовичу Карасю.

Особливо хочу подякувати своїй сім'ї, батькам, друзям та колегам за доброзичливість, моральну та творчу підтримку у підготовці та виданні цієї книги.

Розділ 1

СТАН СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ОПРАЦЮВАННЯ ПРОБЛЕМИ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН

Актуальність теми дослідження, задекларована в першому розділі зумовлена передовсім неабиякою важливістю вивчення державно-церковних відносин, особливо, що стосується відносин між органами державної влади та церковним урядом. Україна в контексті Європейського Союзу актуалізує подібні відносини з огляду на значущість їх впливу на формування особистості, суспільства та держави.

Шукаючи спільний знаменник для цих відносин, не треба трактувати органи державної влади поза контекстом їх походження, адже виникли вони не без причини і конкретного виміру. Як і сутність буття, органи державної влади упродовж історичного періоду свого формування деякою мірою підпадали під вплив численних об'єктивних і суб'єктивних чинників. До прикладу, у межах сучасного просторово-часового континууму людина мало замислюється над тими чинниками, які спричинилися до формування сутностей політико-соціального виміру.

Україна в контексті свого географічного, історичного становища безпосередньо має дотичність до європейських культури та менталітету, а щодо зворотного боку цієї тези, то варто згадати і про взаємовплив. З упевненістю можемо ствердити, що історія формування Європи не уявляється поза межами впливу на неї християнської релігії, як і, зрештою, у цьому випадку не доводиться вбачати майбутнє Європи без урахування значущості християнських засад державотворення. Отже, властиво, християнський світогляд, окрім його європейського сліду, важливого значення набуває і в контексті формування громадянського суспільства та демократичної держави в Україні, беручи до уваги передовсім його соціально-філософський вимір.

1.1. Державно-церковні відносини як сукупність суспільно-політичних і соціально-філософських інтерпретацій

Державу не можна розглядати як феномен, який існує поза будь-яким контекстом. Тією чи іншою мірою вона пов'язана численними зв'язками з іншими сутностями буття світу. Усвідомлення цього факту є дуже важливим для вивчення взаємовідносин між церквою та державою. Релігія, репрезентатором якої є церква, та культура, у ширшому значенні цього слова, яка є своєрідним тлом, перспективою, на передньому плані якої розгортаються події буття, частковим виявом якого є існування держави. Усі вони перебувають у постійному русі, трансформуючись і, відповідно, зумовлюючи зміну відношень між ними.

У цьому сенсі цікавою є стаття Р. Клерка про цивілізацію без релігії, цивілізацію постмодернізму. Автор переконаний, що культура вкорінена в культурі, і коли вірування останнього занепадають, до стрімкого краху рухається і культура¹. Спроба ввести в обіг «громадянську релігію», прикладом якої може бути культ патріотизму, що ґрунтується на ідеї особливостей нації та спільному моральному порядку, не досягає своєї цілі, а ще більше поглиблює кризу. Ілюстрацією цієї ідеї може бути спроба реалізації подібної ідеї націонал-соціалістичної партії в Німеччині 1933–1945 рр. Зрештою, різновидом культури може бути і культ держави та його лідерів у тоталітарних режимах. Сучасна культура втратила зв'язок з тим корінням, з якого вона жила. У постмодерну добу навколо людини існує велика кількість симулякрів, цих знаків-фальшивок, які, відірвавшись від своїх першооснов, підміняють собою справжні сенси, створюючи зовсім інший світ, ніж той, у якому звикла жити людина, світ, створення якого відбулося з такою шаленою швидкістю, що людина виявилася неготовою до зустрічі з ним.

¹ Див.: Гессен Й. Сенс життя / Й. Гессен ; пер. з нім. М. Маурітссона. – К. : Пульсари, 2009. – 136 с.

Сам термін «симулякр» (*simulacrum*) є давнього походження і бере свій початок ще в часи пізньої Римської імперії, де його функція полягала в тому, щоб передати своїм визначенням взаємозв'язок статуй богів, які часто встановлювали при вході до міста, та, власне, самих особистостей цих богів. І йшлося не про зовнішній вигляд, а про репрезентацію їхньої внутрішньої божественної сили, яка внаслідок такої матеріалізації стає доступна для споглядального індивіда. Найбільш популярною інтерпретацією цього терміна в постмодерний час стало пояснення та використання його Ж. Бодріаром², який розробив цілу теорію розвитку симулякрів. Відповідно до його уявлення, симулякри, щораз далі відриваючись від відтворення реального, зрештою, стають повністю автономними, відірваними від реальності, яку вони спочатку репрезентували. Залежно від історичного періоду, Бодріяр виділив три категорії симулякрів, кожна з яких ще ближче в часі до сучасності, то більше є відірвана від зразків реального світу.

Отже, симулякри, які належать до першого порядку, ще вказують на джерело-оригінал, ілюстрацією цього може бути барокова підробка. Промислова революція з її механізованими процесами виробництва стояла біля витоків симулякрів другого порядку, де творяться цілі конвеєрні серії аналогічних рівноцінних копій. Нарешті, постмодерністський період приніс симулякри третього порядку, які внаслідок свого тісного зв'язку із засобами комунікації та інформації утворюють симульовану гіперреальність, яка є реальнішою за саму реальність та «позбавлена будь-якого референта»³. У підсумку, як влучно зазначають В. Бачинін та Ю. Сандулов, «так виникають порнографічні симулякри, які збуджують більше, ніж секс, чи симулякри терору або катастроф, які лякають більше, ніж реальні вияви насилля чи стихійні лиха, які переживаються в реальності»⁴.

² Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / Ж. Бодріяр. – К. : Основи, 2004. – 230 с.

³ Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора ; [пер. з англ. В. Шовкун]. – К. : Основи, 2003. – С. 385.

⁴ Бачинін В. А. История западной социологии : учебник / В. А. Бачинин, Ю. А. Сандулов. – СПб. : Лань, 2002. – С. 326.

До цієї ж категорії можна зарахувати і новітні залежності, наприклад інтернет-залежність чи паталогічне захоплення ігровими автоматами. Про так би мовити шизофренію, або розщеплення, руйнування зв'язків, які лежать в основі культури, яскраво свідчать слова Р. Клерка про те, що «віра більше не є джерелом нашого натхнення: достатньо лише споглянути на будь-яку з новозведених церков, потворних та жалюгідних, щоб зрозуміти, що архітектура більше не живиться релігійною уявою»⁵. Зрештою, тут можна говорити не лише про архітектуру, просто в конкретному випадку автор вдало відтворив тенденцію на основі архітектурних новітніх культових будівель. Причину такого стану речей автор вбачає в «сцієнтизмові», під яким розуміє факт того, що під впливом розвитку природничих наук людина була зведена лише розумної тварини, яка утворилась шляхом еволюції і сенс існування якої зводився лише до виробництва та споживання, а щастя полягає в задоволенні примітивних чуттєвих потреб. Щодо релігії з її догматами про сотвореність людини Богом, про її особливе покликання, про вічне життя, то, згідно з такою ментальністю, усе це вважається забобою, який давно уже спростовано.

Інший підхід до розуміння релігії, який, на перший погляд, не є таким антагоністичним щодо релігій, проте має не менш руйнівний вплив на авторитет релігії і, відповідно, церкви є факт належності до якоїсь релігії лише «на папері». По суті ж, такий адепт не виконує більшості релігійних вимог щодо свого життя, задовольняючись лише виконанням деяких зовнішніх обрядів, зовсім не турбуючись про розуміння їх внутрішнього значення, не беручи до уваги потреб морально-духовного вдосконалення та всіх вимог, які з нього випливають. Цікавими у цьому контексті є роздуми Д. Штюдемана про духовно-релігійний стан сучасного німецького суспільства⁶,

⁵ Цит. за: Гессен Й. Сенс життя / Й. Гессен ; пер. з нім. М. Маурітссона. – К. : Пульсари, 2009. – С. 445.

⁶ Штюдеманн Д. Про віротерпимість у вільному суспільстві / Д. Штюдеманн // Дух і Літера. – К. : Києво-Могилян. акад., 2003. – № 11/12. – С. 90–92.

чимало рис релігійного життя якого властиві і українському народові. Його рефлексії, можна сказати, були спровоковані однією фразою – «постатеїстичне суспільство», яка його одночасно здивувала і зацікавила, відтак зумовила глибший аналіз релігійно-духовної ситуації в країні. Атеїстична ідеологія панувала в НДР з 1949-го по 1990 р. і охоплювала лише п'яту частину німецького населення, та навіть в такій ситуації багато людей підтримувало тісні контакти із церквою. Внаслідок такого стану речей у сучасній Німеччині сам термін «постатеїстичне суспільство» майже не вживається. Суспільство зовнішньо-офіційно вважається релігійним, проте переважна частина населення «почувається дуже далекою від Церкви, релігії та Бога»⁷. Залишилися хіба що деякі релігійні звичаї, для прикладу – вінчання. Водночас відбувається заміна традиційних підходів прагматичними – збільшується кількість тих пар, які проживають разом без шлюбу, навіть практикують співжиття упродовж якогось часу, щоб перевірити свою сумісність.

Прагматизм завойовує щораз більші території в системі освіти, де акценти поступово дрейфують із колишніх цілей освіти, а саме гуманістичних ідеалів освіти з їхньою ціллю формування вільної й освіченої людини, з розвинутим почуттям відповідальності. І хоч ці зміни, які відбулися в останні десятиріччя, дуже важливі, проте вони не є катастрофічними щодо перспективи духовного розвитку суспільства, за сприяння творчої співпраці держави та церкви. При цьому важливо пам'ятати, що дія повинна бути втіленням в життя глибокого розуміння етичних норм, які, як влучно зауважив Д. Штюдеманн стосовно свого народу, є «зафіксовані в основному законі та ґрунтуються на традиціях світогляду, який коріння своїм сягає у християнство»⁸. Звичайно, не кожна держава побудована не етичному фундаменті християнської релігії, але етичне підґрунтя має кожна релігія і навіть ідеологія, тому ця ідея Д. Штюдеманна, мабуть, буде актуальною і для будь-якої іншої, навіть не християнської країни, якщо етич-

⁷ Штюдеманн Д. Про віротерпимість у вільному суспільстві / Д. Штюдеманн // Дух і Літера. – К. : Києво-Могилян. акад., 2003. – № 11/12. – С. 90.

⁸ Там само. – С. 92.

не вчення чи то релігії, чи ідеології збігатиметься з тими вічними позачасовими трансцендентними цінностями, які надають сенсу існування людському буттю.

М. Фрідман порівнює державу одночасно з творцем правил гри та її третейським суддею. Він чітко розмежовує щоденну діяльність людей та звичаєвий і законодавчий лад, який окреслює межі цієї діяльності. Сама діяльність подібна до учасників гри, а лад як такий нагадує правила, згідно з якими здійснюється гра⁹. І як будь-яка гра потребує прийняття гравцями самих правил гри та існування третейського судді у разі виникнення спірних питань, так і для нормального функціонування суспільства та забезпечення його життєдайності існує потреба, щоб усі його члени погоджувалися з тими правилами, які допомагають їхнім стосункам набути гармонійного ладу, очевидно є й потреба в існуванні деякого механізму, який виконував би функцію забезпечення дотримання правил всіма членами суспільства. Отож кожний гравець цієї своєрідної гри, яким є життя, одночасно є і вільний, і обмежений. Свобода одного індивіда закінчується там, де починається свобода іншого. Власне держава і покликана бути гарантом підтримання правил, які забезпечували б свободу кожного члена суспільства, або, якщо точніше, то правила, які мала б підтримувати влада, полягали в захисті індивіда від свободи іншого індивіда.

Щодо самого розв'язку конфліктів між свободами різних суб'єктів, то ситуація не завжди проста та однозначна, як це може здаватися на перший погляд. Більшість ситуацій і справді не є складними щодо вирішення спірних питань, для прикладу, право і свобода на життя та здоров'я одного індивіда ніколи не можуть порушуватися свободою іншого індивіда, що бажає розваг, іншими словами, один не може розважатись так, щоб відбирати здоров'я і навіть життя в іншої людини. У цьому випадку право на здоров'я та життя має вищий пріоритет, ніж право на розваги. Утім, деколи саме поняття свободи, детермі-

⁹ Фрідман М. Роль уряду у вільному суспільстві / Мілтон Фрідман // Лібералізм: антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2009. – С. 779.

новане тими чи іншими чинниками, можна розуміти діаметрально протилежно. Яскравий приклад наводить М. Фрідман: приклад розуміння свободи в економічній сфері, де наявний конфлікт між свободою конкурувати та свободою об'єднуватись. Так, у США під поняттям вільного підприємництва розуміли те, що будь-хто має право засновувати підприємство, при цьому наявні уже підприємства не мають права не допускати до ринку підприємств-конкурентів. Єдине, що вони можуть, це в чесній конкуренції показати вигіднішим для споживача свій продукт, завдяки чи то кращій якості, чи нижчій ціні. Натомість у традиції континентального розуміння поняття «вільне підприємництво» трактували насамперед як свободу вже наявних підприємств робити все для своєї вигоди – сюди входило і фіксування цін, і інші заходи, скеровані на те, щоб якомога більше утруднити прихід на ринок реальних та передбачуваних конкурентів¹⁰.

З наведених прикладів можемо висновувати, що уряд, який діє в межах якогось одного із цих підходів, зможе легко вирішити конфліктну ситуацію у сфері вільного підприємництва, проте уряд, який буде вимушений діяти в умовах мультикультуральності, з уваги на складеність самого феномену, який проходить через весь зріз культурно-суспільно-політичних відносин, змушений буде шукати нові шляхи для замирення конфліктних сторін з різних світів. Зрештою, саме в останніх десятиліттях ХХ ст., мультикультуралізм став однією з найважливіших тем політичної філософії. Мабуть, найяскравішим прикладом країни, в якій в силу суспільно-історичних передумов він набув важливого значення, є США. Із зміною концепції ставлення до мігрантів у цій країні відбувається перехід в інтерпретації співвідношення різних культур від *melting pot* (плавильного казана) до *salad bowl* (салатниці)¹¹. І якщо перший вираз передає факт переплавлення всіх складових амери-

¹⁰ Фрідман М. Роль уряду у вільному суспільстві / Мілтон Фрідман // Лібералізм: антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2009. – С. 779–780.

¹¹ Європейський словник філософій : лексикон неперекладностей. – К. : Дух і Літера, 2011. – С. 327.

канської культури на щось єдине, спільне, то уже друге поняття, визнаючи внесок кожного з компонентів, все одно залишає його незмінним у складі цілого (подібно до того, як кожний інгредієнт є незмінним у салаті).

Внаслідок метаморфоз у суспільній свідомості з тих чи інших причин відбулися зміни в розумінні інституту сім'ї. Спостерігається занепад класичного його розуміння, а поширення набувають альтернативні підходи. Суспільству стараються прищепити думку про нормальність альтернативних до класичної сім'ї способів співжиття, коли, до прикладу, у декретну відпустку по догляду за дитиною іде чоловік, а жінка виконує чоловічу роль – здобуває засоби для існування. І якщо причину одних змін можна вбачати у зміні економічної ситуації в регіоні, то причини інших не завжди лежить на поверхні. Утім, можна виділити головні, а саме: прагматично-споживацький підхід до існування, гедонізм, зменшення авторитету духовно-морально-етичних структур, інформаційна революція, найбільш яскравим втіленням якої можна вважати розвиток інтернет-мережі. Внаслідок такої трансформації суспільної свідомості сучасні держави змушені шукати нових підходів, щоб виконувати свої функції.

Держава задля добра своїх громадян завжди має знаходити комунікативні підходи, щоб, з одного боку, захистити одних громадян від свавілля інших, а з іншого – використати увесь суспільно корисний позитивний потенціал, носіями якого можуть бути навіть ідеологічно протилежно настановлені індивіди чи навіть цілі соціальні групи. Цікавою у цьому ракурсі може бути система Конкордатів, або угод, які мають характер юридичних міжнародних документів між Католицькою Церквою та цілою низкою країн. Характерним є, що не в усіх цих країнах переважають католики. Для прикладу, в Естонії їх меншість порівняно з протестантами. Самі ці угоди не надають якогось привілею власне для Католицької Церкви, такі самі угоди з державою може скласти будь-яка церква. І хоча Католицька Церква, згідно з канонічними нормами, є відокремленою від держави, та все ж таки вона завжди шукає шляхів для здійснення активної суспільно-будівної співпраці задля добра

людини. У цих угодах держава визнає церкву як юридичну особу і співпартнера в соціальній діяльності. Церкві, з одного боку, гарантується свобода у справах практикування духовного життя, а з іншого – наголошується на співпраці в соціально-культурних сферах, маючи на увазі, що віряни є одночасно і громадянами цієї держави. Прикладом спільної позиції в соціальній сфері церкви та держави може бути їхнє двостороннє визнання права батьків щодо вибору способу виховання. Так, у Конкордаті між Польщею та Святим Престолом сказано: «Визнаючи право батьків на релігійне виховання дітей та принцип толерантності, Держава гарантує, що початкові та середні державні школи, а також дошкільні навчальні заклади, керовані світською адміністрацією або в яких існує самоврядування, впроваджують залежно від бажання зацікавлених осіб, викладання релігії в рамках відповідної шкільної чи дошкільної навчальної програми»¹². Це визнання за батьками права вибирати спосіб виховання своїх дітей належить до природного права, до якого і Держава, і Церква ставляться з повагою. Крім того, це право батьків підтверджено і світськими, зокрема Всесвітньою декларацією прав людини, і церковними, зокрема Декларацією Другого Ватиканського Собору – *Geavissimum Educationis*. Відзначимо, що така соціоцентрична конструктивна співпраця буде корисною для будь-якого суспільства, оскільки цілі Держави та Церкви в цьому випадку збігаються, і спільні їхні зусилля спрямовані на побудову морально здорового суспільства, яке при його культивуванні створює ідеальні умови для зростання та розквіту кожного індивіда, а отже, приводить до здійснення реалізації внутрішньобуттєвого його покликання.

Одним із прихильників ідеї гармонічної співдії церкви та держави можна назвати К. Победоносцева. Він дуже обережно підходить до встановлення правил з боку держави стосовно свого населення. Держава, не залежно від того, чи сильна вона, не може грубо втручатися в ті глибокі сфери самосвідомості людей, які сформовані духовними цінностями і які не залежать

¹²Етерович М. Співпраця між Державою та Церквою у справах виховання на благо сім'ї / М. Етерович // Дух і Літера. – 2003. – № 11/12. – С. 81.

від зовнішніх умов існування, але через реалізацію, матеріалізацію своїх ідей самі змінюють і впорядковують зовнішній світ. Як влучно зауважує К. Победоносцев, державна влада утверджується на «єдності духовної самосвідомості між народом та урядом» і влада починає руйнуватися від того моменту, «коли починається роздвоєння цієї на вірі збудованої свідомості»¹³. Коли існує єдність народу та уряду, що має спільний для них обох духовний фундамент, народ може перенести багато незгод та труднощів. В умовах відсутності такого спільного фундаменту влада поступово перетворюється на своєрідного зовнішнього контролера, який, стараючись контролювати якомога більше, починає втручатись у ці аксіологічно-внутрішні сфери людської особистості, які по своїй внутрішній природі є вищими від її компетенції, живуть за своїми духовними законами.

Відносини між тоталітарною державою та церквою мають свої особливості. Проаналізувати їх спробував К. Довсон¹⁴. Вершина його творчої активності припала на першу половину ХХ ст. – період Світових воєн та і розвитку двох великих тоталітарних систем у Німеччині та СРСР. Будучи ровесником їх виникнення та розквіту, К. Довсон намагався осмислити те, свідком чого був сам. Він спостерігав посилення державної влади загалом, і не лише в тоталітарних системах, де прогрес її зміцнення дійшов до онтологічної межі, точки, звідки відкривалося зовсім інакше сприйняття, ніж те, яке було ще до того, коли міць державної влади давала змогу проникати в різноманітні сфери існування своїх громадян. Він був свідком зростання контролю держави над різноманітними сферами, при цьому держава перебирала на себе щораз нові функції, які раніше були компетенцією або церкви, або родини, або іншої соціальної інституції. Якщо в давні часи державний діяч займався переважно проблемами збереження внутрішнього порядку та захисту

¹³ Победоносцев К. П. Государство и Церковь : в 2-х т. / К. П. Победоносцев. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2011. – Т. 1. – С. 75.

¹⁴ Довсон К. Релігія й тоталітарна держава / Крістофер Довсон // Консерватизм: антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2008. – С. 472–480.

від зовнішніх ворогів держави, то пізніше дедалі більше питань соціологічного характеру, як і духовно-культурного, переходять до сфери його зацікавлення.

Специфічність диктатури Німеччини чи Росії полягала в тому, що це не була диктатура однієї особистості, а цілої партії. Тип такої партії мав свою специфіку і досить сильно відрізнявся від типу звичайних політичних партій демократичних країн. Характерною рисою була чітка ієрархічна структура, де панувала дисципліна та принцип субординації. Члени такої партії мали бути повністю покірні та віддані її керівництву, така структура партії є ближчою до релігійно-військового ордену, ніж до політичної партії давнього виду, де панує атмосфера культивування колективного духу.

Оскільки тоталітарні режими є такими, що найбільше сфер беруть під свій контроль, то нам цікаво дослідити, по суті, екстремальні умови щодо існування більшості соціальних інституцій, не лише церкви, відтак проаналізувати способи поведінки і церкви, і держави, які будуть продиктовані найважливішими принципами тоталітарної держави і церкви. Такий час панування тоталітаризму є, з одного боку, своєрідним екзамenom щодо правдивості сповідуваних церквою принципів, а з іншого – своєрідною пограничною ситуацією буття суспільства, коли стають зрозумілі межі, до яких може дійти тоталітарна система, як найяскравіший приклад прагнення держави взяти під контроль якомога більше. Тоталітаризм не є однорідним явищем. У комуністичних державах, скажімо, наявний постійний конфлікт між державою та релігією, де перша старається усяким засобами відсторонити церкву від впливу на життя суспільства, перетворити її на маргінальну інституцію соціально неактивних членів суспільства. Причиною такого ворожого ставлення комунізму до релігії є навіть не політична його форма, а філософія самого комунізму, який фактично пропонує свій, конкурентний до християнства шлях спасіння. Іншими словами, не тоталітарний характер комуністичного режиму штовхає його до переслідування релігії, а своєрідна, можна сказати, релігійність самої комуністичної філософії. І хоч ідеалом держави, як уявляв її

Маркс, мала би бути церква безбожників-тріумфаторів, проте пролетарська диктатура в комуністичній державі творила зовсім іншу реальність – безбожну войовничу церкву¹⁵.

Щодо фашизму влучно висловився Ф. Фюре: «Фашизм – не тільки дух, не тільки доктрина; це також стратегія, і навіть більше, ніж стратегія: це бажання владарювати»¹⁶. Що стосується його ставлення до релігії і, відповідно, до церкви, як органу її реалізації, то воно відрізняється від того, що було в тоталітарних комуністичних державах. Щобільше, ставлення фашистського режиму до церкви відрізнялося в Італії і в Німеччині. В Італії уряд досить поважно ставився до інституції церкви, визнаючи за нею важливий культурно-соціальний вплив, та намагався навіть інкорпорувати її до своєї системи, визнаючи деякою мірою етичний фундамент державної влади. Натомість у Німеччині ситуація була зовсім інакшою, у німецькому націонал-соціалізмі досить відчутним був політичний та расовий містицизм – своєрідна форма релігії, який у перспективі призводив до конфлікту церкви та держави. І хоч ця «релігія», на відміну від того ж таки комунізму, була досить розпливчатою та непослідовною, однак мала і свої характерні вияви, які свого часу виділив К. Довсон: 1) неопоганство пангерманського руху; 2) аріанізоване та націоналізоване християнство; 3) расово-націоналістичний ідеалізм, який, намагаючись створити свою етичну та міфологічну систему, претендував замінити християнську теологію та етику¹⁷.

Дедалі більше дослідників звертають увагу на тривожні симптоми сучасного суспільства, яке хоч і є далеке від тоталітаризму, проте часто можемо спостерігати гіпертрофовані функції держав, коли вони намагаються контролювати сфери, які, по суті, не підконтрольні їм. Для прикладу, Н. Бусова застерігає

¹⁵ Довсон К. Релігія й тоталітарна держава / Крістофер Довсон // Консерватизм: антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2008. – С. 473–475.

¹⁶ Фюре Ф. Комунізм і фашизм / Франсуа Фюре // Дух і Літера. – 2007. – № 17/18. – С. 271.

¹⁷ Довсон К. Релігія й тоталітарна держава / Крістофер Довсон // Консерватизм: антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2008. – С. 476.

перед небезпекою щодо поневолення громадянського суспільства державно-адміністративною системою, з одного боку, і безконтрольною економічною владою – з іншого¹⁸. Щодо влади як такої, то М. Фуко свого часу виділив два рівні аналізу її феномену: 1) мікологічний, де відбувається дослідження дій індивідуальних носіїв влади, які приймають те чи інше рішення і, відповідно, беруть на себе відповідальність за їх втілення; 2) макрологічний, на якому здійснюється аналіз безособових систем, що намагаються впорядкувати відносини між суб'єктами, проте часто це намагання переростає в мережу системи, заручниками та невільниками якої стають ті, кому ця система мала б слугувати.

Правові європейські реформи XVIII ст. мали своєю ціллю не злагодити покарання злочинців, а зробити їх більш ефективними, оскільки застосування жорстокості мало допомагало в запобіганні злочинності, часто навіть провокувало ще більшу злочинність¹⁹. Для прикладу, спостерігалась чітка кореляція між кількістю публічних страт та кількістю вбивств у тому місці, де ті страти відбувались²⁰. Ці реформи, сприяючи щораз більшому нарощуванню контролю влади над суспільством, зрештою, у XX ст. і привели до утворення масових форм соціальності тоталітарного типу, які засвідчили всю недієздатність такого підходу до людської особистості і змусили шукати нові шляхи для здійснення державою своєї місії. І в цьому випадку, церква, як інституція зовсім інакша від держави, може багато в чому привідкрити останній перспективи здійснення спільної справи.

Відділення церкви від держави можна розглядати дво-яко. З одного боку, під цим можна розуміти встановлення чіткої межі між громадянським і релігійним суспільством, коли дві адміністративно-організаційні структури існують паралельно і кожна виконує свої функції. Тобто держава не впливає на вихо-

¹⁸ Бусова Н. А. Модернизация, рациональность и право / Н. А. Бусова. – Харьков : Прометей-Прес, 2004. – 352 с.

¹⁹ Бачинин В. А. История западной социологии : учебник / В. А. Бачинин, Ю. А. Сандулов. – СПб. : Лань, 2002. – С. 305.

²⁰ Кистяковский А. Ф. Исследование о смертной казни / А. Ф. Кистяковский. – Тула : Автограф, 2000. – С. 62.

вання та призначення релігійних провідників, за умови, що вони діють в межах права, а церковна структура, зі свого боку, не має безпосередньо втручатись у функціонування органів державної влади, якщо ті справно виконують покладені на них функції. Тож за такого підходу, кожна із тих структур має свій простір, на якому здійснює лише їй властиве служіння стосовно суспільства.

Інший підхід до розуміння відносин між церквою та державою полягає в тому, що держава вбачає в церкві можливість задоволення лише одних із численних потреб своїх громадян – релігійних. За такого підходу не враховується той факт, що будь-яка релігія дотикає метафізичного виміру існування світу та аксіологічно-онтологічних глибин людської особистості. З огляду на це церква, одна з функцій якої полягає в оберіганні та реалізації цих фундаментальних принципів існування Всесвіту, не може бути осторонь, коли їх грубо порушують у суспільстві. Як слушно зауважує К. Победоносцев, не можна очікувати, що церква, якою б вона не була, «погодилась би вилучити із своєї свідомості громадянське суспільство, сімейне суспільство, людське суспільство – все те, що розуміється під словом «держава»²¹. Місія церкви якраз і полягає в тому, щоб підтримувати довіру людей до закону та порядку, держави. Заразом церква як інституція, яка дбає про моральне здоров'я суспільства, не може стояти осторонь суспільно-економічних детермінант функціонування суспільства. Адже часто мікроклімат в сім'ї, який значною мірою визначається наявними економічними умовами в конкретному соціумі, майже не залишає шансів для рівноцінного формування індивідів у такій сім'ї. Яскравою ілюстрацією цього положення може бути опис внутрішньої атмосфери, яка панує в сім'ях, що є за межею бідності. Цей опис здійснив Й. Гессен у книзі з промовистою назвою «Сенс життя», де він задає риторичне запитання: «Що буде з дітьми, які з'являються на світ там, де в одній чи двох тісних комірчинах туляться по шестеро-дванадцяті осіб, де батько п'є, а мати у відчаї опускає руки, і де молодь змушена все

²¹ Победоносцев К. П. Государство и Церковь : в 2-х т. / К. П. Победоносцев. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2011. – Т. 1. – С. 80.

бачити, чути, знати й відчувати на собі, де вона мимохіть, цілком природно вростає, змушена вростати у фізичне й душевно-моральне виродження? Оточення й обставини гвалтують і вбивають юні душі ще до того, як вони взагалі встигають дозріти»²².

Раннє дитинство є, мабуть, найголовнішим у формуванні паттернів поведінки, які реалізуються далі в середньодитячому, підлітковому, юнацькому і, зрештою, дорослому віці майбутнього громадянина будь-якої держави. У цій перспективі важливими є дослідження М. Айнсворт щодо виявлення різноманітних видів прив'язаності дитини до батьків як до безпечної основи, яка допомагає будувати здорові стосунки із зовнішнім невідомим світом. Технікою виміру якості прив'язаності дітей першого-другого року життя є методика під назвою «Незнайома ситуація». Застосовуючи її за основу брали положення, що у випадку розвитку здорової прив'язаності до важливого дорослого, діти повинні використовувати цього дорослого як безпечну основу, опираючись на яку вони під почуттям захисту можуть досліджувати незнайому ігрову кімнату.

Суть досліді полягала в тому, що спочатку дитину та когось із рідних батьків вводили в ігрову кімнату, де дитина починала бавитись у їх присутності, потім входить незнайомец, відповідно – реакція на нього дитини у присутності рідної людини. Далі – батько/мати виходить з кімнати, залишаючи дитину з незнайомим дорослим – спостерігається її реакція. Потім – повернення батька/матері – і реакція дитини. Внаслідок дослідів було виявлено чотири типи прив'язаності дитини до емоційно близького дорослого: 1) безпечна прив'язаність, яка характерна для 65% північноамериканських дітей, коли діти при сепарації когось з батьків можуть плакати, а можуть і ні, коли ж батьки повертаються, вони з радістю зустрічають його/її і перестають плакати; 2) унікаюча прив'язаність, характерна для 20% північноамериканських малят: діти не звертають уваги на те, чи присутній хтось із батьків, і коли батька/мати виходить з кімнати, вони на вияв-

²² Гессен Й. Сенс життя / Й. Гессен ; пер. з нім. М. Маурітссона. – К. : Пульсари, 2009. – С. 97.

ляють негативних емоцій, але коли вони повертаються, діти також не дуже радіють їхньому приходу – виявляючи або цілковиту байдужість, або в'яло вітаючи батька/матір, причому коли їх беруть на руки, то часто вони не виявляють бажання якомога довше побути на руках; 3) прив'язаність, яка чинить опір, – характерна для 10-15% досліджуваних і виявляється в тому, що перед відходом батька/матері з кімнати ці діти ходять за ними «крок в крок», відмовляючись від можливості досліджувати незнайому територію і предмети, коли батьки залишають їх, коли ж батько/мати повертається, реакція дитини агресивна, що виявляється в плачі, непослусі і навіть бійці; 4) найслабкіша прив'язаність в її дезорієнтованому підвиді, що характерний для 5-10% досліджуваних дітей, який виявляється в тому, що коли хтось з батьків заходив знову до кімнати, дитина поводитися невпорядковано та суперечливо – то відверталася від батька/матері, будучи в них на руках, то наближалася, апатично виявляючи при тому депресивні почуття.

Серед описаних чотирьох типів прив'язаності «здоровою» можна вважати лише безпечну прив'язаність, яка характерна для середнього соціально-економічного класу. Умови існування ж у сім'ях з низьким соціально-економічним статусом, де спостерігаються щоденні стреси та психологічні проблеми батьків – паттерн прив'язаності дедалі більше зміщується в бік протилежний від безпечної прив'язаності, аж до дезадаптивних взаємовідносин²³. Спроби злагодження важкого економічно-психологічного стану в родинях проглядаються в соціальних ініціативах церкви. Для ілюстрації цієї ідеї можна привести приклад спроби запровадження допомоги для безробітних, яке заохочував своїм посланням А. Шептицький. Він пропонував усім священикам запровадити у своїх церквах, щоб безробітні молились за проблему безробіття, одночасно за цю молитву їм мали би давати певні кошти. Зі свого боку, митрополит жертвував на ці потреби для кожної церкви 10 золотих²⁴.

²³ Берк Л. Развитие ребенка / Л. Берк. – СПб. : Питер, 2006. – С. 665–667.

²⁴ Шептицький А., митрополит. Поможім безробітним / митрополит Андрей Шептицький // Твори (морально-пасторальні). – Львів : Свічадо, 1994. – С. 33–37.

У загальній свідомості будь-якого народу існує ідея про те, що людина повинна не раз відказуватись від особистісних інтересів на користь загальних. Однією з причин слугує інстинкт виживання, коли люди, будучи набагато слабкіші за інші природні істоти, великою мірою могли вижити, лише об'єднуючись у групи, розвиваючи високий ступінь комунікації та координації, були в стані протистояти ворожому натиску зовнішніх сил. Ще однією причиною є сама структура людської особистості, яка, по суті, без існування іншого не може ні повноцінно функціонувати, ні пізнавати себе, зрештою, – людина, відрізана від соціуму, від його колективного досвіду та його надбань, приречена щонайменше на застій свого розвитку, а часто її чекає навіть деградація. Людина, яка завжди ставить власні егоїстичні інтереси над загальними, є недалекоглядною. Скажімо, якщо уявити, що кожний ставить свої інтереси над усе і уся, не залишаючи місця для неогоїстичних інтересів задля блага суспільства, то стає зрозуміло, що кожний його член лише програє від такого стану речей, оскільки егоїзм, замкнутий сам на собі, не може, з одного боку, дати відчуття психологічної безпеки, оскільки у свідомості постійно вирує ідея, що навколо лише егоїсти, які прагнуть задоволення своїх бажань, сприймають інших лише через призму їх використання. З іншого боку, егоїстичне ставлення до світу йде врозріз із глибинними прагненнями онтологічної структури людини, яка у глибині душі розуміє, що коли щастя полягає лише в тому, щоб брати собі, то дуже скоро воно доходить до своєї онтологічної межі, виявляючи своє обмеження та несправжність. Проте кожна людина, в силу трансценденції її фундаментальних внутрішніх структур у метафізичний світ цінностей, почуватиметься незадоволеною і фрустрованою від такого егоїстично-однобокого підходу до реальності. Тому справді щасливою людина може бути, лише діючи у згоді з її глибинними аксіологічними прагненнями.

Важливо також розрізнити спільне та публічне благо. Спільне благо розуміють як «благо всіх індивідів, які утворюють соціальність як таку, або соціальне тіло», натомість публічне благо – це «благо соціального тіла (органа), взятого за ці-

лість або взятого як його організація»²⁵. У підміні цих двох понять часто зацікавлена привілейована правляча група людей, яка використовує це для того, щоб забезпечити собі панівне становище, контролюючи громадянську думку.

Прикладом неправдивих ідей, які використовують факт підміни вищезазначених понять, є ідеї про те, що для досягнення якихось вищих цілей держави можна виправдати будь-яке насилля, будь-яке питання повинно вирішуватись за допомогою голосу більшості, найвищим законом вважається збереження держави. Аналізуючи ці ідеї, людину, члена суспільства тут розглядають у дуже спрощеному вигляді. Фактично, маємо справу з інструменталістичним чи організмподібним підходом, де окрема людина розглядається просто як інструмент безособової держави або частина якогось великого організму, що має назву держава. В обох випадках індивід як неповторно-ціннісна трансцендентна особистість не розглядається. Такий підхід заперечує метафізичну гідність особистості і, зрештою, є дезорганізаційним чинником для справжнього розвитку та успішного існування держави.

Про принцип спільного блага згадує також і релігійний мислитель Й. Гьофнер. З одного боку, він також проводить аналогію із функціонуванням організму, але не забуває наголосити і на специфічних рисах спільного блага стосовно людського суспільства. Під спільним благом розуміється нова цінність, яка відрізняється і від блага окремого індивіда, і від загальної суми окремих благ. Щобільше, будь-який інститут чи навіть місто мають своє особливе спільне благо. Проте під спільним благом у широкому сенсі слова розуміють власне спільне благо, яке належить досконалому суспільству в державі, – «сукупність закладів і умов, які дають окремим людям та малим життєвим спільнотам можливість шляхом упорядкованої співдії досягти сповнення визначеної Богом мети (розвитку особистості та розбудови культурної сфери)»²⁶.

²⁵ Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і неklasичних інтерпретаціях : монографія / Анатолій Карась. – К. ; Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – С. 298.

²⁶ Гьофнер Йозеф, Кардинал. Християнське суспільне вчення / Кардинал, Йозеф Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – С. 56.

Отож, спільне благо в такій інтерпретації першочергово існує для того, щоб створювати умови для повного розкриття буттєвого потенціалу кожного з членів соціуму, за якими визнається онтологічно-метафізична цінність та гідність, що властива персоналістичному буттю. Вирішення питання співвідношення спільного блага й особистісного блага ґрунтується на розумінні складеності онтологічної структури людського індивіда. Так, член колективу, наприклад працівник на заводі, зобов'язаний дотримуватися тих правил, які існують в колективі. У цьому випадку спільне благо ставиться на перше місце перед особистісним. Проте у випадку, коли спільному благу будь-якого суспільного утворення протистоїть, для прикладу, моральне благо окремого індивіда, першість має саме особистісне моральне благо, оскільки воно належить до цінностей вищого порядку, ніж, скажімо, матеріальні цінності. Вони належать до метафізичного трансцендентного виміру, який у системі координат віруючої людини асоціюється з надприродним світом, у якому й містяться вищі цінності. Зрештою, навіть для людини, яка не визнає себе релігійною, з огляду на саму онтологічну будову людської особистості, це благо вищого порядку все одно буде на першому місці. Адже, з одного боку, у глибині кожного людського ества вписане прагнення бути щасливим, солідарним, добрим, з іншого боку, коли людина йде проти цих та подібних до них аксіологічних сутностей, вона приречена на деградацію, страждання і – відхід із буття. Зрештою, очевидно тут постає вимога для дослідника визнати неоднорідність самої структури поняття спільного блага і визнання присутності в ньому ієрархічності, де на першому місці будуть блага, які належать до трансцендентно-метафізичної сфери.

Отож, суспільне життя завжди дуже тісно пов'язане з особистістю. Воно є своєрідною реалізацією духовного життя його індивідів. Інституція держави появилася пізніше від існування суспільного життя як такого. Так, С. Франк²⁷ висвітлює процес

²⁷ Франк С. Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию / С. Л. Франк // Русское зарубежье: из истории социальной и правовой мысли. – М., 1991. – С. 418–433.

розвитку держави – на початку свого існування суспільство функціонувало на основі правил, яких ніхто свідомо не вводив, але які утворилися внаслідок самого життя, були вираженням самоочевидних істин у світі суспільного існування, при цьому ці правила діставали релігійну санкцію. На цьому етапі таке суспільство ще не знає історії, просто перебуває в бутті, спеціально ніким, окрім умов зовнішнього середовища, не кероване. Лише під впливом якоїсь значної зовнішньої небезпеки суспільство покидає цей некерований ніким стан, і під впливом інстинкту самозбереження представники такого суспільства починають усвідомлювати потребу в існуванні своєрідного органу захисту всього суспільства від зовнішніх чи внутрішніх небезпек, виявом якого буде свідомо організована дисципліна та відповідного напрямку розвитку. На цьому етапі функції держави зводяться лише до тимчасового воєнно-адміністративного керування, яке лише пізніше починає розширювати свої межі. Одним з напрямків розширення є вектор часу, бо стає не просто тимчасовим органом керування під час війни, але виконує свою функцію керування та планування і в мирний час, переходячи при цьому із тимчасового статусу в постійний. Іншим вектором розширення є глибина суспільного впливу, оскільки перетворюється із військово-організаційного органу часу війни на адміністративно-впорядковувальну структуру мирного часу, проникаючи щораз у нові сфери існування людини. Більш розвинуті члени суспільства стають на його чолі, захищаючи суспільство від зовнішніх ворогів, і завдяки своїм заслугам стають носіями державної влади.

Щодо інтерпретації самої влади, то можна виділити два діаметрально протилежні підходи. З одного боку, під владою розуміють той інструмент, який покликаний обмежувати людський егоїзм, який за відсутності зовнішніх чинників стримування переходить у свавільні вчинки, які тією чи іншою мірою загрожують безпеці чи нормальному існуванню інших членів суспільства. У цій інтерпретації є раціональне зерно, оскільки, справді, функція недопущення злочинного свавілля одних громадян над іншими є однією з найважливіших функцій держави,

але не головною. Річ у тому, що така інтерпретація держави зводить її лише до однієї з виконуваних нею функцій, залишаючи поза увагою трансцендентно-метафізичні її коріння. Тому, на нашу думку, більш наближеною до правдивого стану речей є так звана «позитивна» інтерпретація держави, яка ґрунтується на глибокому розумінні онтологічної структури людини і суспільства, з одного боку, та держави як інституції, яка є надбудовою над останніми – з іншого. Справді, держава не є чимось механістично-зовнішнім, накинутим спільноті ззовні, вона є результатом вияву внутрішньої структури людського суспільства, яка, своєю чергою, актуалізується внаслідок змін середовища існування людини. Іншими словами, інститут держави немовби виростає із самої суті суспільного буття людини, еволюційно активізуючи все те, що уже закладене, і гармонійно виростаючи із цієї основи. Із цим фактом деякою мірою пов'язане і те, що, окрім стримувальної функції, держава виконує також і будівничу функцію, яка полягає в забезпеченні матеріального добробуту та створенні умов для реалізації кожного з членів соціуму.

Підсумовуючи, відзначимо, що відносини між церквою і державою, з уваги на те, що обидві інституції складні й детерміновані багатьма чинниками, не завжди піддаються опису прямолінійної структури. І держава, місія якої полягає у впорядкуванні відносин між членами суспільства, та створення оптимальних умов для онтологічного розвитку кожного з них, і церква, яка покликана пробуджувати і заохочувати цю трансцендентально-асксіологічну складову структури людської особистості, залежать від суспільно-історичного розвитку людства. Різні експерименти їх взаємодії упродовж людської історії засвідчили, що найбільш оптимальним щодо їх взаємовідносин може бути лише співпраця. І тоталітарні, формально релігійні режими, які заперечували цінність церкви, ставлячи себе на її місце і продукуючи свою, як правило, антиантропологічну релігію, і атеїстичні режими, які також пропонували свій заміник для задоволення духовної потреби людської особистості, – усі вони, маючи деформоване розуміння функцій держави (надавали їй забагато повноважень, яких вона не могла виконувати

ти і опинялась в онтологічній безвиході), і церкви (помилково зводили її лише до зовнішньої обрядовості та маргінальної структури), а також не визнаючи права на існування потреб аксіологічно-трансцендентних потреб людської особистості, вибудовували неправильні форми відносин між церквою та державою до антагонізму й неконструктивності, які, зрештою, підривали позиції не лише церкви, а й держави. Натомість, коли кожному із цих складників відводилася окрема роль, до якої вони й покликані, то спостерігався чіткий прогресивно-креативний розвиток суспільства та взаємозміцнення позицій держави і церкви. Отож, у своєму існуванні обидві покликані до співпраці, а не до конфронтації, тому що найближчі їх цілі – щастя й онтологічне розкриття реалізації їх членів – чи то громадян держави, чи то вірних церкви – збігаються.

1.2. Історично-соціальна зумовленість державно-церковних відносин

Відносини між церквою та державою завжди залежали від історичних та соціальних передумов їх існування, які також взаємозалежні. Характерною рисою суспільства до появи християнства було те, що майже не існувало відмінності між релігійним та соціальним обов'язком. Релігія була тісно вплетена в соціально-культурні відносини всередині держави. Язичницьке суспільство перед приходом християнства було глибоко релігійним, обов'язковим було навіть викладання предмета релігії у громадських школах, стіни у класах яких часто розмальовували зображеннями богів і за цими зображеннями учителі розказували учням їх генеалогію. Атеїзм був заборонений, навіть карався смертною карою. Таке суворе покарання було спричинене, з одного боку тим, що релігія була тісно переплетена з державою, де, для прикладу, римський громадянин присягав «обоженнюваному імператору»²⁸, а з

²⁸ Дюпір Б. Сім'я та атеїстичне суспільство учора і сьогодні. Вчення Отців Церкви / Бернар Дюпір // Дух і Літера. – 2003. – № 11/12. – С. 70.

іншого – жорстокими умовами існування, постійними війнами та іншими прикладами зневаги дару людського життя.

Спостерігаючи за історичним розвитком суспільств, можна зауважити, що, мабуть, ні одна з політичних форм правління не була так тісно пов'язана, переплетена з релігією, як це характерно для монархії. Коріння монархізму йдуть у глибоку давнину, сягають часу розвою первісної магії, де первісна людина жила у світі разом з безліччю надприродних істот, у світі, де існували відкриті коридори взаємообміну між природними та надприродними вимірами – надприродні істоти входили в емпіричний світ, водночас предмети видимого світу одержували надприродні властивості. Той, хто стояв на перетині цих світів, маючи доступ до надприродних сил і, відповідно, змогу використовувати їх для задоволення різних туземних потреб, найголовнішими з яких були давати дощ, сонце, захищати від видимих та невидимих ворогів тощо, мав перевагу над своїми одноплемінниками і великий авторитет в їхніх очах. Цікавою в цьому контексті є ситуація, яку описав Н. Алексеев. Це фрагмент бесіди сучасної білої людини із жерцем, який живе ще в первіснообщинному суспільстві, з його вірою у близьку присутність надприродних сил у повсякденному житті, вірою, що він може впливати на дощ чи погоду та ін. Ідеться про те, що на запитання, чи володіє біла людина силами, за допомогою яких можна викликати вітер або дощ, відповідь була негативною, відтак, дізнавшись, що в суспільстві білої людини це може робити Бог, відповів, що в такому разі Бог у суспільстві білих людей виконує ті функції, які в тубільному середовищі виконує він, і далі зробив «логічний» висновок, що в такому випадку він є богом²⁹.

Подальший розвиток окремих племен, об'єднання чи завоювання приводять до їх розширення в більші одиниці, як наслідок – виникають окремі великі народи-держави, які утворились від інтеграції всіх народностей, які проживали на відносно багатій ресурсами території, що, як правило, відділена від сусі-

²⁹ Алексеев А. Христианство и идея монархии / А. Алексеев // Путь : орган русской религиозной мысли. – Париж : Изд. религ.-филос. акад., 1927. – С. 659.

дніх територій важкопрохідними природними перепонами – пустелями, високогірними хребтами, морями. Цей чинник разом із природним фактором захоплення панівного становища сильнішими племенами та необхідність підкорення їм слабших привели до виникнення великих стародавніх цивілізацій, де монархія була головним способом керування державою.

Власне монархія таких держав, як то Китай чи Єгипет, мала свої закономірні риси. Скажімо, ідея царбожества, яка була панівною в цих цивілізаціях, ґрунтувалась на принципі: все, що відбувається в емпіричному світі, є відображенням світу небесного, порядок небесної ієрархії відображався в ієрархії земній. І хоч розуміння неба в різних культурах різнилося, проте однаковим було, по суті, трактування царя як втілення божества у східних народів та «сина неба», носія безособового морального закону, який керує Всесвітом, тобто простежувалася чітка тенденція приписування їм божественного походження. Відповідно, маючи божественні предикати, такий монарх ставав об'єктом божественного культу. Ще одне – цар є володарем не лише свого народу, його влада простягається над усім Всесвітом, звідки й бере початок ідея універсальної Імперії. Подібна ситуація була і в Єгипті, де влада фараона, як промені сонця, осягає все кругом. Тут панувала ще одна тенденція – вважати свою державу центром Всесвіту, а свій народ таким, що вирізняється високою культурою. Заразом усі, хто існує за межами видимого царства, є варварами і тими, що в культурно-державотворчому плані стоять нижче від рідної імперії.

Серед греків класичного періоду проглядаються інакші віяння, ніж у народів східних імперій. Греки хоч і поважали ідею держави, проте розуміли її інакше. Вони не приймали практики обожнення царів. І про монархію тут могло йтися хіба що стосовно філософів, мудрих людей, які, будучи незалежними від мінливих перипетій емпіричного буття, закорінені у вищий світ Блага, черпають з нього мудрість та насагу для керування народом. А обожнювали греки людей, які зробили вагомий внесок для блага суспільства. Великий вплив на розвиток ідеї царбожества на Заході мав факт обожнення Олександра

Великого. Імовірно, ця ідея на виходила від самого Олександра і не була його свідомою політикою. Просто він, ставши завойовником Сходу, повинен був дати найоптимальнішу відповідь виклику культури завойованого народу. Тому у храмі Амона-Ра його був оголосили сином цього бога. Відтоді його вважали богом, що прийшов на землю, спасителем та дателем життя³⁰.

Наведені епітети, як можна пересвідчитися, часто вживаються до особи Ісуса Христа, та це не означає, що Ісус Христос є з ряду собі подібних. Це свідчать лише про культурне середовище, у якому народився Ісус Христос. Його рідний народ, перейнявши із Сходу культ цезарів, очікує земного месію-царя, який визволив би його від усіх незгод. Коли приходить Христос, коли Він здійснює численні чуда, народ доходить висновку, що означений час настав. Проте потрібний був час, аби люди зрозуміли, які ж нові віяння приніс той, кого вони вважали за земного царя-месію. А Ісус Христос, залишивши зовнішні епітети ті самі, змінив внутрішню їх суть. Фактично, він здійснив революцію, започаткувавши новий підхід до багатьох життєвих речей, до розуміння влади, царства зокрема. Так, він цар, але царство його не від світу цього, тобто він визнає цінність інституції влади, яка, щоправда, полягатиме не в пануванні, а в служінні. У світі до його приходу вельможі панували та гнітили інших, а так не повинно бути. Ісус Христос каже: «хто хотів би бути великий у вас, нехай буде вам за слугу» і «хто б хотів у вас бути першим, нехай стане вам за раба»³¹, оскільки і сам Він прийшов «не щоб йому служили, але щоб служити».

Загалом християнство принесло не тільки морально-етичну новизну в язичницький світ, а й своєрідний підхід до розуміння відносин релігії та держави, який можна виразити словами апостола Петра: «Усіх поважайте, любіть усіх братів. Бога бійтесь, царя шануйте»³². У цих словах уже спостерігається межа між компетенцією царя та «територією дії» Бога. І хоч пі-

³⁰ Алексеев А. Христианство и идея монархии / А. Алексеев // Путь : орган русской религиозной мысли. – Париж : Изд. религ.-филос. акад., 1927. – С. 662.

³¹ Новый Завет. – Рим : УКУ ім. св. Климента папи, 1989. – С. 63.

³² Там само. – С. 382.

зніше були спроби об'єднати владу держави з церковною, проте вони не витримували випробовування часом. Натомість правильний підхід чіткого розмежування компетенції держави і церкви, їхня взаємоповага та спільні проекти щодо служіння суспільству виявилися успішними і пройшли випробовування часом. Одним із перших, хто спробував розробити концепцію дуалізму в існуванні церкви та держави, був папа Джелазій, який 494 р. виклав свою концепцію в листі до імператора Анастасія. Суть цієї концепції полягала в таких тезах: це дві окремі влади для світового керування, які, до того ж, мають Боже походження; обидві не залежать одна від одної щодо своєї компетенції, і жодна не підпорядковується іншій; якщо індивід наділений якоюсь із цих влад, то він все одно персонально підлеглий іншій владі, що впливає з його особистих функцій щодо тієї влади, іншими словами – церковнослужителі, як громадяни країни, повинні дотримуватись державних законів, у той же час керівники, як вірні Церкви, повинні дотримуватись церковних законів; духовна влада заслуговує більшої поваги, з огляду на те, що в аксіологічному вимірі гідність духовного життя є вищою за гідність дочасного. При цьому із цієї вищої поваги не робиться висновок про надання влади Найвищому Архієрею над імператором³³.

Свого часу, коли Ісуса Христа запитали про обов'язок виконання сплати податку, Він відповів од значно: віддати «кесареві кесарево, а Богові Боже». Важливість цього моменту для перших християн засвідчує той факт, що цю подію згадано у трьох із чотирьох Євангелій³⁴ – від Марка (12: 13-17), від Луки (20: 20-26) та від Матвія (22: 15-22). У цьому епізоді з усією виразністю постає факт того, що церква має свою незалежну від світового порядку основу, яка вкорінена в іншу, трансцендентно-духовну реальність, що має мало спільного з емпіричним досвідом повсякденного буття, до світу якого належить влада світу людського. Те, що в цій оповіді згадується кесар, не означає, що йдеться лише про монархічну форму влади, тут мається

³³ Мудрий С. Публічне право церкви та конкордати / єпископ Софрон Мудрий. – Івано-Франківськ : Івано-Франків. Теол. Акад., 2002. – С. 45.

³⁴ Новий Завіт. – Рим : УКУ ім. св. Климента папи, 1989. – 636 с.

на увазі ставлення до будь-якої законної влади – навіть соціалістичної чи демократичної республіки.

Християнство прийшло у світ у конкретний історичний час та в конкретному географічному місці, тому в Євангеліях є і зафіксовані приклади зіткнення вчення християнства, його ментальності та світогляду з ментальністю конкретного культурно-історичного середовища. Про відсутність у християнстві революційності і навіть соціального реформаторства у вузькому значенні цього слова пише М. Бердяєв³⁵. Оскільки головна мета проповіді християнства полягає у звіщенні Доброї Новини про Царство Небесне, яке «приходить, стоїть при дверях і не є від світу цього», то стає зрозумілим заклик найперше шукати Царство, адже в усьому іншому людина, яка ставить на перше місце ідеали цього Царства, не матиме нестатку. У перспективі такого світогляду соціальна революція скерована саме на те, що християнин, який найперше шукатиме Царства Божого, мав би одержати царство вічних цінностей. Соціальна революція ж найперше спрямована на пошуки найоптимальнішого порядку в суспільстві, який покращив би життя членам суспільства. Що стосується імперіалізму, то по своїй суті він є ще дохристиянський, язичницький.

Відзначимо, що упродовж історичного розвитку відносини між церквою та державою мали динамічний характер. Значною мірою це було наслідком історичної зумовленості структури та функціонування держави. Адже церква належить до виміру трансцендентно-метафізичних сутностей, які не залежать від віянь часу, натомість держава завжди є залежною від культурно-історичного розвитку суспільства.

Потрібно зауважити, що в історичній панорамі буття тієї чи іншої імперії були неодноразові спроби побудувати теократичне суспільство. Крайньою спробою таких намагань було визнання, до прикладу, у православ'ї, помазання царя на царство восьмим таїнством. Відтак цар отримував особливі дари для царювання, а саме царювання як служіння стає подібним до священничого слу-

³⁵ Бердяєв Н. Царство Божие и царство кесаря / Н. Бердяев // Путь : орган русской религиозной мысли. – Париж : Изд. религ.-филос. акад., 1925. – С. 24–39.

жіння. Більш поміркований підхід полягав у тому, що просто визнавався релігійний сенс влади, який супроводжувався символічним освяченням. Зрештою, для християн характерне намагання до освячення всього, що огортає людину в її бутті. Тож освячення влади є одним із прикладів сприйняття світу християнами.

Що стосується релігійної ідеї самодержав'я та її відмінності від ідеї абсолютизму, то цікавими можуть бути ідеї М. Бердяєва. Так, згідно з ідеєю самодержав'я, влада царя є від Бога, а не делегована народом. Тобто така влада є самодержавною з тієї причини, що джерелом її не є воля народу, відповідно, вона не є обмежена народом. З іншого боку, така влада все ж має обмеження – вона повністю мала би бути залежною від вчення Церкви та християнських ідеалів з моральних імперативів. У цій ситуації, фактично, цар мав би бути слугою волі Божої. Це у випадку християнської держави. В аналогічній ситуації, але на ґрунті іншої релігії, зміни були б незначними – такий цар мав би бути слугою тих трансцендентних ідеалів, репрезентатором яких була б та чи інша релігія або навіть морально-етична система. Тут є ще один цікавий момент – така самодержавна влада можлива лише в тому випадку, якщо в суспільстві наявні переконання і вірування, які надають санкцію владі царя. Іншими словами, із зовні накинути владу суспільству, погляди якого є далекими від морально-релігійної доктрини надання влади цареві, неможливо. Зрештою, сам феномен влади як такої, навіть без зв'язку з будь-якою релігійною системою, вирізняється з-поміж феноменів суспільного життя інакшістю, яка частково нагадує релігійну посвяченість. Як слушно зауважує М. Бердяєв, «навіть простий поліцейний агент викликає інші почуття, ніж звичайна людина у піджаку»³⁶. Вершину вознесення влади як такої можна було спостерігати в тому, як проголошували римського імператора – *divus ma Pontifex maximus* (з латин. – божественний найвищий понтифік). Однак таке ставлення до влади, яка сама себе возвеличує (за таким самовозвеличенням не стоять трансцендентальні моральні-етичні

³⁶ Клеман О. *Влада і віра* / Олів'є Клеман // Соціальна доктрина Церкви: зб. ст. – Львів: Свічадо, 1998. – С. 97.

принципи іншої, ніж політична, реальності) не дають фундаментально-онтологічних підстав для тривалого існування такої влади в часовому континуумі. Її носії, ті, що були на самій вершині владної драбини, змінювали один одного в дуже короткі проміжки, а тим, кому вдавалося затриматись на вершині довший час, – в основу свого панування закладали, як правило, жорсткий терор, іноді доходило до крайніх меж – фізичного усунення (навіть знищення) близьких родичів (аж до дітей), а все через страх за свою владу.

Подібним до самодержав'я є поняття абсолютної монархії, яке спирається значною мірою на ідеї гуманізму. В абсолютизмі владу царю делегує народ. Із цього факту випливає чимало важливих наслідків. Оскільки такому володарю належить не верховна влада, а лише абсолютна й необмежена влада керування, оскільки влада як така належить народові, то теоретично він у будь-який момент міг би забрати її у володаря, який не відповідає очікуванням останнього. Проте абсолютна й необмежена влада в керуванні уможливорює ситуацію, коли народ, якому належить влада відібрати її в невідповідного управителя мирним шляхом, не може цього здійснити. Цей факт найчастіше і стає причиною різноманітних революцій, переворотів і навіть встановлення панування напіввоєнних диктатур, які за відносно справедливої соціальної політики і на тлі нікчемної політики попередньої влади можуть бути досить тривалими в часі. Щодо відносин влади абсолютної монархії та церкви, то оскільки джерелом влади є народ, а не Бог, то цар вважає себе уже слугою народу, а не Бога та морально-релігійних ідей. Цей факт приводить до намагання такої держави підпорядкувати собі інституцію церкви.

Одна з головних функцій держави полягає у впорядкуванні життя своїх громадян. І важливо, щоб вони були свідомі цього, готові коритися їй. Так мало би бути, якби держава була ідеальною, і її керування теж наближалось би до ідеалу. У дійсності ж уряд держави не завжди є ідеальним, особливо коли немає взаємозв'язку, співпраці між урядом та репрезентаторами морально-етично-релігійних цінностей, які можуть бути виражені і релігійними, і навіть високорозвиненими філософ-

ськими морально-етичними системами. У такому випадку можлива ситуація, коли психічно здорові люди стають виконавцями важких злочинів. Ілюстрацією цього положення можуть бути досліди Мілгрема³⁷, який у своїх дослідах ставив за мету виокремити причини того, чому психічно здорові люди здійснюють воєнні злочини; що змушувало тисячі нацистів виконувати накази Гітлера, фізично знищувати мільйони євреїв; чи були ці виконавчі психічно і морально повносправними, чи діяли якісь механізми, що не лежать відкрито на поверхні тощо.

Отож, Мілгрем провів 19 експериментів у лабораторіях, участь у яких взяло приблизно 1000 осіб. Експеримент зводився до такого: усім охочим було пояснено, що вони беруть участь в експерименті, за допомогою якого вивчають механізми пам'яті та навчання, а саме – як покарання впливає на пам'ять, щоб у такий спосіб виявити оптимальне співвідношення покарання та винагороди. Виконуючи роль учителів, ті, хто брав участь в експерименті, повинні були б карати людину, яка грала роль учня, шляхом увімкнення електричного заряду, який проходив би крізь «учня», причому сила такого розряду щоразу, коли «учень» робив помилку, мала збільшуватись. Присутній був й експериментатор (одягнений у білий халат), який виконував функцію особи, котра володіє владою і в разі сумніву «учителя» щодо продовження експерименту давав вказівку продовжувати далі. Кожний виконавач ролі «учителя» був переконаний, що, дотримуючись вказівки експериментатора, завдає «учневі» страждань і що такий експеримент внаслідок застосування високої сили струму може призвести навіть до смерті.

Для реальнішого сприйняття «учителю» перед експериментом дали «відчути» на собі 45 вольт. У ролі учня був приблизно 50-річний мужчина, який перед експериментом згадував про проблеми із серцем. Його в сусідній кімнаті прив'язували до «електричного стільчика», він мав запам'ятовувати пари слів, і називати друге слово із пари, коли чув перше. З часом він почав

³⁷ Див.: Герриг Р. Психологія и жизнь / Р. Герриг, Ф. Зимбарло. – СПб. : Питер, 2004. – С. 927–934.

«помиляться», тоді «вчитель» під керівництвом експериментатора завдавав йому удару електричним струмом, щоразу збільшуючи силу ураження. Так при 75 вольтх «учень» починав стогнати, при 150 – простити, щоб експеримент зупинили, а при 300 – уже кричав, що не може більше терпіти біль, вимагав звільнення. Коли «учитель» не хотів продовжувати експеримент, експериментатор різними фразами змушував його продовжувати. У підсумку жоден «учитель» не зупинив досліду, не дійшовши до 300 вольт, більше того – 65% досліджуваних били струмом «учня» максимально можливим розрядом у цьому експерименті – 450 вольт.

Цікавою є попередня оцінка сорока психіатрами дій людей, які брали участь у досліді. Отож, вони передбачали, що більшість людей зупиниться на позначці 150 вольт, менше ніж 4% дійде до 300 вольт і лише в 0,1% так званих «учителів» виявляться відхилення від норми в бік садистичних рис особистості, тобто вони можуть дійти до максимальних 450 вольт³⁸.

Як можемо висновувати з результатів цих досліджень, психологічні особливості індивідів не відіграють значної ролі у випадках масових воєнних злочинів. Часто до них люди вдаються не тому, що є психічними чи моральними потворами, а тому, що звикши відкриватись владі, не знаходять в собі сили протистояти злочинним наказам. У цій ситуації дуже важливо, щоб влада поділяла справжні моральні цінності, однією з рис їх справжності і буде те, що вони ніколи не стараються знівелювати людську особистість, її трансцендентно-персональний вимір, вони завжди залишають особистість вільною, щобільше, вони завжди спонукають людину вибирати такий шлях поведінки, який, з одного боку, був би скерований на розкриття її онтологічно-аксіологічного потенціалу, а з іншого – усе це відбувалось би в руслі користі та розвитку спільноти загалом. Іншими словами, від такого підходу вирає і соціум, і окремих індивід.

Треба зауважити, що відносини між церквою і державою завжди стають драматичними при переході влади до тоталіта-

³⁸ Герриг Р. Психология и жизнь / Р. Герриг, Ф. Зимбарло. – СПб.: Питер, 2004. – С. 929.

рної форми правління. Зрештою, драматизм таких відносин спостерігається не лише у випадку із церквою, але і в сукупності інших відносин тоталітарної держави та низки інших соціальних інституцій, окремих громадян чи навіть просто ідей. Цікавим у цьому аспекті може бути дослідження історії взаємовідносин між Російською Православною Церквою та урядом Радянського Союзу. Митрополит Калліст Уер поділив історію їх співбуття на п'ять періодів: 1) 1917–1925 рр., коли патріарх Тихон робить усе від нього залежне в боротьбі за збереження свободи для церкви; 2) 1925–1943 рр. – пошук митрополитом Сергієм *modus vivendi*; 3) 1943 р. – ініціатива Сталіна щодо відродження церковного життя, спричинене Другою світовою війною, що тривало аж до 1959 р.; 4) період правління Хрущова, за якого в усіх сферах спостерігалася лібералізація, а щодо положення церкви, то простежувалося зменшення її прав та переслідування вірних, доходило навіть до застосування сфабрикованих кримінальних справ; 5) 1964–1988 рр. – виникнення та приборкання дисидентського руху, саме в цей період, у 1976 р., було засновано Християнський комітет захисту прав віруючих, до функцій якого входило надавати допомогу не тільки православним, а й неправославним вірянам. Комітет тісно співпрацював із Гельсінкською правозахисною групою³⁹.

Якщо аналізувати динаміку взаємовідносин між інституціями церкви та держави, то можна відзначити декілька закономірних моментів. По-перше, на початках Церква в гострій формі старається протистояти атеїстичній державі, Так, Московський патріарх Тихон у лютому 1918 р. піддав анафемі безбожних правителів, які були тоді при владі. До речі, цю анафему було підтверджено на Всеросійському соборі, який проходив тоді в Москві. Окрім того, напередодні першої річниці жовтневого перевороту він не побоявся звернутись із закликом зупинити терор щодо переслідування невинних людей. Згодом тон його послань втратив гостроту першого періоду зіткнення з

³⁹ Калліст (Уер). Православна Церква / митрополит, Калліст (Уер). – К. : Дух і Літера, 2009. – С. 153–162.

атеїстично-тоталітарною владою, проте він не ставав й на сторону політичних противників нової влади, розуміючи, що рано чи пізно це призведе до тупикової ситуації, оскільки мотиви і цілі існування Церкви ніколи не збігатимуться на сто відсотків з програмою та діями будь-якої партії, оскільки покликання Церкви – опікуватись усіма людьми, а не якоюсь, нехай і переважною суспільною групою. До того ж у політичній боротьбі майже завжди можна спостерігати застосування морально неприпустимих учинків – від обману та маніпуляції до політичних репресій, навіть фізичного усунення політичних супротивників. До честі патріарха Тихона, у ті важкі часи він не побоювався написати: «Російська православна церква є неполітичною, і віднині вона не хоче бути церквою ні червоною, ані білою; вона повинна бути Єдиною Соборною Апостольською Церквою, і всі спроби втягнути церкву до політичної боротьби, з якого боку вони не йшли, мають бути відкинуті та засуджені»⁴⁰.

Цікавою була також позиція Католицької Церкви, яка також змушена була давати відповідь не виклик тоталітаризму. Із 1922-го по 1939 р. на чолі Католицької Церкви був папа Пій XI. Його Понтифікат припадає якраз також на одні з найскладніших періодів історії Європи, коли спостерігалось, з одного боку, загострення націоналізмів, а з іншого – поширення комунізму та фашизму, які вели до утворення тоталітарних держав, з усіма відповідними наслідками. Попри те все цю добу заведено називати також новою добою конкордатів. Основні напрямки діяльності цього папи досить вдало розглянув С. Мудрий. Він виділив деякі важливі моменти в діяльності Пія щодо церкви та держави. Відзначено, зокрема, розуміння відмінності між церквою та державою, і водночас усвідомлення обов'язку їхньої співпраці задля блага і громадян держави, і вірян церкви. Місія держави полягає в оберіганні загального добра, що передбачає забезпечення миру та впевненості громадян держави у виконанні своїх прав. Власне оберігати та підтримувати своїх гро-

⁴⁰ Калліст (Уер). Православна Церква / митрополит, Калліст (Уер). – К. : Дух і Літера, 2009. – С. 154.

мадян є головною метою держави, а не ставити себе на їхнє місце, як це можна спостерігати в тоталітарних державах. Також церква як інституція, коріння якої сягає трансцендентно-метафізичної сфери, найперше повинна мати свободу від втручання світської влади, у виконанні її місії навчання та управління спільнотою вірян. Власне тому існує несумісність між католицькою доктриною церкви та тоталітарним підходом до розуміння держави, де відбувається підпорядкування людської особистості інтересам, які, відповідно до тоталітарного підходу, вважаються вищими – чи то ідея народу, чи держави, чи раси. Пій XI встановлює чітку межу між суб'єктивним та об'єктивним тоталітаризмом: під першим розуміє підпорядкування громадян державній владі, а під другим – підпорядкування політичній. Причому в католицькій концепції держави лише перше вважається сумісним з її розумінням держави⁴¹.

Папа Пій XI зайняв виважену позицію і в питанні щодо збройного повстання: обстоював засудження несправедливого збройного повстання проти офіційної влади, а у випадку порушення справедливості та правди з боку влади – право громадян об'єднуватись для захисту своїх прав, можливе навіть активне протистояння тоталітарному режиму.

Цікавим щодо методів самої боротьби проти несправедливої влади може бути приклад життя та діяльності М. К. Ганді. Від його імені 2 березня 1930 р. було передано листа британському віце-королю в Індії, у якому були такі слова: «організованому насильству, до якого вдається британський уряд, ми можемо протиставити хіба організоване ненасильство»⁴². По суті, ця теза і принесла незалежність Індії. Зазначимо, що Ганді в самому ненасильстві розрізняє три рівні: 1) ненасильство сильних, коли причиною його здійснення є внутрішнє переконання, з одного боку, у власній могутності, а з іншого – у любові

⁴¹ Мудрий С. Нарис історії Церкви та конкордати / єпископ Софрон Мудрий. – Івано-Франківськ: Івано-Франків. теолог. академія, 2002. – 150 с.

⁴² Аверенцев С. Деякі проблеми успадкування культурного та віровчительного передання в сучасних умовах / С. Аверенцев // Дух і Літера. – 2003. – №11/12. – С. 48–55.

та повазі до супротивника. У цьому значенні ненасильство є законом життя; 2) ненасильство кволих – це нижчий рівень порівняно з попереднім, по суті, ненасильство тут постає своєрідним технічним засобом задля досягнення конкретної мети і не є вже законом існування людства. Головне, що керує таким видом ненасильства, – це зовнішня необхідність, а не сила внутрішнього переконання. Прикладом такого вияву ненасильства була якраз ситуація в Індії після Першої світової війни, коли вона цілком беззбройною розпочала визвольну боротьбу проти британських колонізаторів; 3) ненасильство боягузів – найнижчий рівень ненасильства. У цьому випадку ненасильство є результатом відсутності мужності та сміливості для здійснення насильницьких дій, до того ж немає усвідомлення суті ненасильства як такого. Досить влучно щодо найвищого виду ненасильства висловився сам М. К. Ганді: «Я не мрійник. Я волів би називатись практичним ідеалістом... Ненасильство є Законом для нас, так само як насильство є законом для тварин. Сила духу дримає у тварин, вони не знають іншого закону окрім фізичної сили. Людська сутність вимагає послуху до вищого закону – духовного закону»⁴³.

Конкретний вияв ненасильного спротиву полягав у поверненні англійських нагород і титулів, бойкот англійських судів, урядових шкіл, офіційних церемоній, виборів, іноземних товарів та цивільна непокора деяким законам. Для прикладу, протестуючи проти закону, який подвоював податок за сіль і забороняв людям з прибережних територій самим видобувати сіль, Ганді організував так званий «соляний марш», який тривав 24 дні. Під час цієї акції протесту Ганді і 78 учнів пройшли 300 кілометрів, щоб на узбережжі океану разом з тисячами людей, які приєдналися до них, здійснити масовий спротив закону: Ганді взяв із берега дрібку солі, яку вільно дарувала природа, яка не була видана з дозволу монополії уряду, а, символічно, була взята вільною людиною на своїй землі. Далі ця символічна подія мала лавиноподібний ефект – конгрес видав посібник для виварювання солі, навіть більше, самі конгресмени вироб-

⁴³ Цит. за: Гальтуг Ю. Політична етика Ганді / Ю. Гальтуг, А. Несс. – Львів : Місіонер, 2001. – 280 с.

ляли сіль на даху конгресу. Та попри це вздовж усього узбережжя люди з морської води самі видобували сіль.

Характерним методом боротьби Ганді за свої права була й відмова від їжі. Такий вчинок, враховуючи величезний авторитет цієї особистості, досягав того, чого не в стані був домогтися навіть цілий уряд із колосальними своїми ресурсами. Наприклад, внаслідок відділення мусульманського Пакистану виникла небезпечна ситуація стосовно меншин, потік мусульман ішов з Індії, водночас із Пакистану втікали індуци. У такій політичній ситуації виникли заворушення в Калькутті, які загрожували втратою життя тисячам людей, здебільшого мусульман. Коли Ганді оголосив безтермінове голодування, навіть до смерті, безчинства зупинились.

Щодо правильного розуміння політичної етики Ганді, важливо зрозуміти його ставлення і до боягузтва, і до застосування насильства. Так, одного разу, коли акція не-співпраці не вдалася, а житла декого з мешканців села були сплюндровані, вони, кинувши все, втекли, залишивши беззахисними своїх жінок і дітей. Коли Ганді пізніше дорікав їм за цей вчинок, вони виправдовували себе принципом ненасильства, чим накликали на себе публічне осудження останнього та вираження ним ідей, які змогли показати чітку ієрархію методів боротьби: «Ненасильство не є сховком для боягузів, воно є набутком сміливих... Ненасильство, однак, передбачає здатність наступати, але вимагає усвідомленого і добровільного вміння гамувати бажання помсти. Помста є завжди кращим засобом, ніж пасивне і безпомічне упокорення. Прощення є ще ліпшим»⁴⁴.

Складні відносини між церквою та державою пояснюються не лише різними цілями та методами цих інституцій, але й не зовсім простою структурою внутрішнього буття церкви. Справді, у ній існують діаметрально протилежні поняття. Наприклад, говоримо, що церква свята, проте як багато в ній недосконалих людей, зауважуємо, що вона старається відірвати

⁴⁴ Цит. за: Гальтуг Ю. Політична етика Ганді / Ю. Гальтуг, А. Несс. – Львів : Місіонер, 2001. – 280 с.

людей від земних прив'язаностей, проте бачимо, наскільки сильно вона заангажована в земне буття. Мабуть, найбільш оптимальною відповіддю буде пояснення Анрі де Любака, яке він дає у своїй промовистій праці «Парадокс и тайна Церкви», використовуючи поняття парадоксу. Оскільки церква є реальністю, яка виходить за межі емпіричного щоденного світу і досягає світу метафізично-аксіологічного, то неможливо використати образ чи порівняння з буденного світу, не піддавши їх спершу деякій корекції та не доповнивши, і навіть у цьому випадку ці порівняння будуть лише наближені до реальності. Більш реалістичну картину дасть діалектичний підхід, який ґрунтується на тому факті, що таємницю церкви не можна збагнути безпосередньо мисленнєвим схопленням, однак вона може привідкрити себе через відображення в нашому розумінні, де вона характеризується діалектичними антитезами, найважливішими з яких є такі: 1) Церква належить одночасно і Богу (*de Trinitate*), і людям (*ex hominibus*); 2) вона є видима і невидима, є церква есхатологічна, вічна і одночасно земна та історична⁴⁵. Важливою діалектичною парною характеристикою церкви є також те, що вона одночасно є єдиною та постає у значній різноманітності, «яка походить водночас із різноманітності Божих дарів і численності тих, що їх приймають. У єдності Божого Народу зібрані різні народи та культури», де «між членами Церкви існує різноманітність дарів, завдань, умов і способів життя»⁴⁶.

Більш глибоке дослідження поняття священності, яке часто вживають як епітет для визначення церкви, показує нам, наскільки глибоко у свідомості суспільства закладені ті вищі принципи, одним із репрезентаторів яких є церква. У цьому сенсі цікавим може бути дослідження В. Токмана⁴⁷. Дослідник слушно зауважує, що проблема, яка стосується поняття свя-

⁴⁵ Любак А. де. Парадокс и тайна Церкви / Анри де Любак. – М. : Христианская Россия, 1967. – С. 31.

⁴⁶ Катехизм Католицької Церкви. – Львів : Місіонер, 2002. – С. 205.

⁴⁷ Токман В. В. Феномен священного: його сутність і світоглядна природа : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / В. В. Токман ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2001. – 16 с.

щенного, не обмежується лише релігійною сферою, а тією чи іншою мірою перетинається і з іншими – гуманітарними й суспільними науками, зокрема соціологією, історією, культурологією, юриспруденцією та етикою. Причина цього криється в тому, що проблема священного майже завжди переплітається з моральною сферою, що призводить до проблеми вибору, відповідно, викликає відповідальність за здійснений вибір, оскільки заторкує онтологічно важливі сутності – сенс життя, буття Бога, сутність добра, краси, істини.

Саме поняття священного охоплює великий діапазон значень. Часто його характеризують як сферу божественного та демонічного або як самі ритуали й обряди, які покликані до відновлення зв'язку людини з Богом та іншими наявними у Всесвіті духовними сутностями. Заразом варто відзначити і зв'язок цього поняття із сутностями аксіологічного виміру. Окрім того, внаслідок загального процесу секуляризації це поняття набуло й метафоричного значення, коли поняття «священне» вживають для вивищення якоїсь сутності з ряду собі подібних. Коли ж його застосовуємо для означення церкви і всього, що з нею пов'язане, то передусім воно є вказівником на трансцендентно-метафізичний світ, світ, до якого належить церква, як інституція, яка репрезентує цінності цього світу.

Поступово, маємо зауважити, у християнстві простежується зміщення філософського акценту від еклезіології в бік антропології, відтак дедалі частіше звучить запитання але «що таке особистість людини?», а не «що треба розуміти під Церквою?». Таку зміну акценту, що характерно для початку третього тисячоліття, К. Уер пояснює низкою причин. По-перше, у нашу добу глобалізації та урбанізації на політичному, економічному й суспільному рівні існує небезпека для людської особистості втратити свою ідентичність в мережі подібних будівель, міжнародних корпорацій та уніфікованих культурно-суспільних цінностей споживацького характеру. По друге, вік високих інформативних технологій змінює спосіб спілкування, де безпосередньому спілкуванню в реальному житті дедалі частіше протистоїть спілкування у віртуальному світі. По-третє, внаслі-

док нових наукових досягнень в галузі генної інженерії не етичному рівні перед суспільством постало чимало нових проблем. До того ж відбувається руйнування інституції шлюбу, і навіть зростання неприйняття традиційної сексуальної моралі. По-четверте, екологічна криза, яка безпосередньо залежить від нашого сприйняття і ставлення не лише до зовнішнього світу, а й до себе як до особистості⁴⁸. Справді, неправильне розуміння ролі нашого людського покликання, яке полягає в тому, щоб берегти та покращувати, а не лише експлуатувати та по-хижацьки споживати, залишаючи після цього хіба що непридатне для існування середовище, з вирубаними лісами, зниклими представниками тваринного та рослинного світу, зрештою, з отруєним повітрям та водою, а також землею, продукти з якої стало небезпечно споживати.

До цих чотирьох пунктів К. Уера, на нашу думку, можна додати ще один, який в чомусь перекликається з екологічним чинником, оскільки в основі обох лежить неправильне розуміння людської особистості, яке своїм корінням сягає відчуженості людини, її зредукованості лише до якихось окремих функцій. Результатом такого спрощеного розуміння людини і є та економічна модель виробництва та споживання, яка щораз більше здобуває перемогу над соціалізмом і пропонується як єдино можлива в нас час. Утім, і ця система є недосконалою, не може бути прийнятою за ідеал, оскільки ґрунтується на помилковій антропології та неправильному розумінні економічної свободи. Для цієї системи характерне заперечення підпорядкування моральним нормам, натомість людська особистість виявляється підпорядкованою економічним цінностям, які протестуються у процесі виробництва.

Отже, замість відчуження, яке спричинене колективізмом при соціалізмі, має місце відчуження, за якого «люди використовують одне одного і прагнуть дедалі витонченішого задоволення своїх індивідуальних та вторинних потреб, нехтуючи основними, автентичними потребами, що мали б регулювати

⁴⁸ Калліст (Уер), митрополит. Православне богослов'я у XXI столітті / Уер Калліст // Дух і Літера. – 2007. – № 17/18. – С. 439–440.

спосіб, яким задовольняються також інші потреби»⁴⁹. У цьому випадку відбувається неправильне сприйняття ієрархії потреб, де на перше місце висуваються нижчі потреби, а вищі часто просто забуваються. Натомість якщо виходити з правильного розуміння людської антропології, з її не редукованого, але комплексного сприйняття, яке передбачає визнання в її структурі трансцендентно-аксіологічного виміру, то в такому разі на першому місці завжди будуть вищі потреби, а всі інші займуть своє місце в ієрархії потреб і також будуть задоволені. Але на відміну від того, коли задовольнялись тільки вони, коли людина була доведена до онтологічної безвиході, у випадку, коли задовольняються передусім потреби трансцендентно-метафізичної частини людської особистості, то замість тупикової ситуації, навпаки, можемо спостерігати розвій перспектив розвитку та реалізації буттєво-особистісного плану кожної неповторної індивідуальності. Адже самотрансцендентність є однією з найважливіших характеристик людської особистості і виражається, за словами Б. Мондін, у тому, що «людині властиво ніколи не бути вдоволеною не тільки тим, що вона думає, чого прагне, що чинить, але навіть собою, і тому вона завжди прагне «здійматись» до ще більшої реалізації самої себе»⁵⁰. У цьому випадку до ідеї Б. Мондін у розумінні самотрансцендентності варто також додати, що процес трансценденції відбувається не лише в буттєвому моменті, а скерований і «в той», інакший, ніж емпіричний, світ – світ вищих цінностей, прийняття лише яких й уможливорює гармонізацію видимого емпірично-буденного потоку буття.

Для правильного розуміння функціонування церкви і, відповідно, її відносин з державою, у сучасному постіндустріальному суспільстві не можемо оминати увагою взаємовідносини церкви та науково-технічного прогресу. Адже завдяки науково-

⁴⁹ Серджо Р. Вчення християнства про ставлення до матеріальних засобів / Р. Серджо, Т. Бернал // Соціальна доктрина Церкви : зб. ст. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 94.

⁵⁰ Цит. за: Баттіста М. Підручники систематичної філософії / Мондін Баттіста ; пер. з італ. Б. Завідняка. – Жовква : Місіонер, 2010. – Т. 3 : (Онтологія і метафізика). – 284 с.

технічному розвитку сформувався новий тип цивілізації, із «посткласичною синергетичною наукою, інформаційною та біогенетичною технологією, постіндустріальною економікою, постмодерною культурою, глобалістичною та плюралістичною соціальноністю»⁵¹, які кидають виклик не лише християнським, але й загальнолюдським цінностям. Даючи відповідь на цей виклик, важливо не впадати у протилежні крайності – буттєво заперечувати всі зміни, існувати так, ніби змін не відбулося, і реагувати на реальність патернами поведінки з минулого століття, або ж інша крайність – усе радо схвалювати і «текти» у плині щораз нових науково-технічних відкриттів, втрачаючи при цьому свою метафізичну ідентичність і, зрештою, своє буття як окремої сутності. У цьому сенсі церква зайняла правильну позицію, усвідомлюючи свою ідентичність та місію, їй таки вдається пристосовуватись до швидкої зміни калейдоскопу ідей та буття, з одного боку, із впевненістю відбираючи для своєї цілі все, що сприяє виконанню її місії, а з іншого – непохитно захищаючи буттєво-важливі, фундаментальні підвалини духовно-душевно-тілесного виживання, розвитку та сенсової реалізації свого існування.

Людська особистість є тією головною одиницею, цеглинкою, завдяки існуванню якої значною мірою має сенс буття і держава, і церква. Обидві існують у деякому соціальному полі. Тому соціальні закономірності функціонування тієї внутрішньої динамічної структури, яка, постійно змінюючись, приводить до нових форм буття соціуму і, відповідно, до нових інтерпретацій структури соціального світу. Цікаву інтерпретацію дає П. Бурдьє⁵². Згідно з ним соціальний світ вміщує різноманітні напівавтономні поля (релігійне, наукове, мистецьке, політичне тощо), спільним для яких є те, що всі вони володіють специфічною логікою сво-

⁵¹ Борозенець Т. А. Сучасні християнські богословські інтерпретації досягнень науково-технічного прогресу : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Т. А. Борозенець ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2003. – 20 с.

⁵² Бурдьє П. Производство веры. Вклад в экономику символических благ / П. Бурдьє // Социальное пространство: теория и практика. – СПб. : Алетейя, 2005. – С. 115–126.

го існування, усім їм властиві такі загальні характеристики, як відносини монополії, конкуренції, існування попиту і пропозиції, вони «формують у акторів віру в речі, які містяться в межах цього поля»⁵³. Заразом лише одне поле – поле влади, або політичне поле, вважається найважливішим. Його важливість підтверджується і тим, що під час аналізу будь-якого поля, чи то мистецького, чи то релігійного, завжди варто починати, на думку Бурдье, з аналізу взаємовідносин конкретного поля з політичним. Щодо позиції агентів у самому полі, то вона безпосередньо залежить від ваги капіталу, володарями якого вони є. Важливість поняття капіталу в житті суспільства було запозичено в Маркса, проте Бурдье значно розширив межі його трактування, відмовившись від протиставлення економічного та неекономічного та прийшовши до ідеї про розширення меж дії економічних практик далеко за економічну сферу, щобільше, він за допомогою економічних практик спробував інтерпретувати всі практики. Отож, він виділив три види капіталу: соціальний, економічний та культурний. Як окрему форму, якої набувають ці види у випадку їх визнання та сприйняття як легітимних він виділив символічний капітал. Під соціальним капіталом розуміють ресурси, фундаментом яких є належність до групи і які володіють мережею інституціоналізованих зв'язків, котрим властиві характеристики обопільного знання і визнання. Формування соціального капіталу відбувається поступово – спочатку утворюються нестійкі зв'язки, які виникли внаслідок випадкових знайомств. Згодом такі знайомства, внаслідок їх підтримки, яка часто вимагає багато зусиль, часу і грошей, перетворюються на зв'язки, якими можна користуватися для своїх цілей. Високий ступінь конвертованості характерний для економічного капіталу, адже він у будь-який момент може бути конвертований у гроші чи набути права на власність. Ще однією важливою його характеристикою є те, що він, фактично, є дверима до інших видів капіталу. Справді, той, хто має гроші,

⁵³ Бурдье П. Производство веры. Вклад в экономику символических благ / П. Бурдье // Социальное пространство: теория и практика. – СПб. : Алетей, 2005. – С. 117.

має більші перспективи для нарощування, скажімо, соціально-го капіталу – йому набагато простіше здобувати нові зв'язки, закріплювати їх та користуватися ними.

Подібні закономірності можна спостерігати і щодо культурного капіталу, який має три форми свого вияву: а) інкорпорований, який формується внаслідок соціалізації в родині та школі, стає сталою диспозицією індивідуума та не може бути конвертований. Він – як смак (в естетичному сенсі) та компетенція (у когнітивному); б) об'єктивований культурний капітал містить знання та культурні блага, де їх виробництво подібне до економічного виробництва і де надбання їх відбувається, використовуючи поняття їхньої вартості, шляхом оплати за навчання; в) інституціоналізований капітал, спричинений тим фактом, що суспільства, які є виробниками культури та її нагромадження, мають також потребу в існуванні закладів освіти, які, з одного боку, займались би репродукцією культурних досягнень, а з іншого – виконували б функцію забезпечення індивідів освітою.

У випадку, коли соціальний, економічний чи культурний капітал стає визнаним та відомим, одержуємо так званий символічний капітал. Для прикладу, і дворянський титул в давнину, і диплом про освіту в наш час є підтвердженням того, що ми володіємо символічною власністю, вони дають нам право отримати прибуток. Символічний капітал сприяє нарощенню символічної влади, яка, за словами Бурдьє, є своєрідним «колом, центр якого є повсюди і ніде», яке ніколи спеціально не ховалося, досягаючи цього іншими способами, потрібно зуміти знайти його там, де воно найменше помітне, де воно зовсім не впізнане...»⁵⁴. Власники, яким належить чималий за вагою символічний капітал, використовують цю можливість для нав'язування своєї системи та шкали цінностей, яка є найбільше сприятливою для власної продукції. Більше того, цей вид капіталу може бути навіть санкціонованим офіційно та юридично закріпленим завдяки офіційному домінуванню. Власне та-

⁵⁴ Бурдьє П. О символической власти / П. Бурдьє // Социология социального пространства. – СПб. : Алетейя, 2007. – С. 88.

ка офіційна номінація і є одним із виявів так званого символічного насильства, цього «м'якого насильства» з боку влади. Для нього характерно те, що часто воно здійснюється нецілеспрямовано, з одного боку, використовуючи культурні механізми, а з іншого – воно протистоїть прямим формам соціального контролю. Система освіти є основним інститутом, завдяки якому і здійснюється це символічне насильство, де влада нав'язує свою символічну систему більшості населення⁵⁵.

Ми погоджуємося з такою структурою функціонування суспільства та розкриття механізмів взаємодії влади, відповідно, й держави з усіма іншими структурами соціуму. Щоправда, вважаємо за потрібне в контексті відносин держави та церкви зробити одне важливе зауваження – все ж таки поняття церкви, її меж, функцій та цілей виходять далеко далі за межі моделі функціонування суспільства. Зрештою, навіть не лише діяльність церкви, але й діяльність, до прикладу, людей мистецтва Бурдье проаналізував з економічного погляду, що, зрештою, спричинило викривлене сприйняття реальності світу, який безпосередньо не пов'язаний із здобуттям економічної чи соціальної вигоди. Найвищою точкою вияву такого підходу, яка виразно виділяє і сильні, і слабкі його сторони, можна вважати такі слова П. Бурдье: «Виклики, кинуті усім видам економізму, полягають якраз у факті, що вони функціонують і можуть практично (а не тільки в уявленнях) функціонувати лише завдяки постійному та колективному витісненню із свідомості «власне «економічного» інтересу та істини практик, яку привідкриває «економічний» аналіз»⁵⁶.

Потрібно віддати належне П. Бурдье за глибину проникнення в економічний складник функціонування світу мистецтва, культури, а частково і релігії. Економічний чинник завжди відіграв, в одних випадках, більшу, в інших – меншу роль. Проте, на

⁵⁵ Соболевська М. Неофункціоналістські та постструктуралістські теорії у сучасній соціології : навч. посібник / М. Соболевська. – К. : Дух і Літера, 2010. – С. 124.

⁵⁶ Бурдье П. Производство веры. Вклад в экономику символических благ / П. Бурдье // Социальное пространство: теория и практика. – СПб. : Алетейя, 2005. – С. 178.

нашу думку, не можна саме у цих сферах змінювати економічну роль цього чинника. І хоча в більшості випадків він наявний, проте важко погодитися, що він є головним у їх функціонуванні. Звичайно, люди, які відмовляються у своїй діяльності від матеріального зиску, часто отримують «соціальний капітал» у вигляді авторитету, впливу та зв'язків, однак чи був цей соціальний вплив кінцевою ціллю їхньої діяльності, яка, з одного боку, була спрямована на досягнення вищого виміру існування буття, а з іншого – на заперечення, протест проти законів капіталістичного світу з його методами експлуатації людського індивіда та зведення його розуміння до зредукованого образу речі, що виробляє та споживає інші речі.

Можна погодитися з Бурдье, що відмова від економічного зиску часто приводить до нагромадження символічного капіталу, який у деякий час може бути конвертований в інший. При цьому варто зауважити, що нагромадження такого символічного капіталу здійснюється само собою, часто без свідомого втручання «суб'єкта» такого нагромадження. Справді, таке нагромадження є просто супроводжувальним ефектом діяльності, а не ціллю. Зрештою, такий символічний капітал, для прикладу, у вигляді авторитету та впливу, який здобувається внаслідок твердої моральної позиції, може ніколи і не бути конвертованим, скажімо, в економічний капітал, оскільки останній не є тією цінністю, яка визнається у трансцендентно-ідеалістичному світі.

Дійсно, важко уявити, щоб, наприклад, людина, яка присвячує своє життя Богу, відмовляючись від світського, робить це з тієї мотивації, щоб мати від цього символічний капітал, у розумінні Бурдье, щоб потім можна було його вільно конвертувати в інші види капіталу. Просто у цьому випадку існує інша система координат, яка визначається іншими цінностями. Як це влучно передають слова з Євангелія: «Шукайте перше царства Божого, та його справедливості, і все те вам додасться»⁵⁷. Власне воно, згідно із законами буття, з його чіткою аксіологічною ієрархією, завжди додається, як таке, що стоїть нижче від

⁵⁷ Новий Завіт. – Рим : УКУ ім. св. Климента папи, 1989. – С. 24.

самого буття індивіда, воно не може бути головним об'єктом пошуків та сенсом життя. Отож без уведення поняття духовності під час опису соціальної картини світи ми будемо приречені на викривлене передавання всієї складності суспільного буття, крайньою межею якої буде надання непомірно великого значення іншим частинам, які впливають на буття соціуму. Тому роль духовності ніколи не можна відкидати чи навіть применшувати. Адже, як влучно зауважує А. Корецька⁵⁸, духовність як здатність до творення культури завжди буде актуальною для будь-якого суспільства в будь-який момент його історичного розвитку, причому акцентування уваги на духовних цінностях завжди сприятиме формуванню духовно творчої гармонійної ментальності.

Підсумовуючи, зазначимо, що історично-соціальна зумовленість державно-церковних відносин є динамічною величиною, залежною від конкретних історичних умов та ментальності соціуму, у межах якого існує церква. Спостереження за державно-церковними відносинами у їхній кореляції до історичного розвитку суспільства засвідчили неперспективність моделі їхньої взаємодії, коли одна із сторін перебирала функції іншої та робила спробу домінувати. Таке траплялось або у випадку сильно розвиненої державної влади, тоді остання в намаганні одержати контроль над усім, потрапляла у сферу, керування у якій не було їй властиве, і застосовуючи суто світський підхід до керування церковними справами, вона, не розуміючи природи церкви, з її домінантним трансцендентним виміром, просто робила спробу використовувати церкву як інституцію для своїх цілей. З іншого боку, у разі значного ослаблення державної влади, церква відчувала обов'язок брати на себе керівничі функції держави, поки держава не ставала у змозі знову виконувати свою місію.

Історія, в ході якої відбуваються своєрідні церковно-державні «експерименти взаємодії», вказує на найбільш оптимальний варіант їхньої взаємодії, чітко розмежовуючи «території їхньої дії». Держава вимушена була визнати неефектив-

⁵⁸ Корецька А. І. Духовність особи в умовах трансформації українського суспільства (історико-теоретичний аспект) / А. І. Корецька // Вища освіта України : теорем. та наук.-метод. часоп. – 2002. – № 4 (6). – С. 108–113.

ність методу тотального контролю над сферою, яка загалом не піддається контролю методами держави, оскільки належить до трансцендентно-аксіологічної сфери, влада якої є вищою і не може бути підконтрольною інституції, яка покликана діяти в зовсім іншій сфері. Окрім того, щодо інституції церкви, то вона також, де тільки можливо, старається державні функції залишити державі, оскільки сама інституція держави також походить із того трансцендентно-метафізичного світу, що й церква. Тому кожна з них має свою місію в бутті.

Заразом, попри окрему роль і функції кожної з них, досить часто поля їх діяльності перетинаються, і саме тоді, коли кожна розуміє свою місію та покликання, вони стають здатними до плідних суспільно-будівничих проєктів. Що стосується соціальної координати, яка детермінує їх процес взаємодії, то тут важливим є антропологічний аспект проблеми. Правильне розуміння людини, її аксіологічного виміру веде до побудови правильної моделі суспільства, яка, своєю чергою, уможливує правильне функціонування і церкви, і держави. Коли ж розуміння людини є викривлене, коли людину позбавляють її метафізичної гідності, у такому разі створюється модель суспільства, яка йде в розріз з аксіологічним порядком і людини, і всього, що є її середовищем існування. У такому викривленому світі ні церква, ні держава не можуть функціонувати на повну силу, відповідно до свого покликання.

1.3. Соціально-філософський аналіз державно-церковних відносин: сучасний стан і методологічні засади дослідження

У питанні дослідження філософсько-соціальних аспектів державно-церковних відносин дуже важливо зрозуміти, з одного боку, онтологічну суть кожної із сторін, те, що робить будь-що у світі тим, чим воно є, а з іншого – ступінь реалізації їхнього сенсу, матеріалізації їхньої буттєво-стрижневої ідеальної структури, іншими словами – відповідності того, що є, тому, що мало би бути. З'ясувавши ці питання, можна досліджувати

явище їх взаємодії, яке саме собою значною мірою детерміноване відповідями на перші поставлені запитання.

Не менш вагоме значення для здійснення соціально-філософського аналізу церковно-державних відносин має класифікація різних моделей їх взаємодії. Оскільки різні типи моделей є своєрідним зовнішнім показником, з одного боку, соціолого-політико-економічних детермінант, а з іншого – показують спосіб вираження, своєрідну матеріалізацію трансцендентно-метафізичних принципів церков, які в ідеалі мали би бути інструментом, репрезентатором трансцендентно-аксіологічного виміру буття в іманентно-історичному його континуумі. Одним із цікавих прикладів класифікації моделей відносин між церквою та державою є класифікація в західноєвропейському культурно-історичному просторі О. Білоуса. Він, зокрема, виділив: 1) унітарну модель, де держава підкоряється церкві; 2) тип відносин, який можна назвати моделлю «двох мечів», згідно з якою існують паритетні взаємовідносини між церквою та державою, як дві автономні та окремі інституції; 3) тринітарна модель відносин, у якій під час функціонального розмежування двох інституцій головний акцент робиться на явищі виборності, де має місце виборність світської влади та феномен собороправності в церковній. Окрім того, було виділено особливий тип, так звану «державну церкву», існування якої супроводжується закріпленням у законодавстві привілейованим становищем у державі якоїсь церковної організації. Прикладом такого типу відносин можна вважати відносини Англійської церкви у Великобританії. Такий тип відносин може зайти настільки далеко, що законодавчо закріплено те, що керівником держави може бути лише індивід, який належить до офіційної церкви. Такий стан речей характерний нині для 22 країн⁵⁹.

Варто вказати і на такий релігійно-політичний феномен функціонування релігійного центру всіх католиків, як місто-держава Ватикан, яку було створено у ХХ ст., а саме – 11 лютого 1929 р. внаслідок підписання Лютеранської угоди між Італією та

⁵⁹ Білоус О. М. Державно-церковні відносини як об'єкт політологічного аналізу: автореф. дис. ... канд. політ. наук: 23.00.02; НАН України, Ін-т політ. і етнонац. дослідж. / О. М. Білоус. – К., 2004. – 20 с.

Святим Престолом. Ватикан (площа 0,44 кв. км та населення – приблизно 1000 осіб) є суб'єктом міжнародного права, внаслідок чого має всі права та обов'язки міжнародного права – приймає і посилає Послів, має дипломатичні зв'язки із 176 державами та суб'єктами міжнародного права, підписує міжнародні договори тощо. Його представники є повноправними учасниками таких урядових організацій: Організація з безпеки та співробітництва в Європі, Міжнародна агенція з атомної енергії, Підготовча комісія з питань загальної заборони ядерних випробувань. Одночасно Керівник уряду держави Ватикан є духовним лідером та Главою Католицької Церкви. Таке подвійне становище Глави Церкви дає певні переваги, які можуть бути використані для гармонізації соціально-релігійного транспланетарного простору. Для прикладу, у час протистояння країн капіталістичного та соціалістичного табору в період холодної війни політичні діячі соціалістичних країн підтримували контакти із представниками держави Ватикан, водночас набагато складніше їм було зустрічатися із представниками Святого Престолу. Або, скажімо, у випадку відвідування Папи, за офіційним запрошенням, тих країн, Його представляли переважно як «Суверена Держави Міста Ватикан, ніж як Видимого Главу Католицької Церкви»⁶⁰.

Попри розділення між церквою та державою, не можна із певністю говорити про відсутність їхніх впливів одна на одну. Для прикладу, коли спостерігається порушення з боку держави фундаментальних метафізично-моральних принципів щодо людської особистості чи суспільної інституції, церква, згідно зі своїм покликанням, не може бути осторонь, тому часто, використовуючи засоби масової інформації, публічно висловлює своє ставлення, розгорнуто відкриваючи шкідливість щодо антропологічної структури окремого індивідуума чи відкриваючи небезпеку щодо існування якогось соціального інституту зокрема або суспільства загалом. Прикладом цього може бути стурбованість церкви процвітанням корупції. Наскільки важливим для церкви є питання корупції як такої свідчить той факт, що в мо-

⁶⁰ Етерович М. Святий Престол і Україна / архієпископ Микола Етерович. – К. : ЧСВВ, 2004. – С. 49.

ральній катехизі, де розкриваються окремі питання християнської моралі, її співвідношення із проблемами суспільства, згадується також і про цю «хворобу», коли внаслідок її прогресування суспільство «поділяється на дві підсистеми: одна з них орієнтується на правові та моральні норми, друга – на власні цілі й засоби для їх досягнення, інші системи цінностей, власні закони»⁶¹.

Явище корупції обернено пропорційне міцності та відповідності своєму покликанню державної влади. Там, де державна влада намагається бути близькою до ідеалу, – рівень корупції є дуже низьким, а коли ж інститут влади є сильно спотворений егоїстичними прагненнями окремих груп людей, – рівень корупції настільки високий, що в крайніх випадках призводить до формування в суспільстві менталітету майже повної анархії та безвладдя в державі. У такому суспільстві усім відомо, що потрібне рішення можна купити в суді, давши хабара, можна досягнути своїх цілей, щоправда, при цьому отримати блага та ресурси, які належать зовсім іншим людям.

Можна сказати, що корупція по своїй суті скерована проти одного з моральних принципів суспільного устрою – принципу спільного блага. Зрештою, саме походження терміна від латинського *corruptio* (псування, занепад) вказує на її дію⁶², яка полягає в руйнуванні самого фундаменту державної влади та моральних принципів існування суспільства. Вона є своєрідним індикатором здоров'я і суспільства загалом, і кожного його члена зокрема. Найстрашніше, що вона формує менталітетну перспективу, у якій виростаючи, люди вважають означений стан речей нормою і, відповідно, «підживлюють» її поступками свого життя, ще далі штовхаючи суспільство у глухий кут його розвитку. Внаслідок такого стану речей влада перестає виконувати свої функції, перетворюючись із тих, хто мав би захищати своїх громадян, на тих, хто починає становити для них загрозу.

А. Бойко виділив низку негативних соціальних наслідків, до яких призводить корупція. І так, простежується порушення механізмів ринку, де у вигравшому становищі опиняється не

⁶¹ Життя у Христі: моральна катехиза. – Львів : УКУ, 2004. – С. 143.

⁶² Там само. – С. 142.

завжди конкурентоздатний підприємець, але той, кому вдалося завдяки хабару одержати ті чи інші переваги над конкурентами. Відтак відбувається, з одного боку, дискредитація самої ідеї ринкової економіки, а з іншого – неминучим є зниження ефективності ринку, що з часом призводить до застою. Як наслідок масштабнішою стає тіньова економіка, зростає економічна злочинність, а отже, зменшується надходження коштів до державної казни від стягнення податків, що, своєю чергою, провокує недовиплату грошей працівникам бюджетної сфери, а також тим, хто соціально найменш захищений (пенсіонери, інваліди чи багатодітні сім'ї). Відбувається також стрімке збільшення майнової нерівності: переважає бідне населення, а невелика група осіб привласнює внаслідок несправедливого перерозподілу державні кошти.

Щодо діяльності правоохоронних органів, то у випадку їхньої корумпованості відбувається посилення організованої економічної злочинності, яка, своєю чергою, використовуючи корпоративно-бюрократичні групи, починає активно впливати на політичну владу⁶³. Такий стан речей веде до найгіршої ситуації, яка може бути в державі, – до зневіри щодо законності та державності як такої, а це робить останню вдалою мішенню для агресії, нехай і економічної, з боку економічно сильніших та морально здоровіших держав. У таких умовах держава у свідомості громадян починається асоціюватись не із тією, яка піклується про їхній добробут, чи то матеріальний, а чи духовний, а хіба з такою, у якій група експлуататорів за державний кошт вирішують свої інтереси, експлуатуючи працю всіх інших. За такого ставлення громадян до своєї держави остання дуже близько підходить до втрати своєї політичної незалежності як окремої суверенної держави. Адже зрозуміло, що в разі агресії з боку іншої держави, більшість збіднілого населення не бачитиме сенсу захищати маєтки своїх експлуататорів, оскільки поняття державності, патріотизму було скомпрометовано такою корумпованою владою. Власне в цьому випадку дуже важливо

⁶³ Бойко А. М. Детермінація економічної злочинності в Україні в умовах переходу до ринкової економіки (теоретико-кримінологічне дослідження): монографія / А. М. Бойко. – Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2008. – С. 285.

застосувати філософсько-метафізичний підхід до цього питання, оскільки маємо справу з типовим прикладом ігнорування метафізично-онтологічних принципів державності як сутності буття. Остання повинна виконувати те, задля чого вона існує. Інакше – вона перестане існувати. І саме до такої невітійної ситуації може призвести корупція в будь-якій державі.

Щодо сучасного стану взаємовідносин між церквою та державою, то важливо розглядати його на правильному тлі, який формує власне культурно-історичний континуум буття конкретної історичної епохи. Безперечно, уваги заслуговує феномен глобалізації, який різною мірою характерний для всіх країн. Причому вплив глобалізації не обмежується впливом на діяльність церкви чи держави – він сягає значно далі, заторкуючи, між іншим, і суто економічну, і суто моральну сфери.

Явище глобалізації економіки ставить сучасну людину перед викликом зміни концептуальних схем сприйняття реальності. Зменшується роль зв'язку між державою, населенням, територією і національним багатством. Держава чи інституція дедалі більше стає залежною від економічної діяльності транспланетарних компаній. Держава часто детермінована їхніми трансакціями та рішеннями, фактично втрачаючи при цьому частини своєї суверенності, причому ринок стає транснаціональною ареною. Як приклад такої вразливості держави можна навести ситуацію в Німеччині 1994 р., коли один з найбагатших європейських промисловців Флік перемістив центр свого ділового життя із Німеччини до Австрії, а все тому, що в останній був менший податковий тиск. Внаслідок цього (оскільки підприємець припинив сплачувати податок) Німеччина недоотримувала сто мільйонів марок щороку⁶⁴.

Ще одним важливим наслідком глобалізації є гіперконкуренція. Конкуренція змінила своє обличчя: якщо раніше підприємство, яке мало в чомусь перевагу над конкурентами, намагалось якомога довше втримувати свою перевагу на ринку, то в час глобалізації акцент уже робиться не на збереженні

⁶⁴ Дзамань С. Глобалізація як специфічна риса постіндустріальної економіки: економічні наслідки та етичні можливості / Стефано Дзамань // Соціальна доктрина Церкви : зб. ст. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 146.

конкретної переваги, а на постійному пошуку нових способів домінування. Яскравим прикладом цього може бути ситуація у світі електроніки та комп'ютерів, де часто спостерігається явище, коли виробник зменшує обсяги випуску «старих моделей», для того щоб збільшити випуск нових, і це при тому, що так звані «старі моделі» є досить вдалими і, як правило, перебувають ще поза конкуренцією. Якщо в умовах звичайної конкуренції ці «старі моделі» підтримували б якомога довше, аж поки не склалась би ситуація втрати їх конкурентоспроможності, то в час гіперконкуренції, сам виробник, будучи свідомим, наскільки швидко розвиваються новітні інформаційні технології, робить перший крок до припинення існування успішної, все ще конкурентоспроможної, але з невеликою перспективою в майбутньому, на користь нової більш перспективної моделі.

Антитезою, або своєрідною зворотною стороною глобалізації є антиглобалізаційний рух, який своїм корінням великою мірою сягає суперечностей глобалістичного руху, що в позитивній перспективі є своєрідними рушіями прогресу, натомість з негативного погляду – викликають напруженість та провокують низку конфліктів, від місцевого сепаратизму до міжнародного тероризму.

О. Мозговий виділив основні причини антиглобалізму, як зворотної сторони явища глобалізації: 1) існування, внаслідок зростання міждержавної та міжрегіональної напруженості, своєрідних цивілізаційних ліній розлому; 2) суперечності всередині самої глобалізації як процесу, а саме її односпрямований, без багатовекторності, характер, який, своєю чергою, призводить до своєрідного авторитаризму; 3) нерівноправність взаємовідносин суб'єктів дії у соціально-економічній, науково-технічній та політичній сферах, о є наслідком нерівномірного розвитку різних країн, з тих чи інших причин; 4) відсутність духовно-раціональних обґрунтувань глобалізаційних процесів, брак напрацьованих позитивних проектів подальшого розвитку людської цивілізації⁶⁵.

⁶⁵ Мозговий О. Л. Глобалізація як вимір сучасності: соціально-філософський аналіз : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / О. Л. Мозговий ; АПН України, Ін-т вищої освіти. – К., 2007. – 20 с.

Отож феномен антиглобалізму ще довгий час супроводжуватиме явище глобалізму, і хоч теоретично він може припинити своє існування за умови уже зрілого розвитку глобалізації як досягнення ідеалу певної уніфікації в більшості сфер життєдіяльності людини, проте такий розвиток подій, внаслідок широкої сфери впливу глобалізації, виглядає, щонайменше, ще не на часі, а то і взагалі є малодосяжний. Політико-економічна, чи науково-технологічна, чи культурно-світоглядна сфери є досить динамічними і перебувають у постійних трансформаціях, а отже, вони відкриті до своєрідної безмежності змін, що, своєю чергою, дещо суперечить принципу уніфікації, який тісно пов'язаний з явищем глобалізації і полягає в тому, що з доступного кола варіантів вибирають найкращий, найефективніший, і тоді стараються всі ці сутності зробити подібними до цього найкращого зразка. Однак внаслідок мінливості буття це найкраще ніколи не буде незмінне, з часом виявляється щось ефективніше, а далі – знову процес уніфікації до цього уже нового зразка, і так по колу.

Деякою мірою такий розвиток подій простежується і на політичному рівні, зокрема це стосується зародження, розвитку та смерті імперій, які в історичному виміру обов'язково проходять ці цикли, залишаючи першість володарювання завжди іншій – молодшій та сильнішій на конкретний історичний момент – імперії. У вимірі культурному, який часто є залежним від політико-економічного виміру, також спостерігається хвилеподібна популярність наприклад якоїсь однієї мови. До прикладу, на початку ХХ ст. такою мовою була французька, у нас час – англійська. Подібні явища характерні для всіх рівнів буття, тому що з великою часткою ймовірності можна твердити, що процес глобалізації у процесі свого існування завжди супроводжуватиметься своєю «темною стороною», а саме – антиглобалістичними настроями та рухами.

Поява світового громадянського суспільства разом із швидким розвитком інформаційних технологій істотно впливають на існування і окремих церков, і суверенних держав. Щодо формування світового громадянського суспільства, то не все

так гладко, як може видатися на перший погляд. З одного боку, сам дух часу вимагає його існування, адже без всепланетарного громадянського суспільства просто неможливо ефективно підтримувати світовий економічний порядок. З іншого боку, виразно постає проблема співвідношення ідеї універсальності прав людини та культурної окремішності й неповторності кожного з народів, що заповнюють цей загальнопланетарний соціокультурний простір. Особливо це відчутно під час аналізу тих чи інших документів, де натрапляємо на покликання на коріння тієї чи іншої релігійно-етичної системи якогось конкретного народу – чи то з мусульманського світу, а чи з християнського або індуїстського.

Постає запитання: як же ставитись представникам конкретного соціокультурного простору до авторитетів, людей, котрі мають інший світогляд? І тут роль транснаціонального громадянського суспільства важко переоцінити. Адже воно несе потенціал застосування нових форм правління, які не були б похідними від економічних інтересів окремих суспільних груп, а були би результатом культурних взаємодій, у результаті яких із кожної культури могло би братись те справжнє, раціональне зерно, яке становило би справжню цінність для будь-якої людини, у будь-якому куточку планети. У цьому випадку погляд, який ґрунтувався б на ідеї різної форми матеріалізації метафізично-аксіологічних цінностей у соціокультурному просторі окремо взятої народності, відкрив би широку перспективу внеску кожної з народностей у загальнопланетарний соціокультурний простір. Так вдалось би мінімізувати (а то й взагалі «зняти») протиставлення глобального і місцевого, модель набула б іншого вигляду – місцеве в перспективі глобального, або глобальне, яке охоплює і суто місцеве, оригінальне і неповторне, і продукти взаємотрансформацій окремих, місцевих культурно-соціо-моральних структур.

Те, що розв'язання економічної проблеми в епоху глобалізації полягає у зверненні уваги на цінності, засвідчує спостереження С. Дзаманьї. Він пише: «Якщо економічна проблема полягає насамперед у виборі між різними цілями, – приміром у виборі між різними економічними інституціями, – допомога техніки, навіть найбільш високого рівня, є умовою необхідною,

але не достатньою. Тут неминучим є звертання до цінностей, бо якщо йдеться про вибір між двома цілями, критерієм цього вибору може бути лише критерій цінності»⁶⁶. Звідси можна зробити кілька висновків.

Так, добробут нації значною мірою залежить від економічних інституцій, які вона спромоглася створити, дещо менше – від наявності чи нестачі якихось ресурсів. Для прикладу, очевидним є факт існування держав з багатими природними ресурсами і водночас, внаслідок неправильного розподілу цих багатств, із бідним населенням. І навпаки – є держави з обмеженою кількістю природних ресурсів, але з високим рівнем добробуту своїх громадян. Усвідомлення цього факту може спричинитися до зміни цих інституцій, коли вони перестають виконувати свої головні функції. Проте ці зміни мусять завжди мати морально-етичне підґрунтя. І хоч саме слово «етика» має декілька значень, – це і звичай, і вдача, і характер, – проте первісне значення, яке походить від давньогрецького *ethos* і трапляється вже в Гомера, означало місце перебування, спільне житло, домівку⁶⁷. Саме таке розуміння етики як спільного житла показує сучасній людині у глобалізованому соціокультурному просторі чіткі орієнтири побудови успішного транспланетарного громадянського суспільства⁶⁸.

Постіндустріальне суспільство, де кількість працюючих у промисловості є вже меншою за кількість зайнятих у наданні послуг, капіталістично-глобалістичне суспільство наскрізь просякнуте комерціалізацією. Сучасна людина внаслідок постійного інформаційного впливу на неї, потрапляє у світ капіталу, де все інше – політика, мистецтво тощо, великою мірою прагне лише до нагромадження капіталу. Ілюстрацією цього

⁶⁶ Дзамань С. Глобалізація як специфічна риса постіндустріальної економіки: економічні наслідки та етичні можливості / Стефано Дзамань // Соціальна доктрина Церкви : зб. ст. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 159.

⁶⁷ Малахов В. А. Етика : курс лекцій : навч. посібник / В. А. Малахов. – К. : Либідь, 2006. – С. 15.

⁶⁸ Дзамань С. Глобалізація як специфічна риса постіндустріальної економіки: економічні наслідки та етичні можливості / Стефано Дзамань // Соціальна доктрина Церкви : зб. ст. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 160.

феномену сучасності можуть бути так звані корпоративні вечірки чи якісь торжества багатих людей, на які за досить високу винагороду запрошують співати зірок естради. У такий спосіб слова пісні, які було написано, щоб передати певний душевний стан, щобільше, часто в них оспівується свобода духа чи інші нематеріальні цінності та ідеали, знецінюються, оскільки вони стають засобом заробляння грошей, тобто перетворюються на грошовий еквівалент. Іншими словами, створюється ситуація, де репрезентатори якихось вищих цінностей у нашому житті внаслідок комерціалізації перстають вказувати на ці цінності і, потрапляючи під вплив капіталістично-споживацького менталітету, починають жити своїм життям, а точніше – стають інструментами для нагромадження капіталу.

На такому тлі загальної гонитви за прибутком досить контрастно звучать ідеї з минулих сторіч про моральні цінності, про моральну свідомість. Ілюстрацією можуть бути слова А. Мушнікова про те, що «людському розуму від природи властиві відомі уявлення про добро і зло, на підставі яких він розрізняє в діях своїх та інших людей спонування добрі і злі, чесні та безчесні, моральні та аморальні»⁶⁹. Власне комерціалізація та глобалізація суспільства становлять небезпеку і для існування держави як автономної інституції, яка покликана захищати інтереси своїх громадян і яка стає щораз більш безсилою перед капіталом транснаціональних компаній, з одного боку, а з іншого – перебуває під значним впливом представників великого капіталу. Подібно й інституції церкви, внаслідок зміни орієнтирів у сприйнятті цінностей життя в бік нагромадження капіталу та споживацького підходу до життя, внаслідок відвернення уваги, головню через засоби масової інформації, від цінностей трансцендентально-метафізичного виміру, внаслідок такої зміни менталітету, дедалі важче стає нагадувати про існування інших цінностей, ніж ті, які повсякчас промовляють до сучасної людини через телебачення, рекламу та інші засоби формування суспільної думки.

⁶⁹ Мушников А. А. О нравственности, праве и общечитии / А. А. Мушников // Рус. философия права : (антология). – СПб. : Алетейя, 1999. – С. 111.

Роль довіри в міжособистісних та міжінституціональних відносинах важко переоцінити. Навіть під час взаємодії індивідів існує не лише психологічний та інтерсуб'єктивний рівні, але й соціологічний. Внаслідок цього довіра перетворюється на інституціоналізовану, яка «має свою власну підтримувану й відтворювану реальність, незалежну від психологічних станів довіри чи недовіри, що їх відчують взаємодіючі особи»⁷⁰. Інституціоналізована довіра властива фактично кожній людській взаємодії, і то не лише у випадку доброзичливо налаштованих партнерів, але навіть коли це ворожі наміри противників. Будь-які відносини взаємодії по своїй суті передбачають елемент довіри або недовіри, якість яких залежатиме від конкретної ситуації. Для прикладу, звичайна ситуація з пішоходами на вулиці: кожен з них, зустрічаючи іншого пішохода, сподівається, що той є психічно адекватний, і не робитиме якихось непередбачуваних, неконтрольованих рухів. Тобто від іншого очікують, що він виконуватиме мінімальні вимоги щодо спільного існування.

Вимоги зростають, до прикладу, у стосунках між подружжям, де вже кожний очікує від партнера не лише адекватної зовнішньої поведінки, але й поваги та любові. Щодо інституціоналізації різних феноменів завдяки взаємовідносинам між подружжям, які мають різний спосіб вияву, влучно зауважив Н. Смельзер: «Полігамні шлюби інституціоналізують «невірність», зовсім не роблячи її справою довіри чи недовіри; моногамні шлюби роблять сексуальну вірність справоб довіри, а невірність часто роблять головною підставою для розірвання шлюбу; вільні шлюби, принаймі в принципі, інституціоналізують заперечення довіри чи недовіри як шлюбних проблем»⁷¹.

Отож, феномен інституціоналізованої довіри створює своєрідний мікросвіт взаємодії. У перспективі державно-церковних відносин це означає, що внаслідок феномену інституціоналізації довіри можна «побудувати» будь-яку модель їх-

⁷⁰ Смельзер Нейл Дж. Проблеми соціології Георг-Зімелівські лекції, 1995 / Нейл Дж. Смельзер ; пер. з англ. В. Дмитрук. – Львів : Кальварія. 2003. – С. 43.

⁷¹ Там само. – С. 45.

ньої взаємодії, акцентуючи довіру чи недовіру щодо тих чи інших аспектів їх існування, проте будь-яка модель, як у наведеному вище прикладі щодо шлюбів, будучи неправильною, з погляду реалізації їхнього сенсу в бутті, не буде ефективною, і призводитиме до онтологічної безвиході. Звідси випливає, що ідея ефективної моделі їх взаємодії має базуватись в інших – трансцендентальн-аксіологічно-метафізичних сферах буття.

Що стосується церкви, то одним з найбільших доказів її правильної реалізації свого внутрішнього сенсу будуть зовнішні вияви, реалізація її внутрішньої суті. Одним з аспектів цього є її піклування в соціальному вимірі своїх вірних. Оскільки цей вимір належить до найвагомійших щодо існування і окремого індивіда, і суспільства загалом, то очевидним є факт, що моральність чи аморальність вчинків індивіда безпосередньо залежить від середовища його народження, зростання, зрештою, існування. Так, для бідних прошарків суспільства характерний і вищий рівень злочинності та інші соціальні вади, зокрема, часто трапляється розпад сім'ї, дискримінація, расизм, безробіття, небезпечні умови життя, соціальна ізоляція та відсутність нормальної системи соціальної підтримки⁷².

Щодо виховання дітей, то стрес, який переживають батьки через важке економічне становище, значно зменшує їх вплив на виховання дітей. Такий стан речей призводить до ще більшого розладу в суспільстві. Слушними у цьому контексті видаються міркування Ф. Науманна, які значною мірою виражають ставлення церкви щодо цього питання: «мислити соціальними категоріями – це означає не показувати зверхньо в позі розважливої чи заможної людини своє розуміння й гарячі співчуття до нужд робітничого стану й до окремої людини. Це означає також не тільки виступати за їхні права. Це означає намагатись їхніми, а не своїми очима дивитись на соціальні умови і з такої позиції заступатись за них»⁷³.

⁷² Бартол К. Психология криминального поведения / К. Бартол. – СПб. : Евронек, 2004. – С. 43.

⁷³ Гессен Й. Сенс життя / Й. Гессен ; пер. з нім. М. Маурітссона. – К. : Пульсари, 2009. – С. 100.

Серед тих, хто спробував дивитись на соціальні умови очима бідних, були соціалісти. Разом з раціональним зерном, що стосується проблеми бідності, вони допустилися багатьох помилок. Соціалізм був зорієнтований на вчення Маркса, який, своєю чергою, розробив теорію соціалістичного руху, з погляду ментальності свого часу, для якого було характерне панування природничого способу мислення. У підсумку всю увагу, що стосується людини, було скеровано лише на одну її сторону – природничо-матеріальну, де зовсім не враховувався аксіологічно-метафізичний її вимір, фактично його замінили вияви економічних чинників.

З плином часу, із зміною парадигми мислення, в історії з'являється феномен, який одержав назву християнського соціалізму. Фундаментальною його ідеєю є переконання в тому, що глибокі сили соціалізму мають релігійний характер, який поки що самі соціалісти до кінця ще не усвідомили. Як висловився П. Тілліх, «релігійний соціалізм – це спроба зрозуміти соціалізм й на основі такого розуміння розвивати його далі»⁷⁴. До того ж не тільки такому соціалізму потрібне християнство, щоб усвідомити своє глибоке коріння, але й самому християнству потрібен соціалізм для того, щоб воно могло успішно виконувати свою місію стосовно всього людства, оскільки наш час змінив акценти сприйняття і церкви як інституції, звернувши її увагу не лише на ідею піклування про окрему душу, але й на відносини на міждержавному рівні заради справедливості у вимірі не тільки релігійному, але й суспільному та економічному. Як зазначає Й. Гессен, воно «має всіляко заступатися за вічні права тих, у кого ці права відібрав сучасний капіталізм, і не повинне уникати боротьби з панівними силами, з капіталізмом і всім, що його підтримує і підпирає»⁷⁵. Цю ідею було розвинуто в так званій «теології визволення».

Сам термін «теологія визволення» вперше вжитий 1971 р. богослов та соціаліст Густаво Гутерес. Він народився 1928 р. в небагатій сім'ї, 1959 р. – здобув ступінь доктора богослов'я в Ліонському університеті та прийняв священство. Відтак ви-

⁷⁴ Гессен Й. Сенс життя / Й. Гессен ; пер. з нім. М. Маурітссона. – К. : Пульсари, 2009. – С. 99.

⁷⁵ Див.: там само. – С. 99.

конував функції священика в бідній парафії в Лімі і одночасно викладав богослов'я та суспільні науки в місцевому католицькому університеті. У 1960-ті – служив капеланом в Перуанському національному союзі студентів-католиків, де й познайомився з революціонерами Камілло Торесом та Че Геварою.

Власне богослов'я визволення було одним із шляхів виходу із важкої ситуації, в якій опинилося знедолене та бідне населення. Справді, цьому виду богослов'я не можна закинути емоційну черствість та нещирість. Воно зуміло побачити простий факт, що богослов'я завжди розвивається під впливом і в контексті соціального середовища. Зрештою, саме пізнання і, відповідно, формування світогляду деякою мірою детерміновані соціумом. Якщо пізнання детерміноване соціальним середовищем, отже, будь-яке знання можна назвати контекстуальним. Що стосується наявних класів суспільства, то і знання панівного класу, і знання того, хто намагається йому протистояти, нерозривно пов'язані із соціальним середовищем їх існування. Визнання важливості останнього є настільки істотним, що із цього робиться висновок про феномен латино-американського богослов'я, де зовсім не прийнято богослов'я Європи чи навіть Північної Америки. Емоційну атмосферу такого існування і велику долю істини в ситуації, що склалась, проглядаємо в словах Гутьєрреса: «Тут віра живе у серцях бідняків. Тут... результат богословських роздумів не служить для тимчасового полегшення їхніх страждань і відмовляється стати частиною правлячого богослов'я. Тут богослови як ніде чітко усвідомлюють різницю своїх учень від пануючого напрямку, консервативного чи прогресивного»⁷⁶.

Учасники богословського діалогу формують тип богослов'я. Якщо північноатлантичне богослов'я було сформоване під впливом запитань, які задають невіруючі жителі країн Заходу, то своєрідність латиноамериканського богослов'я зумовлена питаннями, які задають відкинуті, збідовані, ті, яким експлуатуючий клас відказує в людській гідності. Головне завдання такого богослов'я –

⁷⁶ Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / Стенли Гренц, Роджер Олсон. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – С. 325–326.

показати людям, яких позбавили людської гідності, «що Бог є любов, і ця любов робить нас усіх братами і сестрами»⁷⁷. У цьому вченні наголошується на активній ролі церкви в соціальному житті, вказується, використовуючи історичні приклади та цитати із Святого Письма, на взаємозалежність двох фундаментальних принципів людського життя – спасіння душі та боротьби за справедливість уже тут, на землі, оскільки і один, і другий принцип належать до сутності одного й того самого процесу. Бог не є байдужий до страждань убогих, тому і його послідовники повинні боротися з приниженням та експлуатацією найбідніших. Переконавшись у марних сподіваннях на навернення панівного класу, представники цього напрямку теології (теології визволення) вбачали своє завдання в тому, щоб піднімати свідомість окремих груп, оминаючи шлях реформування сучасних структур, оскільки останні базуються на капіталістичних принципах приватної власності на засоби виробництва, скерованості на збільшення капіталу за будь-яку ціну та інших негативних рисах, які в підсумку і спричинили ситуацію несправедливого розподілу багатства і влади. Ключове питання теології визволення стосується того, як релігійне спасіння співвідноситься з історичним процесом звільнення людини. Щобільше, вирішення цього питання заторкує також тему співвідношення віри і соціальної реальності, а також проблему співвідношення церкви та держави.

Спостерігаючи за сучасним станом суспільства, Г. Гутьєррес⁷⁸ виділив деякі зміни у способі соціального буття сучасної людини. Так, соціальна свідомість та практика набувають риси зрілості, яка виявляється в тому, що людина дедалі більше усвідомлює себе активним суб'єктом історичних процесів, відчуває в собі силу обстоювати тверду позицію щодо несправедливості навколо неї. Сучасна соціально зріла особистість дедалі більше старається впливати на наявні соціальні структури та

⁷⁷ Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / Стенли Гренц, Роджер Олсон. – Черкасы : Коллоквиум, 2011. – С. 326.

⁷⁸ Гутьєррес Г. О теологии освобождения [Электронный ресурс] / Густаво Гутьєррес. – Режим доступа : <http://www.poistine.com/retrospective/gustavo-gutierrez-o-teologii-osvobozhdeniya>.

прагне брати участь у політичному управлінні в суспільстві. Те, що сучасна людина є повністю політизована, є ще однією характеристикою зміни її соціального існування. Наш час характеризується тим, що політика вже не є справою лише вільних від інших занять людей. Це побудова політичного суспільства, де індивіди змогли б реалізувати ідею солідарного, ґрунтованого на принципі справедливості, співжиття, ця ідея гармонійного збалансованого суспільства починає заповнювати свідомість майже кожної людини. Зрештою, будь-яка подія середньостатистичної особистості відбувається на тлі політичної ситуації в країні. Політичне життя невидимо присутнє майже в кожній сфері буття людини. Власне в такому контексті і виникає людина як вільний й одночасно відповідальний індивід, який відчуває й усвідомлює себе активним суб'єктом історії. Разом із такою сполітизованістю спостерігається також щораз більший вияв радикалізму соціальної практики. Зріла політична та соціальна свідомість сучасного індивіда спричиняється до того, що останній усе свідоміше починає сприймати економічний та соціальний детермінізм свого існування і, розуміючи його причини, дедалі більше прагне впливати на них. Глибше розуміння причин приводить до думки про неможливість змінити суспільство реформаторським шляхом, оскільки останній не може докорінно змінити систему несправедливості та експлуатації. Цей радикалізм особливо характерний для країн третього світу. У випадку слабкості та недовіри шляху реформ, більш дієвим виглядає шлях соціальної революції, який прагне замінити наявний стану речей якісно іншим станом, за якого в суспільстві припинилась би експлуатація одних країн іншими, між країнами, чи одних людей іншими, інакше кажучи – припинилась би несправедливість і на землі запанувала б правда.

Докладніше розглянути світогляд представників теології визволення вельми важливо для ширшого розуміння контексту, на тлі якого відбуваються взаємовпливи церкви і держави. Специфіка цього типу світогляду полягає в тому, що її представники, з одного боку, вороже налаштовані до офіційної політичної влади у країні, розглядаючи останню як зняряддя экс-

плуатації або з боку олігархів, або напіввоєнними диктатурами решти, збіднілої частини населення. З іншого боку, вони звинувачують офіційну католицьку церкву в пасивній підтримці, у бездіяльності, а все через соціально несправедливе становище у цих бідних країнах, оскільки представники того експлуатуючого класу вважають себе також вірними християнами. Цей закид, хоч і має підстави, закорінені в соціально-політичному становищі всередині самих країн, проте цілком не є справедливим, оскільки католицька церква завжди виступає на захист покривджених та упосліджених. Інша річ, що вона не завжди стоїть на стороні тих, які єдиним засобом боротьби за свої права вважають революцію із зброєю в руках. Щодо протистояння і навіть збройного стосовно нелегітимної влади, то в цьому випадку є чітка позиція церкви: якщо накази влади суперечать «вимогам морального порядку, основним правам людини чи євангельському вченню»⁷⁹, то відмова від їх виконання є одночасно і основоположним правом людини, і її обов'язком.

Щодо збройного опору, який має місце у випадках, коли влада постійно порушує основоположні принципи природного права, то соціальна доктрина навіть виділила спеціальні критерії, які дають право на реалізацію збройного опору в ситуації, коли існує гноблення політичною владою, а саме: 1) коли мають місце несумісні, важкі і тривалі порушення основних прав людини; 2) коли всі м'якші засоби уже вичерпано; 3) якщо цей збройний спротив не призведе до ще гіршого соціально-політичного становища; 4) якщо є реальне обґрунтування досягнення успіху в боротьбі; 5) якщо кращі вирішення неможливо передбачити раціонально⁸⁰. Отож, збройне повстання є вже крайнім засобом боротьби, адже застосування зброї завжди приносить багато лиха. Церква стоїть на позиції віддавання переваги пасивному опору, який полягає в тому, що громадяни не підпорядковуються злочинним законам, але діють усупереч законам держави, які по

⁷⁹ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 246.

⁸⁰ Там само. – С. 246–248.

своїй суті є протиправними. У такому випадку, зайнявши принципову позицію, особа наражається на реальні небезпеки щодо свого здоров'я і життя. Цей вид опору буде успішним лише в разі його використання значною кількістю населення.

Щодо активного опору, то католицький мислитель Й. Гьофнером виокремив дві його форми. Перша – це відкритий громадянський протест. Прикладом застосування його може бути вчинок німецьких єпископів, які в жовтні 1943 р. видали душпастирське послання, де, покликаючись на Десять Божих Заповідей, висловили докір панівній владі. У такий небезпечний час вони виявили сміливість прямо дорікнути злочинній владі: «Жодна земна влада не має права святотатствувати, нищачи і калічачи життя невинних людей... Умертвіння невинних само по собі є неприйнятним, навіть якщо воно нібито служить інтересам спільного блага. Мається на увазі позбавлення життя невинних і беззахисних божевільних та психічнохворих, невиліковно хворих і смертельно поранених... невинних заручників та беззбройних військовополонених, в'язнів, людей іншої раси та походження⁸¹». Люди, які в такій драматичній ситуації висловлювали такі слова, створювали велику ймовірність ситуації самим опинитися на місці тих, кого захищали. Тому така форма активного протесту, хоч і менш ризикована порівняно з другою формою, а саме усуненням злочинного уряду, та все одно несе в собі значні ризики для того, хто спробує її використати в політичній боротьбі. Оскільки спільне благо є найвищою нормою і для держави, і для уряду, водночас воно є моральною і правовою категорією, тому коли внаслідок злочинної дії уряду існує небезпека проти спільного блага, тоді не той, хто хоче скинути такий уряд, є бунтівником, а згідно з Т. Аквінським – сам такий тиранічний уряд є бунтівником проти спільного блага⁸². Зрештою, навіть скинення тиранічного уряду не гарантує того, що на його місце прийде уряд, який буде захисником спільного блага. Навіть якщо він і буде зовнішньо демократичним, часто за обгорткою демократії є захований подібний,

⁸¹ Гьофнер Йозеф, Кардинал. Християнське суспільне вчення / Кардинал, Йозеф Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – С. 256.

⁸² Там само. – С. 257.

тільки завуальований експлуататорський уряд, де існує формальне визнання прав та свободи людини, а реальне суспільно-економічне становище населення все одно залишається критичним.

Річ у тому, що у справжньому демократичному суспільстві постулати свободи мають бути поєднані з постулатами етичної відповідальності, керування в ньому повинно здійснюватись у тісному зв'язку із чесністю, пошаною прав людини, справедливістю. У вченні церкви були навіть виділені спеціальні вимоги до демократії. Так, концепція демократії повинна опиратись би на інтегральну концепцію людської особистості та моральні норми, як стійкий фундамент мирного і справедливого буття людських індивідів. Заразом демократія як така повинна бути не метою, а засобом. Також позитивний державний закон не повинен суперечити природному праву та спиратись на Божий закон⁸³. В економічному вимірі простежується антагонізм у сприйнятті реальності. Так, якщо в логіці ринку людину сприймають й оцінюють лише за її продуктивність та споживання, то у світоглядній позиції демократії – в основі людських взаємин лежить принцип онтологічної рівності кожної людини. У такій ситуації все більше стає зрозумілою важливість будування суспільства на морально-етичних принципах, фундамент яких єдиний, який може об'єднати соціум, що зазнає різновекторного формуючого впливу, в єдине гармонізоване суспільство.

Аналіз теології визволення засвідчує деяку її філософсько-метафізичну недосконалість і навіть нездатність до інших форм взаємодії з державою, окрім того, щоб із зброєю в руках скинути експлуататорський уряд, побудувати на його місці інший тип правління, за якого панували би справедливість і процвітання. С. Гренц та Р. Олсон⁸⁴ досить вдало розставили головні акценти теології визволення, які, зрештою, і роблять її такою, якою вона є, власне ці ідеї і лежать у фундаменті соціорелігійної позиції її представників. Найперше, що характерне для країн Латинської Америки, – це бідність, причому латиноамериканська бідність

⁸³ Життя у Христі: моральна катехиза. – Львів : УКУ, 2004. – С. 146–147.

⁸⁴ Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / Стенли Гренц, Роджер Олсон. – Черкасы : Коллоквиум, 2011. – 520 с

відрізняється як північноамериканської і європейської. Основне населення латиноамериканських країн живе на територіях, які, з одного боку, економічно залежні від більш розвинених капіталістичних країн та транснаціональних корпорацій, а з іншого – всередні і так уже бідної країни, рештки ресурсів піддаються несправедливому розподілу, внаслідок чого лєвова частка національного багатства дістається малій групі олігархів, а решта населення перебуває на межі виживання. На такому соціально-політичному тлі саме релігійне життя, його ідеологія та практична реалізація перебувають під значним впливом масштабності та глибини бідності. Такий вражаючий стан бідності приводить до зміщення акцентів у богослов'ї на, з одного боку, іманентність, або акцент на присутність і діяльність Бога в конкретній історичній ситуації соціальної несправедливості, а з іншого – акцентується на здійсненні практичної реалізації досягнення справедливості і гармонії в соціально-політичному житті вже тут і тепер. Богослов'я в цьому випадку виступає як критична переоцінка християнської практики у світлі Божого Слова. Влучно передає суть цієї сторони теології визволення М. Боніно, коли каже, що богослов'я «не є спробою правильного пояснення ознак та дій Бога», а радше є спробою «знайти практичне вираження віри та діяльності, яка задумана та реалізована в послусі Богу.

Як і філософія, за відомим висловом Маркса, богослов'я повинно залишити спроби пояснити світ і почати преобразжати його»⁸⁵. І тут знову йдеться про перетворення світу, причому надмірну увагу приділено конкретному життю, без надання потрібної ваги трансцендентним ознакам Бога, та визнання вторинності теорій, виставляючи на перше місце практику. Але чи може бути успішною практика сама собою, без огляду на теорію, яка своїм корінням сягає трансцендентно-метафізичної сфери буття? На нашу думку, такий підхід спричинений, з одного боку, контрастом між багатими і бідними, ступенем збіднення населення. З іншого боку, така позиція, будучи скерована лише на практику, нехтуючи теоретичні підстави вчення,

⁸⁵ Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / Стенли Гренц, Роджер Олсон. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – С. 332.

має свою причину також і в факті застосування марксистського підходу до аналізу соціологічно-економічної дійсності. Власне це підхід, який не потребує пояснення функціонування суспільства, а для пояснення походження феномену бідності не вимагає звертатись до метафізичних принципів загалом та факту існування Бога зокрема. Відповідно, такий підхід, за якого трансцендентна реальність деякою мірою похідна від іманентної дійсності, коли не надається відповідної ваги трансцендентно-аксіологічному виміру буття, ризикує повторити долю уже щонайменше одного експерименту з історії людства, а саме – Жовтневої революції 1917 р. в Росії. Тоді також мали наміри докорінно зруйнувати старий світ і на його місці побудувати новий, справедливий та гармонійний. Проте, не взявши за основу принципів трансцендентно-аксіологічного виміру, революціонери прийшли до утворення тоталітарного суспільства з набагато гіршим суспільно-політичним станом у країні: тотальні репресії, штучний голод, антилюдська у своїй суті ідеологія, яка в багатьох випадках йшла проти природного права буття людини та Всесвіту. Адже без трансцендентної перспективи суспільно-політичні відносини опиняються в замкнутому просторі, стараючись вирішити завдання, які просто не мають вирішення за такого підходу. Адже сам термін «трансцендентальний» походить від латин. *transcendens* – той що переступає, виходить за межі⁸⁶, і вперше виник у схоластичному богослов'ї, де ним позначали такі аспекти існування, які виходили поза межі емпіричного Буття і характеризували універсальні та вищі предмети метафізичної реальності.

Поняття трансцендентності супроводжується, з одного боку, гносеологічним феноменом, який, за висловленням В. Мельника, виражається в тому, що пізнаючий суб'єкт «не може вийти за межі мислення, залишаючись у тих же рамках дискурсивного мислення»⁸⁷, де цю межу можна представити

⁸⁶ Философский энциклопедический словарь / редкол.: С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичёв и др. – М.: Сов. энцикл., 1989. – С. 665.

⁸⁷ Мельник В. В. Історико-філософська інтерпретація ідеї трансцендентного: методологічні підходи та експлікації: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.05 / В. В. Мельник; Дніпропетр. нац. ун-т. – Дніпропетровськ, 2006. – 18 с.

«як образ горизонту, що неухильно віддаляється з кожною спробою наближення до нього». З іншого боку, трансцендентне не зводиться лише до гносеологічного виміру, воно майже завжди має стосунок до світу іманентного, звідси виринає ще один аспект його існування, а саме – праксеологічний, який полягає у здійсненні реальних змін в іманентному світі, які внаслідок того, що мають своє коріння у світі трансцендентному, завжди супроводжуються, з одного боку, гармонійним поєднанням часто антагоністичних у світі іманентному елементів, з іншого боку, така інтервенція, в доброму значенні цього слова, у світ іманентний завжди несе в собі перспективу подальшого розвитку на шляху вдосконалення, зовсім оминаючи, завдяки властивій їй якійсь вищій мудрості, метафізично-безвихідні стани. Зрештою, часто при ретельному застосуванні суто земних засобів вдається віднаходити онтологічно правильні рішення. Але при цьому спостерігається цікава закономірність, яку зауважив А. Назаретян: «досягнувши деякого оптимального обсягу інформації, яка викоритовується у процесі вироблення рішення... грамотні прагматичні оцінки зникають із моральнісними (в оригіналі – «с нравственными»). – В. Б.»⁸⁸.

«Вказівники» щодо розв'язання проблеми співдії церкви та держави для досягнення сприятливого соціально-економічного стану суспільства повинні обов'язково охоплювати ідеї та цінності треансцендентально-метафізичного виміру буття. І хоч ідея теократичного типу держави у класичному розумінні цього слова не є зараз популярною серед політичної еліти, проте, абстрагуючись від релігії і визнаючи її одним з виявів принципів метафізично-аксіологічного виміру буття, вважаємо слушною думку В. Соловйова⁸⁹ щодо теократичної ідеї функціонування суспільства. Вона базується на факті аксіологічної ієрархій сутностей буття, де світські справи повинні би бути підпо-

⁸⁸ Назаретян А. П. Интеллект во Вселенной: истоки становление, перспективы: очерки междисциплинарной теории прогресса / А. П. Назаретян. – М. : Недра, 1991. – С. 133.

⁸⁹ Соловйов В. С. Про Вселенську церкву / В. С. Соловйов. – К. : Ясон-К., 2000. – 558 с.

рядковані справам духовним, оскільки останні в ієрархії цінностей стоять вище, ніж перші. Однак у цьому випадку проглядається чітка межа між вищим авторитетом у справі та матеріальним її забезпеченням.

Справді, на прикладі буття людини можна спостерігати, що фізичне її існування повинно, в умовах нормального перебігу життя, підпорядковуватись розумній волі людини, проте це не означає, що сама воля мала би безпосередньо продукувати різні процеси фізіології. Подібно мало би бути і в ідеальній теократичній державі, де хоч духовна влада і заслуговувала би більше пошани і мала би більший пріоритет, ніж світська влада, через онтологічну вищість духовно-трансцендентних сутностей над матеріально-іманентними, проте перша ніколи б із власної волі не брала на себе функцій держави, хіба що надзвичайних випадках, скажімо, повної фізичної відсутності влади як такої з тих чи інших причин. Власне В. Соловйов дуже вдало кристалізував ідею про ідеальне поєднання церкви та держави в теократичному суспільстві, де «світська політика повинна бути підпорядкована церковній, але ж ніяк не через уподібнення Церкви державі, а навпаки, через повільне уподібнення держави Церкви. Світська діяльність повинна пересотворюватись за образом Церкви, а не цей образ опускатись до рівня світської дійсності... Церква повинна приваблювати, притягати до себе всі світські сили, а не втягатися в їхню сліпу і неморальну боротьбу»⁹⁰. Іншими словами, не духовні керівники повинні у своїй поведінці наближатись до керівників світських, а, власне, останні повинні підніматись у моральній сфері і рівнятися на перших.

Про важливість врахування філософсько-метафізичного виміру у вивченні не лише соціуму, але й окремого індивіда, як найпростішої клітинки останнього, свідчить практика використання бесід філософського характеру для терапевтичних практик сучасної людини. Відомо, що філософія упродовж довгого часу вважалась академічною дисципліною, знання якої рідко застосовували в реальному житті. Утім, беззаперечним

⁹⁰ Соловйов В. С. Про Вселенську церкву / В. С. Соловйов. – К.: Ясон-К., 2000. – С. 155–156.

фактом є те, що ті, хто щодень надавав психологічну допомогу людям – були то психологи чи психіатри, – як правило, з одного боку, не виходили за межі емпіричного світу, а з іншого – не мали філософської освіти. Так постала реальна проблема допомоги людині, використовуючи вимір не лише емпірично-психологічний, але й філософсько-метафізичний.

Практику філософського консультування започаткував своєю діяльністю німецький філософ Г. Ахенбах, який 1981 р. запровадив її у своєму офісі, в оточеному лісами Бергіш-Гладбаху, недалеко від Кельна. Для всіх охочих наслідувати його він залишив своєрідні орієнтири, серед яких можна виділити чотири основні: 1) щире спілкування між тим, хто здійснює філософське консультування, та відвідувачем, в основі якого лежить метод із символічною назвою «поза методами»; 2) важливість діалогу, оскільки останній є джерелом життєдайної сили, яка вириває із глибин буття; 3) «auslegen», або пошук понять, під час якого філософський консультант заглиблюється у проблеми того, хто прийшов до нього по допомогу, причому він не старається нав'язати свій світогляд та розуміння проблеми, він намагається лише відкрити нові горизонти, показати нову перспективу, у якій той, хто звернувся з проблемою, зможе сам розв'язати її; 4) застосування інноваційного компонента діалогу, елемента здивування у практиці філософії, аби уникнути стандартних розв'язків, які можуть закривати шляхи для успішного вирішення конкретного проблемного питання⁹¹.

Філософське консультування в жодному разі не можна вважати відгалуженням від психотерапії, для практикування якої потрібна медична освіта та відповідна ліцензія. Під час філософського консультування відбувається діалог між консультантом і тим, хто, маючи ті чи інші проблеми, усвідомлює важливість філософської перспективи як орієнтир для вирішення життєвих перипетій. У цьому виді практики важливим є наставлення самої людини, яка шукає вирішення, потребує досвіду

⁹¹ Шустер Ш. Філософські практики як альтернативні шляхи до благополуччя / Шломіт Шустер // Гуманістична психологія : антологія : в 3 т. : навч. посібник. – К. : Пульсари, 2005. – Т. 2 : (Психологія і духовність). – С. 242.

зустрічі із трансцендентним у своєму житті, для того щоб мати змогу довіряти йому. Цікавим варіантом реалізації ідеї філософського консультування є діяльність уже близько сорока років добродійної британської організації «Самаритяни», де телефонна лінія невідкладної філософської допомоги готова прийняти дзвінки від людей будь-якого віку. Людям, які телефонують, пропонують дружбу (*philo*), ідею практичного застосування якої в сучасних підручниках із психології чи філософії важко зустріти. Водночас пропонують застосування мудрості (*sophia*). Такий підхід ґрунтується на визнанні в кожній людині її кращої частини, яка часто дремає в коловороті буденного життя, а в критичних ситуаціях пробуджується, відчуваючи свою спорідненість із світом, який виходить за межі видимого, світу трансцендентного, чує в собі сили відрізнити справжнє від вдаваного і впевнено йти за цим справжнім. Можливо, саме тому перше, що пропонують під час такого виду консультування, є просто зустріч із філософом-практиком (консультантом) як із другом, а не як із професіоналом, послуги якого потрібно буде оплатити.

Підсумовуючи, зазначимо, що без застосування соціально-філософського аналізу неможливо цілісно і повно зрозуміти суть державно-церковних відносин. Оскільки динаміка їх співдії розгортається на тлі соціокультурного, політико-економічного і трансцендентно-метафізичного простору, то важливо враховувати ці координати. Вказані три виміри в наш час так чи інакше стоять перед викликом глобалізації, без врахування якої вже неможливо відобразити реальний стан сучасного буття.

Ефективність філософського підходу до аналізу і держави, і церкви визначається тим, що власне філософські категорії, які великою мірою стосуються світу трансцендентно-метафізичного, є дуже вдалим для вивчення відповідного глибинного виміру цих інституцій. Це підтверджують і приклади ефективного застосування цього методу в царині психології. Що стосується соціального складника соціально-філософського аналізу, то він виконує двояку роль: з одного боку, допомагає вивчити іманентну компоненту відносин, а з іншого – є своєрі-

дним контролером, лакмусовим папірцем соціальної температури та ефективності застосування власне філософського підходу. На прикладі теології визволення можна спостерігати ефективність соціального складника в тому сенсі, що суспільство піддається точному оціненню, де не завуальовуються справжні масштаби бідності та глибина соціально-економічно-духовної кризи. Однак у цьому випадку простежується не цілковите усвідомлення ваги філософського компонента соціально-філософського аналізу, підкорення трансцендентного іманентному, як наслідок, на перший план виходить практична діяльність, яка значною мірою використовує релігійні категорії для виправдання своєї діяльності.

Віддаючи належне глибині соціолого-економічного аналізу суспільства з боку теологів визволення, маємо, проте, зауважити, вони не надають першості трансцендентним сутностям над практичними кроками щодо визволення збіднілого населення, і саме цей факт робить їх подібними більше до революціонерів з гуманістичним світоглядом, ніж до ревних вірян своєї церкви. І в такій ситуації найважливіше зберегти рівновагу між філософською та соціологічною складовими частинами соціофілософського аналізу. Інакше ризикуємо опинитись або в ролі просто революціонерів, або на місці теоретиків трансцендентального виміру, який без практичного впливу на іманентний світ перетворюється на набір ідей, які лише зовні нагадуватимуть ідеї трансцендентного виміру, оскільки справжні ідеї трансцендентного виміру завжди дають силу змінювати світ іманентний, наближаючи його до ідеального гармонізованого світу.

Вивчення проблеми державно-церковних відносин є досить неоднозначним. Кожна із цих інституцій є складеною, детермінованою багатьма чинниками та наділена своєю суспільно-формуючою місією. Якщо роль держави полягає у впорядкуванні відносин всередині соціуму та створенні оптимальних умов для реалізації внутрішнього сенсу-покликання кожного її громадянина, то роль церкви – це пробуджувати і підтримувати трансцендентно-метафізичний вимір існування людини.

Гармонійний розвиток суспільства, зміцнення держави відбувається лише в тому випадку, коли кожна з інституцій виконує своє покликання, не перебираючи на себе, без крайньої потреби, функцій іншої.

Аналіз державно-церковних відносин у їхній кореляції до історичного розвитку суспільства засвідчив повну неперспективність моделі їхньої взаємодії, домінування якоїсь із цих двох складових, перейняття не властивих їй функцій. Уроки історії, зокрема існування тоталітарних режимів, засвідчують неефективність побудови моделі успішного суспільства, в основі якої не лежать етично-моральні цінності трансцендентно-метафізичного виміру. Церква не піддається контролю методами держави, оскільки належить до трансцендентно-аксіологічної сфери, влада якої є вищою і не може бути підконтрольною інституції, що покликана діяти в зовсім іншій сфері. Заразом перебрання на себе всіх державних функцій церковними структурами також не є ідеальним станом речей. Роль держави заперечувати не можна. Зрештою, вона, як і церква, походить із того ж трансцендентно-метафізичного виміру. Соціальний вимір взаємодії церкви і держави вимагає посиленої уваги до антропологічної проблематики. Оскільки визнання за останньою її метафізичної цінності є беззаперечною передумовою побудови гармонійного суспільства.

У соціально-філософському аналізі державно-церковних відносин дуже важливо надавати відповідної ваги кожному із складників такого аналізу. У випадку зменшення ваги, чи то філософської, чи соціальної складової частини, одержуємо картину, яка не відображає реального стану речей. Це може призвести, у разі його подальшого розвитку, до стану метафізичного та соціально-політичного «глухого кута». А вихід лежить у переоцінці ваги цих двох складників і, відповідно, у наданні належного їм значення – чи то філософській складовій частині, яка є репрезентатором трансцендентного виміру, чи соціологічній, яка представляє іманентний вимір існування соціуму.

Розділ 2

РЕЛІГІЯ І ДЕРЖАВА В ПОГЛЯДАХ ПРОВІДНИХ ЄВРОПЕЙСЬКИХ ФІЛОСОФІВ

Актуальність теми дослідження задекларованої у другому розділі зумовлена передовсім неабияким значенням антропоцентричних переконань (у розумінні людини як духовно-моральної особистості) у XXI ст. Людина в цьому контексті свободна і здатна здійснювати власний вибір ієрархії цінностей, способу поведінки, проекту реалізації життєвих установок, визначаючи в такий спосіб свою ідентичність. Беручи до уваги вплив теологічної концептуальності на філософсько-методологічну – щодо взаємозв'язку держави та релігії, влади і церкви – видається доцільним з'ясувати джерела походження принаймні держави і влади крізь призму творчості найвидатніших філософів середньовічної філософії, представників обох церковних традицій – східної і західної.

Окрім того, чимало ключових особливостей і догматів християнського вчення не лише кореняться в системі образів Святого Письма, а й виражаються в роздумах і дискусіях християнських мислителів, філософів, передовсім середньовічних, а також отців церкви щодо їх істинності та важливості. Загалом, враховуючи складність, виражену у приматі теології і богослов'я над філософією, що набуло чітких державно-ідеологічних рис, християнська філософія потребує особливої методики дослідження. Попри те, взаємовплив християнського вчення і філософії є не що інше, як найбільш значущий компонент середньовічного світосприйняття і світогляду. Філософсько-антропологічна та світоглядна заангажованість середньовічних філософів є фактичним осердям формування всієї християнської філософії. Представники останньої, будучи вихованими на кращих надбаннях культури, етики та філософської думки античності, помістили людину, з огляду на її онтологічне ставлення до Бога, у центр власної творчості.

2.1. Походження держави та влади від Бога в теологічних концепціях Августина Блаженного і Томи Аквінського

Людина – єдина духовна (моральна) істота у світі, а отже, у сучасному демократичному суспільстві тільки її ставлять у центр антропоцентризму філософської думки XXI ст. Відповідно, вона часто будує світосприйняття згідно з мірою власних цінностей. У цьому сенсі постають актуальними питання про співвідношення релігії та держави під час побудови соціального життя як частини моральної людини загалом та держави – як надбудови соціуму. Адже вплив богословського світогляду на традиційні погляди українців щодо побудови демократичної Української держави, безсумнівно, сприятиме не тільки формування нового погляду на функції держави, але й подальшому вдосконаленню відносин між державою та церквою, підвищенню функціональності релігійного середовища, утвердженню в українському суспільстві миру, злагоди і взаєморозуміння загалом та духовного розвитку особистості зокрема. У цьому аспекті, як зазначає О. Самойленко⁹², спираючись на процес гармонізації відносин між державою та церквою, зокрема у сфері духовної освіти, Україна потребує більш досконалого механізму вирішення введення релігієзнавчого компонента, що сприятиме підвищенню освіченості громадян і більш глибокому осягненню національної культурної традиції державотворення.

Як свідчить історична наука та релігієзнавство, християнство вже від початку здійснення своєї місії істотно впливає на філософські погляди європейської цивілізації, і навіть тепер деякою мірою спричинюється до творення громадянського суспільства. Проте вивчення його морального впливу ще й досі є не цілком усвідомлюваним, з уваги на секуляризаційну інерцію мислення, сформовану під знаком Просвітництва.

⁹² Самойленко О. А. Релігійна освіта в Україні: проблемні питання / О. А. Самойленко // Вісн. Житомир. держ. ун-ту ім. І. Франка. – 2008. – № 37. – С. 203–205.

Світоглядні ідеї та філософсько-антропологічні погляди святих отців християнської церкви на людину, на її соціальне буття є помітним явищем в історії християнської філософії. Адже, як правило, у будь-якому суспільстві від держави вимагається, щоб уповноважені нею органи мали право застосовувати легалізований примус від імені всього суспільства, підкоряючи членів спільноти встановленим державою правилам, навіть якщо вони суперечать переконанням її громадян. Із цією метою використовується державна влада, апарат держави. Легалізація примусу, насилля з боку держави здійснюється відповідно до прийнятого в цьому суспільстві бачення принципів суспільних норм, які встановлює сама ж держава, але які, як передбачається, виражають інтереси всього суспільства, схвалені і легітимізовані ним.

Проблематика побудови справедливого суспільства посідає визначне місце вже в Біблії (особливо в Новому Завіті), творах релігійних теоретиків та апологетів. Із виникненням християнської філософії починаються пошуки адекватних категорій та форм вираження для християнського бачення держави як передумови створення умов для реального існування людини як цілісної духовно-тілесної, вільної, розумної особистості, що є образом та подобою Бога.

Поширення раціоналізму під впливом значного розвитку науки у ХХ ст. і затьмарило середньовічні європейські здобутки антропоцентричної філософії, накинувши на них тінь від так званих «темних віків». Просвітницькі настрої, які поширювали тогочасні інтелектуали та освіта, розглядали середньовіччя, у кращому разі, як прелюдію після античності перед її новим відродженням. Упередженість і зверхність стосувалися також християнства та його світоглядної традиції, що знайшло свій крайній атеїстичний вираз у багатьох філософських теоріях другої половини ХІХ ст. Очевидно, не випадково саме в радикальній марксистській версії громадянське суспільство засуджено на зникнення із життя разом зі свободою і правами людини.

Єдність месіаністичних уявлень світових релігій є виявом спільності загального історичного процесу, у якому вони формувалися, спільності принципів соціального буття, незважаючи

на більшість істотних відмінностей у поясненні соціального життя людини, його циклічного характеру. Виходячи з аналізу⁹³, можна констатувати, що уявлення про механізм оновлення світу в релігійній свідомості має два основні виміри – індивідуально-особистісний та суспільно-політичний.

В усіх основних світових релігіях, таких, як іудаїзм, християнство та іслам, ми знаходимо положення, які виражають і необхідність формування суспільно-політичних чинників (побудови Месією нового суспільства та відкидання старого), і перетворення самої людської особистості на засадах оновленого світу.

Уже через тисячу років після виникнення християнства Західна Європа стала християнським суспільством (*chretiente*), і вплив християнських ідеалів спонукав філософів-богословів до більшої вимогливості у сфері політичного й економічного життя⁹⁴. Проте, як засвідчив історичний процес, лише християнству суджено перетворитися на іманентну духовну форму західного типу людського та громадянського розвитку. Громадянські права людини закріпилися в сучасному світі на рівні конституційних норм, ґрунтуючись на політичному визнанні універсального значення свободи та гідності людини як особи, історично складається процес формування громадянського суспільства в контексті розвитку західної цивілізації на основі християнських традицій.

Як бачимо, європейська цивілізація одержала усвідомлення про вартості свободи і права з двох джерел: античного і християнського. Проте в християнському світосприйнятті сенс свободи набув нової інтерпретації і нового універсального значення. Додержуючись слів Тертуліана «вірую, тому що абсурдно є», і намагаючись пояснити в такий спосіб все раціонально-логічне, християнство передусім поставило питання про достовірність і правильність строго-логічного раціонального витлу-

⁹³ Шелудченко О. Т. Месіанські ідеї монотеїстичних релігій : автореф. дис. ... канд. філос. наук / О. Т. Шелудченко. – К., 2002. – 16 с.

⁹⁴ Лобье П. де. Социальная доктрина Католической Церкви: опыт воплощения христианского идеала / Патрик де Лобье. – Брюссель : [б. и.], 1989. – 254 с.

мачення буття світу. Виведення на передній план розуміння й пояснення світу віри фактично лише легітимізувало сумнів у вичерпності логічного, раціонального, а по суті, детерміністичного (за Аристотелем) і лінійного підходів до значення свободи в житті людини і суспільства.

У контексті християнського світорозуміння, очевидно, вперше відбувається зміщення логіки причинно-наслідкового пояснення до логіки інтерпретації, у якій істотна роль відводиться божественному розуму, диву і чудесній дії, утримуючи при цьому загальносилогістичну систему аргументації.

Нове, християнське бачення природи і сутності держави, її призначення в історичному розвитку соціуму, наведено у філософсько-релігійних трактатах Августина Блаженного. Як теолог, Августин Блаженний в усіх своїх світоглядних дослідженнях керується поняттями церкви; а як філософ – зосереджує свої філософські ідеї навколо принципу самодостовірності самосвідомості. Внаслідок цього подвійного зв'язку з обома цими твердо встановленими початковими пунктами усі питання навколо нього перебувають у постійному русі. Світ думок Августина Блаженного схожий на еліптичну систему, що утворюється рухом, сконцентрованим навкруги двох центрів, а ця внутрішня подвійність часто буває подвійністю суперечності⁹⁵.

Очевидно, що сам Августин поступово віддалявся від філософського центру тяжіння його думки і більше схилявся до церковного; особливо яскраво простежується ця особливість його філософського світобачення в *Retractationes*, де він робить огляд власної мислительської діяльності.

Беззаперечно, визначне місце у створенні єдиного теологічного вчення про будову суспільства та держави посідає ідея Августина Блаженного про «Град Божий», яка дала змогу наповнити духовним змістом світську владу. Осмислення ідеї «граду Божого» Августином спирається не тільки на біблійні уявлення про Небесний Єрусалим, а й на засвоєння філософських ідей пізньоантич-

⁹⁵ Философия Августина [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.filosofium.ru/list.php?c=augustin>.

них шкіл стоїків і неоплатоніків⁹⁶. Саме розроблений античною філософією діалектичний підхід свого часу сприйняв Августин Блаженний і застосував до містичного пояснення історичного процесу як «боротьби двох градусів». У ролі «граду земного» і «граду Божого» в нього виступають два протилежні види людських спільнот, їх відмінність полягає у спрямованості любові.

З учення стоїків найбільш плідно Августин засвоїв його етичний аспект. Роздуми Сенеки, Епіктета і Марка Аврелія про Світовий Розум (Бог), єство людської душі, взаємовідносини душі і тіла, поза сумнівом, віддзеркалені у християнській теософії. Особливо привернули увагу Августина розроблені стоїками уявлення про людину як слабку і покірну долі істоту, про необхідність постійного особистого самовдосконалення, а також вчення про сутність поняття чесноти.

Що стосується неоплатонізму, то його основні концепції було переосмислено у християнській теорії світового розвитку. Це вчення про Єдине, його триєдність та ієрархічність, а також пов'язана з ним ідея створення Космосу в результаті дії духовного початку на матерію; вчення про антагонізм душі і тіла, вчення про космічну душу. Зазначимо, що в теософії Августина була також реалізована ідея неоплатоніків про можливість наближення до Бога (хоча Він і неприступний) шляхом аскези.

У цьому аспекті через запозичене в них же поняття символізму можна дати філософське і теологічне трактування церкви як деякої метафізичної єдності з Богом, християнська ж філософія еволюціонує до кардинального зміщення уваги на людину з погляду її інтерпретації в аспекті існування Бога⁹⁷.

Проголошена свобода благої волі та принцип рівності між людьми з різними відмінностями (щодо їх національності, релігійних і політичних поглядів, багатих і бідних, знедолених і високопоставлених у суспільстві) надають індивідуальному

⁹⁶ Сенека. О благоденнях / Сенека // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М. : Республика, 1995. – С. 14–166.

⁹⁷ Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : монографія / Анатолій Карась. – К. ; Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – С. 29.

життю людей однакової цінності. Людина створена Богом і за Божою подобою, щоб у навколишній світ необхідності, нужди і примусу принести спроможність нового початку, тобто свободу, яка збігається з благою волею. Адже, як сказано у «Євангелії» від св. Луки, народження Ісуса провіщається словами: «Слава Богу на висоті, і на землі спокій, у людях добра воля!» (2, 14).

Важливим є також теологічний момент кардинального зміщення в новому метафізичному баченні світосприйняття і важливості існування людини у світі, адже у християнстві Бог сприймається як жива людина в образі Ісуса Христа. Із прийняттям християнського світогляду сприйняття світу і самого себе набуває для людини опосередкування не абстрактними неживими символами, як-от: природа, спільнота, держава тощо, а потребою персоналізованого ставлення до «Ти», до Бога, який жив серед людей і заради спасіння їхніх душ прийняв муки і воскрес із мертвих. Отже, у християнстві з'являється цілком нова знаково-символічна система розпізнавання людських проблем та інтерпретації життя і суті людини. Зіставлення особистого «Я» з «Ти» Ісуса стало дискурсивною нормою самоусвідомлення людиною самої себе і світу⁹⁸.

Свободу Августин інтерпретує як основу і початок самої людини та джерело блага в суспільстві. Під впливом неоплатонізму він переконується, що зло не може існувати як Божа даність, а є виявом позбавлення блага, яке приходить лише з духовним вибором людини. Моральне зло – це позбавлення волі людини належного від їй стану. Причиною зла є підступність свободи волі. На переконання Августина, кожна істота добра у своїй основі. «Все, що існує, добре, а зло, джерела якого я шукав, – це не субстанція, бо коли б воно було субстанцією, то було б добром... Ти не створив нічого, крім добра...»⁹⁹.

Розглядаючи зло як моральну категорію, його можна визначити як антиблаго, яке в такому розумінні підриває основи

⁹⁸ Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях: монографія / Анатолій Карась. – К. ; Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – С. 30.

⁹⁹ Августин. Сповідь / Августин Блаженний. – К.: Основи, 1996. – С. 118.

буття, руйнує умови та засоби фізичного і духовного життя людини. Мислитель визначає першоосною для морального зла нереалізовану санкцію людської волі, вияви чого можна спостерігати в порушенні порядку та міри, своєцентризм, самоутвердження усупереч усьому і за рахунок цілого. Отож, моральне зло постає як своєцентристське самоутвердження суб'єкта.

Відповідно до тексту Біблії, людина пізнала власні можливості керування свобідною волею з несподіваного відкриття своєї свободи волі, дарованої їй Богом як субстанцією життя. Заразом вона набула змогу здійснювати самостійний, психологічно-індивідуальний пошук блага, вибір між добром і злом. Християнська філософська думка надала світові життєстверджувального настрою і підвела до усвідомлення стану матеріальних речей в аспекті їх ідеального існування, екзистенції. Тепер найважливішим стало життя людини в сенсі досягнення нею блага на підставі особистого самоаналізу та самовдосконалення, августинівської сповіді, здатності ухвалити правильне рішення, узгоджене з моральною і релігійною поведінкою. Такий шлях є шляхом до цілковито особистої відповідальності людини за свій життєвий шлях перед лицем Господа, голос якого чується в дарованій людям свободі благої волі.

Згідно з Божим задумом, людина покликана бажати добра через природу свого серця, проте в її розумі приховані і лихі помисли. Тепер же завдяки Новій звістці людина довідується, що дорога до Бога прокладається винятково її особистими зусиллями чинити вільно, вибираючи на основі лише власної внутрішньої духовної праці. Бо коли людина не виявляє своєї свободи, то фактично поширює зло вже лише тим, що є пасивна, підлегла обставинам світу чи зовнішній марноті, наявній повсякчас.

У цьому розумінні, з дарунку свободи волі має розпочинатися дія, сенс якої – привнесення любові до ближнього або добра у брутальність оточення. Кривда, лихо, жорстокість, наруга існують, фактично, за інерцією зовнішнього світу, не персоналізованого людиною. Бути ж людиною і бути вільною – це одне і те саме. Добро у світі розпочинається зі свободи людини. Там, де свобода не здійснюється, простір залишається не олю-

днем, зітканим з речей та відносин між ними, які невільник духу лише опосередковує своєю присутністю.

У всі часи актуальною є проблема людської свободи як умови здійснення вільного вибору. Її релігійно-філософська інтерпретація має велике значення для формування потенціалу особистості, бо саме вибір є сутнісною характеристикою індивіда, особливістю його активної життєвої позиції. Екзистенційний розгляд під час здійснення свободи, осмислення християнсько-філософських узагальнень між поняттями «свобода», «вибір» і «відповідальність», безумовно, істотно конкретизує уявлення про людську свободу, уточнює її смисл і значення у соціумі. Осмислення проблеми свободи з погляду християнських норм збагачує розуміння філософської думки щодо цієї складової теорії свободи особистості.

Варто зауважити, що свобода, згідно із християнськими традиціями, здійснюється покаанням, прощенням, милосердям і вдячністю, – діями і словами, що приходять на землю лише завдяки свідомому вибору людини між тим, що вона хоче, і тим, що вона може вчинити. Як зауважує Г. Арендт, «що більше хилиться стрілка в бік катастрофи, то несподіванішою і чудеснішою буває дія в умовах свободи; бо автоматично приходять не порятунк, а катастрофа, яка через це й здається невідвратною»¹⁰⁰.

Отже, саме християнство кинуло виклик пріоритетові політичного і колективного здійснення людської свободи. Аскеза, як винятково індивідуальний шлях самовдосконалення, стає умовою сподіваної свободи. Дуже важливим і несподіваним для римського світу стало те, що християнське вчення позбавило імперську владу й соціальність породжуваних ними претензій на божественне походження. Всемогутність імператорів і володарів була назавжди поставлена під сумнів. Людському розумінню відкрилися два типи основ суспільства: церковного і політичного (державного).

Очевидним було й те, що релігійне суспільство могло засновуватися на засадах добровільної громади через фактуаль-

¹⁰⁰ Арендт Г. Між минулим і майбутнім / Г. Арендт. – К. : Дух і Літера, 2002. – С. 180.

ний вияв свободи волі християн. Вірні мають моральне право накладати на можновладців етичні обмеження, стримувати їх від насильства над простим людом, висміювати царські пишноти та язичеське всезнайство.

Християнська інтерпретація свободи виводить її розуміння за межі політичної і державної сфери. Утримання від політичної активності і кар'єри визнається передумовою для набуття правдивої свободи, що є безпосередньою умовою спасіння від гріховності людини. Мабуть, і в цьому розумінні зазначав Г. Сковорода: «Світ ловив мене, але не спіймав».

Досліджувати свободу особистості потрібно як проблему самореалізації індивіда засобами вибору його світоглядної і життєвої позиції в ситуації християнського екзистенційного напруження та суспільної діяльній активності людини, спрямованої на творчість свободи, адекватній критеріям культури, моралі та відповідальності.

Можливість вибору – це наявність вибору у широкій різноманітності мотивів людської діяльності, кожний з яких може бути по-своєму виправданий, залежно від цінностей, пріоритетів, завдань і цілей. Головна небезпека полягає в зіткненні різних «варіантів» правди, різних програм розв'язання проблем, їх інтерпретацій. Часто вільний вибір людини – це здатність до творення свободи, особлива риса зрілої особистості, яка є межею між вмінням користуватися вже наявними дарами свободи і потребою в її здійсненні.

Творча свобода, наголошує П. Елен, «вперше робить людину власно людиною»¹⁰¹. Саме у цьому виявляється духовна сутність людини, її вибір на шляху до саморозвитку і самореалізації особистості. Як наслідок, акт вибору свободи в діяльності людини є результатом взаємодії двох його складників – інтелектуального (ідеального) уявлення про бажану свободу і праксеологічну (практично-діяльнісну) енергію, підпорядковану досягненню мети.

¹⁰¹ Цит. за: Подолянюк Л. А. Свобода особистості як форма її самореалізації (історико-філософський аспект): автореф. дис. ... канд. філос. наук / Л. А. Подолянюк. – К.: Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2002. – С. 11.

Християнська церква вважає, що держава виникає не безпосередньо з волі Божої, а з наслідків гріхопадіння і є необхідним елементом життя в зіпсованому гріхом світі, у якому особистість і суспільство потребують захисту від небезпечних виявів гріха. Отож держава є інститутом, покликаним захищати права та інтереси і окремої особи, і суспільства загалом від гріховних, тобто позазаконних зазіхань на них з будь-чийого боку. Однак історичний досвід свідчить, що дуже часто державна влада не тільки не виконує покладеної на неї функції захищати своїх громадян від гріховних посягань, а й сама стає символом несправедливості, порушуючи права народу.

Християнське світосприйняття стає вирішальним чинником для цілком нового, інакшого, аніж в античності, розуміння свободи. Фактично, ми ототожнюємо свободу зі свободою волі, що не було властиво давньогрецькій філософії. Там свобода мала лише прикладний характер до того, що вважалося субстанційною основою дії, або активності. «Метафізика» Аристотеля зосереджувалася на виявленні сутності, форми чи природи речей.

В історії простежується боротьба між вірою і невірою. У цій боротьбі вирішуються долі людства. Уособлення сил, що борються, – «град Божий» і «град земний». До «граду Божого» належать всі, кому не властива гордіня, хто покірливий, в усьому сподівається на Бога. Принцип життя «граду Божого» – істина, а «граду земного» – людська пихатість. У житейському плані «град Божий» – діюча церква, а «град земний» – світська держава.

В основі «граду земного» лежить боротьба людей за матеріальні блага, за пріоритет корисливих особистих або вузькогрупових інтересів над суспільними. Особливою рисою громадян «граду земного» є любов до себе, доведена «до презирства до Бога».

«Град Божий» – це духовна спільність «божих обранців», праведників, розселених по світу між неправедниками. Члени «граду Божого» за допомогою релігійних общин і церкви поєднані між собою не фізично, а духовно і морально. Їх життя оснoване «на любові до Бога». Представників «граду Божого» відрізняє готовність стійко життєві труднощі, здатність до само-

пожертвування і служіння Богу. «Град Божий», за св. Августином Блаженным, – це умовне, символічне позначення общини праведників, які характеризуються не земним, а божественним настановленням. До неї може долучитися кожний, хто любить Бога сильніше, ніж себе, хто прагне досягти «божественної подяки». Проте за людського життя ці два «гради» невиразні для людини, вони стануть помітними лише після другого пришестя Бога. Адже історичний досвід свідчить, що дуже часто державна влада не тільки не виконує покладеної на неї функції захищати своїх громадян від гріховних посягань, а й сама стає символом несправедливості, порушуючи права народу.

Розглядаючи у праці «Град Божий» суть і призначення держави, св. Августин Блаженный тлумачить її як інструмент примусу і наслідок людської гордині. Саме з причини гріховності людини і, як наслідок, здатності її до зла, держава є необхідним соціальним утворенням.

Бог є джерелом лише добра, зло виникає з вільної волі людини, що прагне до самостійності і не визнає божественних настановлень. Відповідно до боротьби світлих і темних сил всесвітня історія розпадається на два напрями: прихильники Бога на землі, що визнають Його волю, увійшовши до лона церкви, будують «град Божий», а прихильники сатани будують «град людський» – світську, земну державу.

Особливе значення у процесі дослідження природи держави та причин її виникнення у св. Августина Блаженного має природа людини. Людський гріх як спрямованість від Бога розвивається в незнанні Абсолюту, егоїзмі і ненависті до інших людей. Розпад людської природи у сфері душі виявляється у пристрастях як способах спотворення активності людської душі. Складниками пристрасті є чуттєве сприйняття якогось предмета або уявлення його і реакція на цей подразник здібностей афективності, або бажання, або розуму. Християнські мислителі часто вважали, що джерелом пристрастей є егоїзм, який безпосередньо веде до появи пристрастей, що є протиприродними способами реалізації людської душі в земному житті, а людські пиха та гордість властиві розумові егоїста, причому

перша є пошуком людської слави, а друга є жагою до самообожнення поза Богом.

Відхилення розуму від спрямованості до Бога веде до незнання Його, і робить життєво необхідним чуттєве пізнання. Чуттєві речі, які викликають тілесну насолоду, привертають увагу людини. Вона починає любити себе як таку, що тілесно насолоджується. Сенсом її життя стає пошук способів досягнення насолоди та уникнення страждань. Оскільки інші люди часто зазіхають на предмети, які слугують для особистості джерелом насолоди, то в егоїста формується ненависть до ближнього. Незнання є викривленим способом діяльності розуму, самолюбство – здібності бажання, ненависть до ближнього – ефективності¹⁰². Ці первісні людські огріхи є конкретизацією зла як ухилення від спрямованості до Бога і становлять основу гріховного способу існування.

Оскільки людина – істота гріховна, то й реальна держава існує як покарання за первородний гріх – недотримання обіцянки з боку Адама і Єви не торкатися до дерева знань. Тому Августин Блаженний виділяє два види земних держав:

- одна держава як організація насильства стосовно людини; починається від Каїна, який убив свого брата Авеля;
- інші держави беруть початок від Авеля; це держави християнські, у яких влада ґрунтується на турботі про підданих.

Хоча, на думку мислителя, державна влада загалом не надається до втілення людських помислів про справедливість, але вона може стати на шлях покращення своєї соціальної природи завдяки християнізації населення і правителів. Ключову роль у цьому процесі відіграє церковна спільнота і родина. Саме християнська сім'я покликана діяти відповідно до законів *civitas*, маючи на меті солідарне існування разом з усіма людьми.

Справжня ціль держави полягає у:

- служінні церкві, у допомозі «небесному граду» скеровувати світ земний до світу небесного;

¹⁰² Чорноморець Ю. П. Антропологія східної патристики: автореф. дис. ... канд. філос. наук / Ю. П. Чорноморець. – К.: Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ, 2002. – 18 с.

– насильному залученні до християнської церкви, викорінюванню озброєним шляхом ересі. Джерелом зла є вільна воля людей, що вабить їх від єдності до множинності («Єретики гірше за отруйників, вони вороги єдності». «Перш, ніж розуміти, ми повинні вірити»);

– підтриманні соціального порядку.

Августин Блаженний негативно ставився до всякого насильства, але розумів його неминучість у цьому світі. Тому він визнавав і необхідність державної влади, хоча її носіїв схарактеризував як «велику зграю розбійників».

Отож, Августин Блаженний виступав проти абсолютизації держави і засуджував прагнення можновладців до власного обоження. Він також був проти деспотизму влади, наголошуючи на піклувальному характері держави, розуміючи останню як владу, виразники якої здійснюють її над людьми вільними. Завдання такої влади полягає передусім у турботі про благо підвладних (підданих). Саме загальне благо для всіх виправдовує виключне право державної влади вимагати від них підкорення. У такому розумінні влада необхідна як гарант соціального порядку і досягнення загального блага, у якому реалізується благо підвладних. Без такої влади суспільні відносини неможливі, як і саме суспільство. Лише в такому значенні, як необхідної умови існування того, що створене Богом, влада походить від Бога. Та окрема людина як особистість не розчиняється в державі, а навпаки, є її складником, зберігаючи свою автономність та індивідуальність.

Як відомо, поняття соціальної рівності виникає як відповідь на неоднакове соціальне становище людей, належних до різних соціальних класів і груп. Ідею соціальної рівності як принципу організації суспільства в різні історичні епохи розуміли по-різному. Філософія античного світу, починаючи від Платона, намагалася дозволити проблему вибору між рівністю і становими привілеями через формулу «кожному своє»: рівність у рамках кожного стану і нерівність станів між собою.

У християнській філософії середньовічної Європи рівність була релігійною нормою, яка визначалася ставленням

людей до Бога («перед Богом усі рівні») і не має ніякого стосунку до станової нерівності в суспільстві. Усі ці філософсько-етичні погляди на проблему заслуг і винагороди відображали соціально-політичну специфіку станово-кастових суспільств:

- 1) спадковість привілеїв або безправ'я;
- 2) релігійно-юридичний характер суспільної диференціації.

Але вже в соціальних утопіях Відродження і у філософії Просвітництва ідея соціальної рівності набуває світського характеру, ставиться питання про природну рівність людей. Зокрема, у період становлення буржуазного суспільства цю тезу взяли на озброєння прогресивні ідеологи, і феодално-становому світопорядку протиставили ідеї «свободи, рівності і братерства»¹⁰³.

Заразом, виправдовуючи соціальну нерівність, Августин не був прихильником рабства або бідності людей. Він лише вважав, що на землі є явища, які відбуваються не від Бога, а від гріховної природи людини. Рабство не є Божим створінням, воно – явище людське, рабство і бідність, на його думку, треба терпіти і не виступати проти них. Звертаючись до народу, чому він повинен терпіти державу, Августин Блаженний говорив: «Для християнина земне життя із її соціальною несправедливістю не повинне мати абсолютної цінності. Тимчасові страждання служать вправою в терпимості і виправдані життям людської душі у вічності».

На заувагу Дж. Елштайн, у поглядах св. Августина «домашній світ має пов'язаність із світом громадянським»¹⁰⁴. На думку мислителя, родина, сімейні стосунки (приватність) є початком, у якому зароджується частина соціального цілого, зокрема громадянського суспільства. Таке нове трактування природи державного устрою св. Августина суперечило античним переконанням, згідно з якими домашнє господарство фактично вилучалося з громадянської сфери полісу.

Християнин – це громадянин земного міста, покликаний, проте, розрізняти земні справи, пронизані жадобою (*cupiditas*),

¹⁰³ Степанов М. М. История политических и правовых учений / М. М. Степанов. – М. : Юрист, 2003. – 477 с.

¹⁰⁴ Елштайн Дж. Б. Громадський чоловік, приватна жінка. Жінки у соціальної і політичній думці / Б. Джін Елштайн. – К. : Альтернативи, 2002. – С. 78.

завдяки свободі волі від справ духовних, вічних, добродійних, які в «місті» звершуються під знаком милосердя (*caritas*). Правдива солідарність між громадянами міста твориться в церковній громаді, але звершується в невидимій релігійній спільноті. Такий підхід до значення свободи спрямовує розум людини поза одиничну природу чи соціальну зовнішню роль. Людина усвідомлювалася в її унікальності бути собою лише завдяки здійсненню свободи як сутності людського життя, що одержує можливість тільки в контексті солідарності з іншими.

Ставлення церкви до держави, а також відносини між духовною владою і світською – ось що найбільше турбувало св. Августина Блаженного. Августин вважає, що церква і держава повинні взаємодіяти, оскільки як суспільні інституції вони потрібні і корисні одна одній. Церква має потребу в державі, оскільки збереження миру і безпеки найбільше входить до її інтересів як умова розвитку релігійних почуттів. Окрім того, держава дбає про реалізацію земних цілей членів церкви, які є одночасно і підданими держави, без чого церкві значно важче було б здійснювати свою місію, яка полягає в духовному вдосконаленні особистості та спасінні християнської душі.

Утім, маємо зауважити, що як високо Августин не цінував би значення «граду Божого» і ролі церкви в суспільстві, він не був прихильником передачі всієї повноти влади католицькій церкві. Він вперше розглядає церкву і державу як два незалежні і рівноцінні інститути, між якими існує взаємозв'язок. Однак цей взаємозв'язок (взаємозалежність) викликаний не їхньою сутністю, а обставинами їх існування, у яких вони й виконують своє призначення. Як суспільні інститути церква і держава є самодостатні, тобто такі, що можуть досягати своїх основних цілей незалежно одна від одної¹⁰⁵.

На його думку, світська та церковна влада різні, кожна володіє суверенітетом. При цьому церковна влада – вища, тому що духовна сфера вища від світської. На погляд св. Августина Бла-

¹⁰⁵ Майка Ю. Социальное учение католической церкви / Ю. Майка. – Рим ; Люблин : Изд-во Святого креста, 1994. – 480 с.

женного, духовна влада покликана ушляхетнювати владу світську, скеровувати її зусилля на богоугодні справи. Проте ніяких агресивних висновків про пряме підкорення правителів церкви, про право їх зміщувати, тобто, по суті, про наділення церковної ієрархії світською владою, у творчості Августина Блаженного немає. Головне в його філософському вченні – розподіл двох властей.

Отже, під впливом етично-релігійних прагнень метафізичний інтерес під час дослідження природи держави як соціального інституту поступово, майже непомітно, вже й раніше був пересунутий із зовнішнього життя у внутрішнє. Місце фізичних понять уже посіли психічні, як головні чинники світогляду. Августин Блаженний мав лише надати повного і свідомого значення цьому факту, який мав уже місце в системах Орігена і Дамба. І саме така спрямованість дослідження на внутрішній досвід визначає його своєрідну письменницьку манеру. Августин є віртуозом у самоспостереженні і самоаналізі; він досконало володіє мистецтвом описувати душевні стани, і чималого здивування заслуговує його здатність аналізувати ці душевні стани і знаходити найглибші підстави відчуттів і спонукань. Але саме тому він і запозичив майже всі свої переконання, за допомогою яких його метафізика прагне обійняти весь всесвіт, із цього джерела. Так, на противагу грецькій філософії, розпочинається нова фаза розвитку. Щоправда, середні сторіччя, зрозуміло, не далеко пішли по цьому шляху від того, що було намічено Августином, так що повне розкриття цього напрямку треба шукати лише в Новий час.

Щодо історичності процесу розвитку соціуму, Августин увів ідею лінійності історичного часу. Відповідно до його уявлення, час має початок і кінець (від гріхопадіння до Страшного Суду). Августин критикував античну ідею «вічного повернення»¹⁰⁶. Якщо історичний час циклічний, то не може бути і порятунку. У своїй філософії Августин висуває моральну вимогу: проживай кожну мить, як останню. При цьому активно дій, щоб

¹⁰⁶ Философия Блаженного Августина [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.vuzlib.org/beta3/html/1/22917/22941>.

довести свою причетність до «граду Божого». Відтак св. Августин Блаженний наводить періодизацію світової історії:

- 1) від гріхопадіння до Мойсея («діти гніву»),
- 2) від Мойсея до Христа («діти благодаті»),
- 3) від Різдва до Вознесення («плем'я справедливих»),
- 4) від Вознесення до Страшного Суду («спадкоємці вічності і слави»).

У цій періодизації проглядається деяка аналогія з біологічним процесом, що відбувається в організмі, а саме: дитинство – юність – зрілість – старість.

На відміну від св. Августина Блаженного, який подав досить песимістичну інтерпретацію соціальності, міркування св. Томи Аквінського стосуються державних інституцій християнського світу, які існують уже понад тисячу років. У нових умовах він з християнських позицій розвивав низку політико-правових ідей античних авторів, перш за все Аристотеля (про політичну природу людини, про політичну форму правління тощо) і римських юристів (про природноправову справедливість тощо).

Природний закон, згідно з Томою Аквінським, окрім прагнення до самозбереження і продовження роду, пошуків істини й істинного Бога, вимагає також визнання і пошани чесноти людини як розумної істоти, створеної Творцем за своїм образом і подобою. Це подане св. Томою Аквінським положення про чесноту людини (і чесноті людської особи), будучи фундаментальним принципом християнського гуманізму, у політико-правовому сенсі є одним із перших формулювань ідеї невідчужуваного природного права людини. Звідси випливає, що держава і людський (позитивний) закон мають визнавати і поважати чесноту людини. Відповідно, держава як політична форма вираження загального блага покликана, за Томою Аквінським, забезпечити для людей гідні умови життя, тобто умови, відповідні чесноті людини¹⁰⁷.

Використовуючи положення Аристотеля та інших античних мислителів, св. Тома Аквінський наводить відмінність між

¹⁰⁷ Див.: Нерсесянц В. С. Общая теория права и государства / В. С. Нерсесянц. – М. : ИНФРА-М, 1999. – С. 299; История политической и правовых учений : учебник / под ред. В. С. Нерсесянца. – М. : Норма, 2004. – 944 с.

абсолютною монархією і політичною монархією¹⁰⁸. Чесноти політичної монархії він бачить у тому, що ця форма правління якнайкраще виражає вимоги загального блага, пошани чесноти людини і здійснення влади на основі закону, обов'язкового і для самого монарха. До того ж у політичній монархії влада монарха обмежена станово-представницьким органом.

У дусі античних авторів мислитель протиставляє монархію (і абсолютну, і політичну) і тиранію та визнає право народу (за згоди церкви) на насильне скидання тиранічної влади. У цьому праві народу, яке визнає Тома Аквінський (щоправда, з деякими церковно-релігійними застереженнями), на повстання проти тиранії міститься (хоча і в теологічно приглушеній формі) ідея народного суверенітету.

Дотримуючись аристотелівського розуміння держави, св. Тома Аквінський інтерпретує її як соціальність, визначену згідно з добродієністю. У своїй творчості він досліджує концепт громадянського суспільства, коментуючи «Політику» та «Нікомахову етику» Аристотеля. Як зазначає Ф. Коплстон, «опираючись на теорію Аристотеля, св. Тома стверджував, що природним є не лише первісне людське суспільство, але й суспільство організоване, або громадянське»¹⁰⁹. У цьому можна вбачати джерело істотного зміщення його інтерпретації змістовного зв'язку між соціальністю і гріховністю. «Люди потребують державної організації з волі Божої, і громадянське суспільство було б потрібне, навіть коли б людина ніколи не грішила».

Соціальність, або соціальний лад, чи соціальні зв'язки та взаємодії в суспільстві Тома Аквінський інтерпретує як врядування й досягнення благочестя, зумовленого передусім спільними потребами. Наприклад, сім'я чи приватна сфера не мають для здійснення таких потреб власної самодостатності.

¹⁰⁸ Исаев А. В. Перспективы развития социально-политического партнерства органов государственной власти и Русской Православной Церкви: региональный аспект / А. В. Исаев // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 94–98.

¹⁰⁹ Коплстон Ф. Середньовічна філософія / Фредерік Чарльз Коплстон. – К. : Jet-Set, 1997. – С. 137.

Духовний розвиток людини як християнської особистості, згідно з християнськими філософами-мислителями, починається з добродесної практичної діяльності, у якій розум через віру намагається набути смирення і любов, афективність – через любов одержати лагідність, духовну радість, мужність, а здібність бажання – через аскетичне страждання зробити своїми властивостями стриманість та інші добродесності, які очищають душу від пристрастей, повертають пізнавальні здібності людини до їх нормального способу реалізації, і тим самим формують нову сферу досвіду. А все це уможлиблює споглядальне пізнання світу, розуміння основ людського буття, наближує його до божественних енергій, думок та бажань. Таке споглядання робить людську душу віддзеркаленням божественної благодаті. Християнські мислителі вважають, що остаточної довершеності людина досягає в трансценденції до Бога, яка розуміється як екстаз любові¹¹⁰. Результатом єднання з Абсолютом є обожнення особистості, яка, залишаючись людиною згідно із своєю сутністю і логосом буття, стає богом відповідно до своєї діяльності і способу існування.

Отже, кінцева мета людини узгоджується з намаганням досягнути вищого рівня людських прагнень – надприродного Царства Божого. Проте в земному житті цього досягти можна лише за умови, що існує держава (соціальна інституція) як самодостатня громада, або соціальність, уконституційована історичним процесом як громадянське суспільство. Адже, як зазначає В. Лісіцин, у ролі реальностей, які співвідносилися у філософії з вищезгаданими поняттями, виступає зв'язок, за допомогою якого зовнішнє визначає зміну внутрішнього, зв'язок, через який внутрішнє впливає на зміну зовнішнього, та сукупність цих залежностей. Оскільки зовнішні чинники традиційно позначаються як умови, а внутрішні – як підстави, то визначення зовнішнім було зараховано до змісту зумовленості, а вплив внутрішнього – до змісту обґрунтуван-

¹¹⁰ Диба Ю. П. Поняття нової людини в Новому Заповіті та патристиці / Ю. П. Диба // Християнство і особа : наук. зб. – Тернопіль : Укрмедкнига, 2000. – С. 36–38.

ня¹¹¹. Відповідно до найпоширенішого тлумачення причиновості як зв'язку між явищами та додержуючись позиції, що така залежність має місце там, де виявлення однієї сутності зумовлює зміну вияву іншої сутності, автор прийшов до того, щоб співвідносити це поняття із сукупністю внутрішніх та зовнішніх впливів, які визначають наслідок.

У контексті теми нашого дослідження зауважимо, що, на відміну від Тома Аквінського, Аристотель у своїх працях не приділяє уваги надприродній меті людського життя, і в цьому сенсі його *politike koinonia* має цілком автономне існування, самодостатнє для досягнення блага.

Натомість св. Тома Аквінський, розглядаючи природу державного об'єднання громадян, проводить їх крізь призму міжлюдських і міжгрупових інституційних зв'язків. Загалом він вирізняє декілька видів зв'язків. Перший вид зв'язку, що називається шлюбним, встановлюється між чоловіком і жінкою. Другий вид зв'язку встановлюється між господарем і рабом. На підставі цих двох видів зв'язку засновується «домашнє об'єднання» чоловіка і жінки, раба і господаря, що існує для задоволення щоденних потреб.

Наступний рівень об'єднання людей у соціальній спільноті – поселення, яке «складається з кількох домів, але призначене не для домашньої, а передовсім для зовнішньої діяльності, наприклад, щоб вести торгівлю або воювати»¹¹².

Ще вищий рівень об'єднання – держава. Вона утворюється з поселень і є «завершеним об'єднанням», оскільки через закони скеровує життя людей до «чеснотливості». Держава є природним утворенням людей і визначається не міськими мурами чи кордонами, а громадянським об'єднанням. Це останнє і є природним, «бо складається із громад; йдеться про – домашні об'єднання і поселення...»¹¹³.

¹¹¹ Лісіцин В. В. Детермінація суспільного розвитку і свободи вибору в історії України : автореф. дис. ... канд. філос. наук / В. В. Лісіцин. – Запоріжжя : Запоріж. держ. ун-т, 2002. – С. 7.

¹¹² Аквінський Т. Коментарі до Аристотелевої «Політики» / Тома Аквінський. – К. : Основи, 2000. – С. 96.

¹¹³ Там само. – С. 97.

Далі св. Тома наголошує, що «людина за природою – політична істота», а держава – «це сукупність людей, взятих у цілому». Історично держава утворюється на засадах природного прагнення людей до політичного об'єднання, що слугує умовою законності в соціальних відносинах.

Громадянське суспільство, за Томою Аквінським, обов'язково охоплює домашнє господарство з його приватною сферою. Проте держава є первинною відносно дому і приватності. Істотним є також зауваження філософа щодо розмежування влади: найвища за значенням досконалості є влада політична, бо це стан, характерний лише вільним людям. Далі існує економічна влада, вона стосується домашнього рівня стосунків і є владою над усіма, хто проживає в хаті. І нарешті господарська влада, яка простягається лише над рабами¹¹⁴.

Отже, ядром «природного» об'єднання людей у соціумі є поняття громадянина як складового елемента державної єдності чи соціальної інтеграції. Із цього приводу думки св. Томи Аквінського є не цілком послідовні (як, зрештою, і в Аристотеля). Річ у тім, що, з одного боку, самі громадяни визначають форму соціального устрою чи врядування, а з іншого – зміни в соціальному устрої впливають на визначення статусу громадянства. Адже далеко не всі особи, які підлягають юрисдикції держави, є повноправними громадянами. До них не належать діти, старі, іноземці, вигнанці, знеславлені.

Поняття «громадянин» у середньовіччі має різний зміст з огляду на різноманітність форм соціального устрою. Найпоширеніше визначення громадянства пов'язане з можливостями особи обіймати посади, брати участь у суддівстві та в народних (громадських) зборах. Скажімо, «ремісників і торговців у державі не можна відносити до розряду громадян, бо вони не мають права обіймати державні посади»¹¹⁵. Однак, на думку св. Томи Аквінського, за демократичного устрою вони могли би посісти посади і бути громадянами.

¹¹⁴ Аквінський Т. Коментарі до Аристотелевої «Політики» / Тома Аквінський. – К. : Основи, 2000. – С. 99.

¹¹⁵ Там само. – С. 309.

Найочевиднішою ознакою громадянського статусу особи є наявність свободи як її атрибутивної властивості. Громадянська спільнота – це «влада вільних», а «кінцева мета громадянського суспільства – досягнення щасливого життя, що йому сприяють і державні, і особисті відносини»¹¹⁶. Оскільки всі люди, згідно із християнським ученням, мають рівні «вільні волі», то громадянське суспільство – це такий соціальний проект, що може здійснюватися лише на двох рівнях життя: політичному та позаполітичному (на рівні християнської громади і церковної організації). Обґрунтуванням такої думки можуть міркування св. Томи Аквінського про те, що «поняття «найвище благо» в приватному і громадському житті – одне і те саме»¹¹⁷.

Під впливом християнського вчення св. Тома Аквінський інтерпретує природу державно-політичної влади дещо інакше, ніж Аристотель¹¹⁸. Насамперед це стосується визначення суспільного місця людини, якій Богом дарована вільна воля, – вона від народження підпорядкована Богові. Посередництво між індивідом, Небом і світом (державою) здійснюється завдяки добровільно утвореним громадам. Індивід не може цілком підпорядковуватися політичній владі. Його підпорядкування визнається лише в межах тих політичних зв'язків, де може бути збережена самостійність або міра свободи, достатня, щоби добровільно відійти від світу марноти, дистанціюватися від влади, яка загрожує поглинути людське сумління. Звідси відразу Тома Аквінського до середньовічного деспотизму й неприйняття будь-яких форм «політичного тоталітаризму».

Хоча варто зауважити, що загалом св. Тома Аквінський, з поваги перед авторитетом Аристотеля, вважав політію найпридатнішою формою політичного правління в сенсі конституційної монархії, надто тепло відгукуючись про демократію.

¹¹⁶ Августин. Сповідь / Августин Блаженний. – К.: Основи, 1996. – С. 309.

¹¹⁷ Аквінський Т. Коментарі до Аристотелевої «Політики» / Тома Аквінський. – К.: Основи, 2000. – С. 702.

¹¹⁸ Осташенко Л. С. История политико-правовых учений / Л. С. Осташенко. – М.: ИНФРА-М, 2004. – С. 194.

Він наголошує, що «основна засада демократичного устрою – свобода... При такому устрої громадяни бажають почергово повелівати і коритися». Розвивається думка, що демократичний устрій «матиме форму народовладдя», де:

- а) всіх залучають до управління;
- б) кожен почергово урядує над іншим;
- в) на посади обирають серед усіх громадян жеребкуванням;
- г) не враховується майновий ценз.

До того ж, на його думку, обіймати посаду можна тільки один раз і на короткий термін, щоб якомога більше осіб мали доступ до влади¹¹⁹. Св. Тома Аквінський вважає, що «найкраще демократичне правління складається із селян»¹²⁰. Зауважимо, що Аристотель за селянами зберігав переважно статус рабів. Можна погодитися з В. Котусенком, автором передмови до перекладу книжки Т. Аквінського, що, згідно з думкою останнього, «гідність окремого громадянина в умовах... демократії вимірюється відданістю ідеалам свободи»¹²¹. Проте свобода має бути підпорядкована, безперечно, чесноті і не повинна існувати лише сама для себе, – це був би хибний шлях людини до вседозволеності й бунтарства.

Отже, християнське соціальне навчання, вироблене схоластикою, відповідало новизні культурного і матеріального порядку, тісно пов'язаного зі свободою та порятунком, які людина має можливість здійснювати в умовах свободи. Поставивши філософію на службу богослов'ю, схоластика уподібнилася науці, відтак стала уразливою для критики, але її поміркований оптимізм щодо ураженої первородним гріхом людської природи заслуговує на увагу. Коли уважно розглядати соціальне вчення схоластики, то дивує не його догматична непохитність, а надзвичайна гнучкість в усвідомленні своєї правоти, чи то щодо поняття любові особистої, а чи втіленої в політичній та економічній сфері. Це розсудливе довір'я не стільки до доброти людини,

¹¹⁹ Аквінський Т. Коментарі до Аристотелевої «Політики» / Тома Аквінський. – К. : Основи, 2000. – С. 702.

¹²⁰ Там само. – С. 600.

¹²¹ Там само. – С. 600.

скільки до його можливості стати добрим з вирішальною допомогою благодаті Божої, говорить про конкретність і відвертість схоластичних богословів, і особливо, св. Томи Аквінського.

Розум, на відміну від віри, звертається до крихкої свободи, яку потрібно постійно зміцнювати, очищаючи підстави природного закону, які немовби утворюють міст між законом Божим і людською совістю, що перебувають у гармонії з Благою Звісткою про порятунок, яку принесло одкровення. Обережна довіра до розуму відкриває і шлях до діалогу з невірними, або вірянами інших релігійних традицій.

Потрібно звернути увагу на те, що здатність людей до громадянського життя св. Тома Аквінський пов'язує з раціональністю, яка властива людині «від природи». Людина має йти за задумом власної розумної природи, аби досягти спільного блага. Розум – це «причина» свободи, і він зумовлює вільну волю особи. Людина є вільна, зокрема вільна забувати універсальні закони, які одержує з божественного одкровення, впадаючи при цьому в гріховність. Відхід від одкровення веде до порушення «людського закону», що регулює засади спільного життя і загального блага. Порушення «людського» і «природного» законів спричиняють соціально деструктивні дії, до яких Тома Аквінський зараховує лихварство, пияцтво, ненаситність, вбивство, самогубство, перелюб, гомосексуалізм і порушення обіцянок. Майже всі названі пороки пізніше в ліберальній теорії соціального ладу вважатимуться приватною справою індивіда, куди заборонено втручатися.

Перебуваючи у взаємодії з чимось іншим, кожен носій буття виявляється як сторона, що чинить вплив і зазнає його. Оскільки відчуття дії, спрямованої на людину, зі стародавніх часів розцінюється як виявлення її необхідності, а не свободи, і оскільки це положення у філософії є безсумнівним, то ознаками свободи слід вважати здійснення впливу. Це дає змогу визначити свободу як здатність суб'єкта впливати на протилежну сторону взаємодії і викликати в неї якісь зміни. До реальностей, у стосунках з якими виявляє свою свободу людина, можна зарахувати не тільки природних агентів, а й інших людей у вигляді

особистостей, соціальних груп і суспільства загалом. Чинниками, що здатні виконувати функцію підстав цієї свободи, є матеріальні ресурси, уміння та навички, індивідуальна і колективна свідомість, які забезпечують суб'єктові можливість змінювати зовнішній світ, що дозволяє зробити вплив людської діяльності на власне соціальне буття більш значним та ефективним.

Для св. Томи Аквінського так не може бути з огляду на солідарність, поза якою будуть підірвані засади громадянської доброчесності. Для ілюстрації цієї думки наведемо розлогий коментар св. Томи Аквінського до «Нікомахової етики» Аристотеля: «Оскільки людина за природою є соціальною твариною, вона потребує багатьох речей для життя, які сама для себе забезпечити не може і, відповідно, людина за природою є частиною певної групи, за допомогою якої вона спрямовується до доброго життя... У цьому відношенні помічною для людини є домашня група, членом якої вона є. В інший спосіб людина одержує підтримку для досконалої достатності життя від громадянської групи, членом якої вона є: властиво в тому, що вона може не лише жити, але жити добре, маючи для цього всі потрібні речі... також щодо моралі... Більше того, має бути зрозумілим, що така цілість – громадянське утворення чи домогосподарство – є лише частиною порядку, відповідно до якого вона не є однією й тією ж річчю в строгому значенні слова... Існує вид цілості, яка є об'єднаною не лише завдяки порядку, але й завдяки композиції, чи зв'язку, чи навіть тривалості... в такому виду цілості втручання до її частин стає втручанням до цілого...»¹²².

Окрім того, дослідник творчості св. Томи Аквінського Дж. Маклін зауважує, що в поняттях філософії св. Томи Аквінського йдеться не лише про значення людської свободи, солідарності та доповнюваності, які здійснюються в громадянській спільноті. Свобода, розглянута в аспекті людського існування та становлення позитивних якостей соціальності, також стає дечим значно більшим, аніж простий вибір між банальними

¹²² Цит. за: McLean G. F. *Philosophy and Civil Society: Its Nature, Its Past and Its Future* / G. F. McLean // *Civil Society and Social Reconstruction* / ed. G. McLean. The Council for Research in Values and Philosophy. – Washington, D. C., 1997. – P. 20.

речами чи протилежними якостями. Свобода стає джерелом такого творчого ствердження, завдяки якому речі робляться актуальними й набувають здійснення¹²³.

У своїх творах св. Тома Аквінський стверджує, що життя людини переповнене різноманітними можливостями й несподіванками і не повертається повсякчас до одного й того самого стану. Навпаки, існують внутрішні можливості для його зміни через покаяння, прощення, воскресіння, побільшення гідності, покращення соціального стану. Усе це дається через вільну волю людини, виявляючи яку, вона розкриває креативну природу дарованої їй свободи. Перебувати у громадянській спільноті означає, на думку св. Томи, поліпшувати себе і спільноту, брати участь у житті спільноти, завдяки свободі породжувати «мудрість і любов, з яких усе приходить і до яких усе прямує».

Зі свого боку, держава як громадянська спільнота, в інтерпретації Томи Аквінського, виникає як стандарт якогось типу поведінки її учасників. Основною ознакою тут стає здатність людей чи груп людей, жорстко організованих, переступати межі матеріальних залежностей і прямувати назустріч людині іншої групи: сімейної, майнової, етнічної, політичної – сприймати чужинця не як ворога, а як собі рівного, ближнього, що цілком узгоджується з основними християнськими принципами.

Чимало уваги під час дослідження природи влади і держави християнські філософи приділяли ролі людини як особистості, а отже, важливості для соціального розвитку народу створення її еліти, основу якої повинні становити християни. Ці погляди мислителі розвивають через такі фундаментальні поняття соціальної філософії, як суспільство, суспільне буття, суспільні відносини, соціальна структура, влада. У такий спосіб визначено типи еліти як соціальний феномен громадянського суспільства та її місце в системі суспільних відносин.

Зазначимо, що питання розвитку еліти як філософсько-соціального феномену істотно впливає на діяльність суспіль-

¹²³ Цит. за: McLean G. F. *Philosophy and Civil Society: Its Nature, Its Past and Its Future* / G. F. McLean // *Civil Society and Social Reconstruction* / ed. G. McLean. The Council for Research in Values and Philosophy. – Washington, D. C., 1997. – P. 20.

ного життя, є методологічним підґрунтям дослідження проблеми влади та побудови державного апарату. Соціально-філософська думка постійно зверталася до проблеми еліти. Поділ на «масу» та «еліту» спостерігається від часів античності (Платон, Аристотель). В епоху середньовіччя у трактуванні еліти на перший план висувається милосердя і любов до Бога (Августин Блаженний, Тома Аквінський).

Водночас сенсом такого стандарту поведінки стає солідарна взаємодія, що на рівні груп та спільнот перетворюється на можливість взаємодоповнення зусиль та вмінь для кращого спільного життя. Під впливом нової інтелектуальної парадигми християнства змінилася інтерпретація сенсу самої соціальності людини. Тепер вона усвідомлюється як така, що пов'язувалася зі свободою волі людей, які солідарними діями можуть впливати на покращення соціального порядку, змінюючи чесноти спільнот від варварських до громадянських, оснований на визнанні свободи людини і права. Звичайно, перевагу мала громада, колективність. Проте це вже була громада людей, за означенням, рівних перед Богом. Як зазначає Дж. Елштайн, саме у християнській громаді жінки вперше стали громадянами¹²⁴.

Отже, можливим стає ідеал соціальності, згідно з яким головна роль належить вільній особі. А вільною вона може бути, якщо визнає існування Бога, що стало основою самоусвідомлення людини менш залежною від світу і здатною до терпимості і милосердя у стосунках з «іншим». Такий стан речей завдячує новому, християнському, розумінню, яке прийшло разом з «Новим Заповітом», з його проголошенням вільної волі. Із цього приводу А. Пашук зазначає, що «вчення Ісуса про свободу людини є повновартісним і завершеним, оскільки воно охоплює людську життєдіяльність у її цілісному вимірі: природу, суспільство, людське мислення, Бога»¹²⁵.

¹²⁴ Елштайн Дж. Б. Громадський чоловік, приватна жінка. Жінки у соціальній і політичній думці / Б. Джин Елнштайн. – К.: Альтернативи, 2002. – С. 70.

¹²⁵ Пашук А. Християнство і свобода / А. Пашук // Київська Церква: альм. християн. думки. – К.; Львів, 2000. – № 5(11). – С. 39.

2.2. Секуляризація і секуляризм релігійного впливу на формування держави та громадянського суспільства в рамках вчення філософів Нового часу та Просвітництва

Безперечним є те, що релігійно-філософські погляди Августина Блаженного і Томи Аквінського, зокрема їхні погляди на державу, її суть, походження, державне управління, повноваження і обов'язки, мали великий вплив на всю епоху Середньовіччя. Їхні вчення про державу засвідчили, що характер державно-церковних відносин великою мірою залежить від того, чим насправді є держава в суспільній свідомості, і насамперед у свідомості тих, хто це суспільство представляє. А оскільки саме держава і є офіційним представником суспільства, важливо те, вважає себе держава абсолютною цінністю чи історичним явищем, що відіграє хоч і дуже важливу, та все ж обслуговувальну роль у задоволенні індивідуальних та соціальних потреб людини.

Однак мусимо відзначити й те, що саме в надрах середньовічної християнської релігії зародилися такі її аспекти, які через сторіччя боротьби і випробувань привели до зростання й утвердження релігійної свободи, розмежування державного і церковного впливу.

Загальною рисою, що чітко охарактеризовує розвиток філософії Нового часу, стало протистояння раціоналізму та емпіризму: раціоналізм (Б. Спіноза, Р. Декарт, Г. Лейбніц) додержується думки, що основою для пізнання є розум та логічне мислення. У цей час закладаються основи методології наукового пізнання. Водночас для формування наукової думки Нового часу характерна орієнтація на пізнання реальності, яке спирається на почуття. Поворот до чуттєвого пізнання дійсності зумовив небувале зростання фактичних даних у різних галузях і науки, і виробничої та соціальної практики. Формування наукових досліджень у цей період пов'язане з тенденцією пізнання

не одиничних, ізольованих фактів, а визначених систем, цілісностей. Одночасно з цим перед філософами і вченими постає питання сутності та характеру самого пізнання, що приводить до гносеологічної орієнтації нової філософії.

Як наслідок, кількісне зростання, прагнення до систематизації і диференціації одержаних фактів зумовлюють розвиток теоретичного мислення, котре, своєю чергою, прагне до створення цілісного образу світу. Якщо орієнтація на чуттєвість і практичність пізнання означає розвиток емпірії, яка спирається на науку, то прагнення до виявлення взаємозв'язків і взаємодій закономірно веде до підвищення ролі раціонального пізнання. Тому з розвитком чуттєвого, емпіричного пізнання світу розвивається і точне, раціональне, математичне мислення. І емпіричне, і раціональне пізнання ведуть до розвитку науки як цілого, формують її характер і проєктуються на основні напрями філософського мислення Нового часу, зокрема й на розвиток уявлень про суспільний устрій та природу держави.

Емпіризм (Ф. Бекон, Дж. Берклі, Т. Гоббс, Дж. Локк, Д. Г'юм), зі свого боку, спирається на твердження, що джерелом будь-якого знання є передусім досвід. Згідно з теорією двоїстої істини Ф. Бекона, розрізняється чуттєва та розумна сторони душі людини. Розумна душа входить у людину за божественним провидінням, вона є предметом теології, а чуттєва душа має всі характеристики тілесності, вона є предметом філософських досліджень. Таким поділом він створює для науки концепцію, яка дає змогу вивчати людину, її вчинки. Вихідним моментом пізнавальної діяльності він визнає чуттєвість, а головна теза емпіризму звучить так: «немає нічого в розумі, що до цього не пройшло через чуття».

Такий двоякий підхід до розуміння і пояснення дійсності позначився і на поглядах щодо призначення і ролі держави та релігії в суспільних відносинах: грандіозний прорив у галузі експериментально-математичного природознавства, досягнення раціоналістичної філософії і ствердження в ній позицій матеріалістичного напрямку, врешті-решт, підірвали основи релігії і сприяли формуванню вільнодумства як основи плюралізму. У цих умовах спостерігається тенденція до секуляризації

суспільного життя, максимального розвитку в ньому світських, демократичних начал.

Середньовіччя, з огляду на проблему, що розглядається, характеризується передусім відсутністю єдиної управлінської системи, яка мала би всю повноту влади в тогочасному суспільстві. Таку думку підтверджує американський учений, фахівець з історії середньовіччя Б. Тірні. Він зазначає, що «у середньовіччі ніколи не було єдиної управлінської ієрархії, яка би здійснювала необмежену владу; натомість було дві – церква і держава, як ми кажемо сьогодні, – що часто змагалися між собою, обмежуючи владу одна одною»¹²⁶.

У процесі зміцнення, головним чином, матеріалістичних позицій у світобаченні у цей час простежується явище секуляризації (латин. *saecularis*), тобто зміни у взаємовідносинах релігії із суспільством у напрямку звільнення від релігійного впливу, та секуляризму – відвернення від релігії як такої в суспільстві, сім'ї, політиці тощо. Звичайно, це призводить до значного зменшення ролі релігії в політичному, соціальному та особистому житті, а також уведення принципу світськості в суспільне життя.

Надзвичайно гостро у XVII ст. ця проблема постала в Англії, оскільки тема свободи і природних прав людини та зміни принципів формування державної влади розвивалася навколо суперництва королівської влади і повноважень Парламенту.

Філософські дослідження Т. Гоббса стосуються природи верховної влади та прав і обов'язків громадян щодо неї. Проте найскладнішою була проблема підтримки єдності держави, ролі церкви в суспільному житті і формування найпридатнішої соціальної основи народної інтеграції та міжнародного миру для забезпечення принципу самозбереження нації. У цьому зв'язку Гоббс послідовно проводить своє філософське переконання в тому, що жодна людина не має більш органічного зобов'язання перед іншою людиною чи спільнотою, аніж те, що випливає з її власної активності.

¹²⁶ Abbot W. The Dokuments of Vatikan II / W. Abbot. – N. Y., 1966. – P. 678–680.

Т. Гоббс звернув увагу на тенденцію Нового часу до егоїстичного прагнення людини унезалежнюватися від традиційних форм соціальної організації і в такий спосіб вивів на передній план суспільних взаємодій людину-індивідуаліста, яка переймається лише приватними інтересами. Спільнота людей перетворена, на думку Т. Гоббса, на антисолідаристське скупчення, члени якого можуть тимчасово кооперуватися навколо потреб особистої вигоди. Суспільство в позаполітичній площині набуло, по суті, антиетичного й асоціального гатунку. Чинником асоціальності стає неререфлексивне сприйняття свободи, що властиве населенню.

Він розглядає громадянське об'єднання як «співдружність», що організована довкола верховної влади: «Поза державою кожен має найповнішу свободу, але така свобода не дає користі, ... бо всі потерпають від того, що кожному прийде на гадку. Коли ж виникає держава, кожен громадянин зберігає за собою стільки свободи, скільки потрібно для спокійного і благодатного життя, відбираючи в інших її лише стільки, аби їх не боятися»¹²⁷. Простого прагнення волі багатьох, спрямованих до однієї мети, недостатньо для надійного миру і правдивої єдності. Необхідним засобом єднання є «єдина воля всіх людей». Такий стан досягається лише в тому разі, коли «кожний підпорядкує свою волю іншій єдиній волі»¹²⁸.

Єдина воля може бути втілена у волю окремої людини або ж у волю одних зборів, проте в будь-якому випадку єдність виникає з підпорядкування волі багатьох. Гоббс вважає, що «воля сама по собі не є вільною, а є лише джерелом вільних дій», тому вона мало залежить від роздумів¹²⁹. Об'єднання, створюване на основі підпорядкування, або соціальна єдність «називається державою, або громадянським суспільством» (*societas civilis*), а також громадянською особою (*persona civilis*). Отже, держава (*civitas*), якщо дати їй визначення, є «однією

¹²⁷ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Соч. : в 2 т. : пер. с лат. и англ. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – С. 373.

¹²⁸ Там само. – С. 330.

¹²⁹ Там само. – С. 331.

особою, чия воля на основі згоди багатьох людей повинна вважатися волею їх всіх»¹³⁰. Тож, верховна влада стає доконечною умовою легітимації громадянського об'єднання і може зосереджуватися лише в руках конкретного суверена. Звідси суть врядування зводиться до встановлення і підтримки верховної влади, але не свободи індивіда, взятого окремо поза владою.

Думку про те, що громадянським законам повинні підлягати також ті, хто наділений верховною владою в державі, Т. Гоббс вважав руйнівною для існування громадянського суспільства. На тих же підставах він вважає небезпечними для соціальної єдності спроби розділити верховну владу.

У творі «Левіафан» Т. Гоббс порівнює державу з великою штучною людиною, створеною задля охорони і захисту природної людини. Головна мета такої людино-держави – встановлення єдності людей через дотримання природних законів і справедливості. Це можливо на основі розумного обмеження свободи, якою людина може володіти, перебуваючи поза суспільством у стані природи.

Так само у природному стані не може бути справедливості; її встановлення і сенс пов'язані із соціальною єдністю людей у громадянському (установленому) суспільстві. Ще у праці «Про громадянина» Т. Гоббс наголошує, що «свобода громадян полягає не в тому, щоб на них не поширювалися державні закони, ... свобода повинна розглядатися як частина природного права, що надається громадянам громадянськими законами», уточнюючи, що «існує велика відмінність між законом і правом, адже закон – це обмеження, право ж є свободою, і вони протилежні одне одному».

Як уже було зауважено, встановлення природних законів забезпечує громадянське становище людей. За відсутності такого, вони перебувають у стані війни всіх проти всіх.

Важливим у філософських дослідженнях Т. Гоббса є обґрунтування теорії громадянського суспільства на основі природного права, ідентифікованого зі свободою, та природного

¹³⁰ Гоббс Т. Левіафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Соч. : в 2 т. : пер. с лат. и англ. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – С. 330.

закону, пов'язаного з дією розуму, який здійснює раціоналізацію людського егоїзму. Останнє набуває особливого сенсу з огляду на те, що виголошення раціональних норм егоїзму стало значним кроком в інтерпретації людини як істоти індивідуальної і самостійної у своїй свободі і діях, на протипагу традиційним релігійним вимогам абсолютного підпорядкування волі людини церковній владі, що було характерно для Нового часу.

Оскільки інтереси миру і самозахисту є найважливішими для людини, то потрібно навчитися вдовольнятися такою мірою власної свободи щодо інших людей і речей, яку можливо допустити в інших людях щодо себе самого. Цей закон простежується ще в Євангелії під максимою чинити щодо інших так, як хочемо, щоб інші чинили стосовно нас.

Отже, теорія природного права і природного закону Гоббса імпліцитно пов'язує значення свободи з тим, що у ХХ ст. постане як вартість автентичності та ідентичності особи¹³¹.

Т. Гоббс визначив природні закони, «якими приписується мир як засіб збереження людей у масі і які відносяться до вчення про громадянське суспільство»¹³². Однією з найхарактерніших дій природних законів є те, що вони покликані створювати «соціабельні» (законослухняні) суспільні відносини. Це перекликається із твердженням Аристотеля, який, розглядаючи природу державного устрою, вважав за потрібне виходити з того, «чия влада краща – влада найкращого мужа чи влада досконалих законів»¹³³, зазначаючи, що «доцільніше, щоб панував закон, а не котрийсь із-поміж громадян»¹³⁴.

Критикуючи цю теорію монархічних засад соціальності і забезпечення свободи тогочасного англійського суспільства, яку розвинув Т. Гоббс, Дж. Гаррінгтон, на підтримку концепції

¹³¹ Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях: монографія / Анатолій Карась. – К.; Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – С. 58.

¹³² Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Соч.: в 2 т.: пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – Т. 2. – С. 121.

¹³³ Аристотель. Політика / Аристотель. – К.: Основи, 2000. – С. 93.

¹³⁴ Там само. – 95.

Аристотеля, додає аргументи, відштовхуючись від поняття «громадянського суспільства», і зазначає, що «мистецтво, завдяки якому громадянське суспільство зберігається на засадах загальних прав та інтересів..., [полягає], за Аристотелем і Лівієм, у пануванні законів, а не людей»¹³⁵.

Теорія соціальності Т. Гоббса посприяла тому, що концепцію *societas civilis* з XVIII ст. почали переглядати в аспекті диференціації і взаємодії суспільства та держави. Проте саме в його теоретичній ідеї про державне походження солідарності простежуються витoki соціально-політичної практики обмеження свободи індивіда і прищестя тоталітарної політичної влади. У такому трактуванні держави і соціальних відносин її громадян немає місця для гарантії особистої свободи і прав громадянинові, виведеного як підданого суверенові й абсолютистській державній владі. У теоретичних міркуваннях Т. Гоббса достатньо виразно проглядається також концепт про боротьбу (*bellum omnium contra omnes* – війна всіх проти всіх) як осердя суспільної дійсності, що породжує прагнення до злагоди чи солідарності, але не може її забезпечити. Позитивна взаємопов'язаність людей, або солідарність, є функцією винятково державно-політичної дійсності, чи влади. А логічна послідовність «каузального» пояснення Т. Гоббса суспільних процесів, помножена на прийдешні здобутки прогресу у природничих науках, невдовзі відслідковуватиме епістемологію «відкриття» так званих «законів соціального розвитку», які мають ошчасливити людство неминучим земним раєм.

На іншій теоретичній основі (порівняно з Т. Гоббсом) ґрунтуються міркування Дж. Локка про спільнотворення громадянського суспільства, природу людини та умови соціальної єдності. Історичні особливості соціального життя під впливом зростання абсолютистської монархічної влади в Англії Нового часу вимагали соціальної інтеграції, котра мала б органічний характер для всього народу і могла б забезпечити мирні умови життя. Абсолютистська королівська влада та церковна влада

¹³⁵ Гаєк Ф. А. Конституція свободи : пер. з англ. / Ф. А. Гаєк. – Львів : Літопис, 2002. – С. 173.

виявилися нездатними ні примирити англійське суспільство, що роздиралось громадянськими війнами, ні легітимізувати себе в очах громадян. Зазіхання монарха на абсолютну владу суперечило соціальній практиці англійського минулого і не знаходило підтримки з боку поширеної освітньої традиції пояснювати владу на основі універсальних принципів природного права.

Споглядаючи соціальні суперечності довкола життя людей і беручи безпосередню участь у політичних дебатах, Дж. Локк виводить природний закон із самого світу, що «в цілому і найменших своїх частинах підлягає визначеному способі організації». Один з аргументів на користь існування закону природи філософ виводить з існування людського суспільства, оскільки коли б не було організаційного принципу, то люди не мали б ні спілкування, ні об'єднання. Отже, існує дві основи суспільного життя: «певна форма спільнотворення [держави] й організація правління та вірність договору»¹³⁶. Без закону природи, вважає Дж. Локк, не може бути ні добродіянства, ні провини, ні відповідальності, адже все упокорювалося б людській волі та вигоді і втіхам. А отже, свобода вибору для людини в суспільстві виступає не лише функцією хотіння чи простого вибору, а виявляється в можливостях і здатності діяти.

У творі «Другий трактат про врядування» Дж. Локк, на противагу Т. Гоббсові, зазначає, що природний стан для людей означається миром, доброю волею, взаємоповагою. Тобто природний стан суспільного життя збігається з етичними нормами поведінки, а моральне право має природний характер і передуює виникненню суспільної влади. Відповідно, усім людям від природи властивий «стан повної свободи в керуванні своїми діями, порядкуванні власним майном та особою так, як вони вважають за потрібне в межах закону природи, ні в кого не питаючи дозволу і не залежачи від чийсь волі»¹³⁷. Цей природний стан «повної свободи» розглядається також як «стан рівності», з

¹³⁶ Локк Дж. Опыты о законе природы / Дж. Локк // Соч. : в 3 т. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 8.

¹³⁷ Локк Дж. Два трактати про врядування / Дж. Локк. – К. : Основи, 2001. – С. 131.

якого виводяться «величні принципи справедливості та милосердя» і зобов'язання взаємної любові.

Взаємопов'язаність між толерантністю і свободою людини простежує Дж. Локк на практиці християнської церкви, тоді як політичні інтереси англійського суспільства були збурені саме з приводу свободи індивіда в суспільстві та спричинили міжконфесійні конфлікти. У відозві «Лист про толерантність» Дж. Локк захищає свободу віросповідання як незаперечне право людини вільно висловлювати власні переконання і погляди: «Абсолютна свобода, справедлива і правдива свобода, рівна і непристрасна свобода є тією річчю, якої ми потребуємо»¹³⁸. Мислитель називає толерантність «головною характерною рисою істинної церкви», а розглядаючи природу церкви, вважає її «добровільною спільнотою людей, які поєдналися за спільною згодою для того, щоб публічно визнавати Бога в спосіб, який, на їхній розсуд, є прийнятний для Нього й ефективний для спасіння їхніх душ. Я говорю, що це свободна і добровільна спільнота»¹³⁹. Отже, в основі добровільного створення релігійної спільноти людей він бачить принцип свободи поширення християнства, який повинен супроводжуватися розумінням свободи волі особи, відповідних морально-етичних міжлюдських взаємин і належної толерантності стосовно людини в межах спільноти.

Ці ж принципи, на думку Дж. Локка, повинні б лежати в основі соціального «спільнотворення», тобто держави, яка є «суспільством людей, встановленим лише для забезпечення, збереження і просування їхніх громадянських інтересів. Громадянськими інтересами я називаю життя, свободу, здоров'я, знеболення тіла, а також володіння зовнішніми речами – такими, як гроші, землі, споруди, вмеблювання тощо»¹⁴⁰.

Для Дж. Локка важливою умовою справедливого функціонування держави є узгодження суті добровільного громадянського «спільнотворення» із практикою, характерною для об'єд-

¹³⁸ Locke J. A Letter Concerning Toleration / John Locke. – Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana, 1983. – P. 21.

¹³⁹ Там само. – P. 28.

¹⁴⁰ Там само. – P. 26.

нання людей під егідою християнської релігії. Адже, як зауважує Дж. Локк, у Святому Письмі немає вимоги переслідувати, піддавати репресії, примушувати силою або вогнем чи мечем приймати Христове вчення. Відповідно до християнського трактування свободи волі, добровільності і любові до ближнього, він знаходить аргументи і на підтримку запровадження «зако-ну природи» (тобто створення громадянського суспільства), і на противагу панівній соціальній практиці застосовувати державну силу, основану, по суті, на самокористі, задля навернення підданих до покори неконтрольованій владі. Останнє також стосується намагання панувати над релігійними меншинами і, що особливо цікаво, намагання католицької церкви досягати переваги завдяки власній централізованій папській владі і, тим паче, за допомогою державної підтримки.

Зауважимо, що прийнявши сторону англіканської церкви, Дж. Локк фактично висловився на користь англійської національної єдності, яка потерпала від надмірного впливу римського церковного універсалізму. Дж. Локк говорить про зло, небезпечне для «спільнотворення» (національної держави), вбачаючи його уже в самих можливостях розуміти суть справи так, щоб та релігійна громада, яку підтримує монарх, одержувала переваги щодо громадянських прав людей. Терпимість, однак, має свої межі щодо поглядів і вчинків, які стосуються «спільно творення» і громадських справ.

Так, він зауважує, що «не може церква мати права бути толерованою владою, коли вона конституїрована так, що всі, хто вступають до неї *ipso facto*, приводять себе під захист і на службу іншому королю. Бо таким способом влада встановлювала б іноземну юрисдикцію у своїй власній країні і прирікала б свій народ на страждання через те, що з нього формувалися б воїни проти власного врядування»¹⁴¹.

Толерантність є справою не просто дебатів і суддівства, що підлягає впливові обставин, вона зумовлена необхідністю

¹⁴¹ Locke J. A Letter Concerning Toleration / John Locke. – Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana, 1983. – P. 50.

об'єднати людей у громадянську спільноту, у якій вони утворюють «єдиний політичний організм». «Жодна людина будь-де не повинна позбавлятися своїх земних благ через свою релігію»¹⁴². Навпаки, дотримання громадянських свобод (або прав людини), важливим елементом яких є свобода вільно висловлювати погляди і переконання, що здійснюється в потребі толерантності, є головним принципом єдності людей і забезпечення соціальності, добровільно створюваної.

Зауважимо, що Дж. Локк залишає місце для толерантності щодо католиків у разі їх відмови від покірності Риму. Так, в «Есе щодо толерантності» він наводить такий аргумент: «папісти не повинні користуватися благом толерантності тому, що там, де вони володіють владою, вони вважають своїм обов'язком відмовляти в ній іншим»¹⁴³.

Альтернативні концепції філософії Нового часу виступають доповненням картезіанського дуалізму та його теорії пізнання, зокрема тези про вроджені ідеї. Монадологія заперечує спінозівську єдину субстанцію (Бога), котра є і всім, і субстанцією, оскільки таке розуміння дійсності веде до її омертвіння. Враховуючи значення чуттєвого пізнання, заразом здійснюються спроби розкрити його внутрішню, іманентну властивість, глибше виявити ірраціональні пізнавальні можливості людини, які можуть міститися в «серці», у душевних пристрастях. Звідси ще більше актуалізується проблема істини, стає зрозуміло, що досягнути істини можна не лише завдяки науково-емпіричним дослідженням, а й активізації пізнавальної суб'єктивної діяльності.

Отже, мислителі Нового часу розглядали суспільство як об'єднання індивідів для контролю над своїми діями (Т. Гоббс, Ж-Ж. Руссо), об'єднання, яке ґрунтується на конвенції, договорі, однакової спрямованості інтересів. Заперечуючи теологічне пояснення історичного процесу, прибічники теорії суспільного договору утверджували раціоналістичні концепції природи су-

¹⁴² Locke J. A Letter Concerning Toleration / John Locke. – Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana, 1983. – P. 43.

¹⁴³ Локк Дж. Опыт о веротерпимости / Дж. Локк // Соч. : в 3 т. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 81.

спільства. Проте ці концепції ґрунтувалися на позаісторичних уявленнях про незмінну сутність людини, нерозумінні законо-мірного процесу розвитку людства. Спроба ж поширити принцип детермінізму (загальної причинової зумовленості явищ) на пояснення суспільних явищ не давала можливості збагнути секрети людського буття, його специфічної упорядкованості.

У різних варіантах ідею «суспільного договору» розвивали Гоббс, Локк, Спіноза, Руссо та інші тогочасні мислителі. У творі «Про суспільний договір» Руссо не тільки критикував інститути феодальної держави і права, а й заперечував усю систему феодалізму, закликав до заміни тодішнього ладу. Він вважав, що оскільки держава виникає на основі договору, то громадяни мають право розірвати цей договір у випадку зловживання владою.

Акцент на ролі суб'єкта в процесі пізнання показує становлення нового розуміння людини. З абстрактного індивіда вона дедалі більше перетворюється на особистість, яка володіє трьома основними природними правами: на життя, свободу і власність. Усі вони взаємопов'язані між собою і взаємовизначають одне одного. Цим самим закладаються основи філософського перегляду всієї сукупності поглядів на роль особистості в суспільстві, її взаємодії з державою, релігією. Такий погляд мислячого суб'єкта в історії і в пізнанні безпосередньо вплинув на формування поглядів французького і німецького Просвітництва, у яких проблема взаємовідношень суб'єкта з об'єктивною дійсністю одержує нові концептуальні трактування.

Основою філософії Просвітництва стало створення культу розуму, саме віра в розум як джерело знання і як головну засаду побудови щасливого життя і окремої людини, і суспільства загалом, віра в науковий та соціальний прогрес, критика релігії та марновірства, проповідування та визнання природних прав людини.

Оскільки теоретичною передумовою Просвітництва можна вважати філософію XVII ст., зокрема Декарта з його настановою на розум і механістичним світоглядом, ідеї Дж. Локка, а також механіку Ньютона як зразок наукової теорії, Просвітниц-

тво стає актом усвідомлення Європою Нового часу самої себе як самобутнього духовного утворення.

Так, якщо в період Середньовіччя Європа жила в ранньохристиянських ідейних координатах, а в епоху Відродження вона «згадувала» античність, то виразне усвідомлення окремішності Європи, що виявилось в побудові суспільних відносин на засадах розуміння таких культурних цінностей, як наука і демократична держава, розпочинається саме з епохи Просвітництва.

Дух реформаторства, осердям якого є впевненість у тому, що активний людський розум прагне до істини, охопив широкі кола громадян, чому сприяли теоретичні дослідження численних видатних філософів-просвітників (Д. Дідро, Ф. Вольтер, Е. Кондільяк, Ж.-А. Кондорсе, Ш.-Л. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, Ж. Ламетрі, К. Гельвецій, П. Гольбах, Дж. Толанд, А. Шефтсбері, Дж. Коллінз, Б. Мандевіль, Х. Вольф, А. Баумгартен, Г. Лессінг та ін.). На цій основі формувалася суспільна віра в те, що за допомогою науки і розумних законів можна перебудувати світ.

Проте віра у всесильність науки і просвіти народу спричинила характерне для Просвітництва скептичне, а часто й зневажливе ставлення до релігії, яке в деяких його представників переростає у крайній атеїзм. Хоча більшість просвітників і визнавала ідею Бога, але тлумачила її в дусі деїзму. Відповідно до проголошеної ними раціональної релігії (тобто розумної, узгодженої з розумом, «природною») (Толанд, Монтеск'є, Вольтер), Бог є творцем світу, суддею за моральні вчинки. Водночас вони заперечують Його безпосереднє втручання в хід подій. Цьому сприяло і бачення людини природною істотою, і виведення з цього факту феномену моралі – як природного явища, у результаті чого вони не бачили необхідності в релігії для обґрунтування моралі в суспільстві.

Оскільки в цей час основними філософським світоглядом, який пояснював походження світу, був механістичний світогляд, оснований на фізиці Ньютона і механіці Декарта, такий підхід, поширений на людину, привів до заперечення свободи і до пошуку моральних засад людського буття в природі людини. У соціальній концепції, тобто в розумінні суспільства, про-

світники відштовхувалися від розуміння сутності людини як природної істоти, незмінна природа якої складається зі схильностей, інстинктів і чуттєвих потреб. По-різному оцінюючи природу людини (добра вона чи зла), вони схилились до думки про всесилля виховання (ці думки слідом за Дж. Локком повторював Гельвецій). Це живило сподівання на розумних правителів і вчителів, які завдяки вихованню нових людей перетворять світ.

Із природи людини просвітники виводили природні права (права, виведені розумом з природи людини): право на життя, свободу і на приватну власність як основу добробуту. Ці думки, висловлені Локком, набули значного поширення серед французьких мислителів.

Як і англійські філософи, французькі просвітники (Руссо) захищали концепцію суспільного договору як джерела держави. На їхню думку, у природному (додержавному) стані люди постійно воювали між собою. Ж.-Ж. Руссо вбачав найбільше зло в нерівності людей і тому порушив питання про походження нерівності та шляхи її усунення. Саме зіткнення егоїстичних інтересів ставило під загрозу людське існування. Для того щоб подолати це і краще захистити себе від стихії, люди, зібравшись, уклали договір, згідно з яким частину своїх прав передали державі, щоб та стежила за порядком між ними. Ця концепція пояснювала походження держави без втручання вищих сил, а отже, і без впливу релігії. У ній простежувалася думка про те, що народ є джерелом влади, і якщо громадяни мають обов'язки перед державою, то й держава має певні обов'язки перед громадянином, адже контракт є двостороннім.

Головне питання, яке хвилювало Ж.-Ж. Руссо, – подолання шкоди, якої завдає пересічній людині соціальна нерівність (фізична, політична, майнова). Фізична нерівність виникає з природи, вона неминуча; у поняття політичної нерівності Руссо вкладає «знатність», тобто станове положення, завдяки якому аристократія має юридичні привілеї; майнова нерівність пов'язана з політичною: купка аристократів розкошує, а народні маси бідують. Уся сучасна цивілізація – результат і джерело нерівності. Таке суспільство має бути ліквідоване, натомість на

нових засадах мусить постати новий суспільний договір, а саме республіка, тобто держава, яка керується законами, а найкращою формою влади в ній є демократія.

Завдяки суспільному договору буде побудовано ідеальне суспільство, у якому пануватимуть «громадянська свобода» і право приватної власності. В останній Руссо вбачає необхідну умову суспільного порядку, розвитку культури, вона навіть важливіша, ніж свобода. Влаштування майбутньої асоціації можливе на засадах розуму.

Що стосується філософських поглядів Дідро, то, зауважимо, вони перекликаються з поглядами механістичних матеріалістів-метафізиків того часу. Світ – об'єктивний і матеріальний, матерія і рух – єдина наявна реальність. Матеріальний світ розвивається, як і людина. Отже, світ перебуває в діалектичному процесі.

Дідро дотримується думки, що між людиною і природою нема якісної відмінності, «воля не менш механічна, ніж розум». Свобода ж якщо й існує, то тільки внаслідок незнання. Говорити всерйоз про свободу людини можна лише щодо «абстрактної людини», яка не збуджується жодними мотивами й існує лише уві сні або ж у думці. Разом з цим Д. Дідро обґрунтовує вчення про вирішальну роль середовища для формування особистості. Він вважає, що свідоме перетворення навколишнього середовища є головною умовою поліпшення людини, суспільства. Спираючись на теорію «суспільної угоди», він активно доводить право народу фізичною силою змінювати систему державного устрою суспільства.

Філософські погляди з позицій «деїзму розуму» розвинув Вольтер. Він говорить про Бога як про «філософа на троні неба», «великого геометра», законодавця правил природи, моралі та судді над людьми. І хоча Вольтер протиставляв своє вчення християнству, заразом він заперечував атеїзм, вважаючи, що релігія, навіть в її дійсничній формі, повинна бути перепорою для вияву почуттів «черні».

Вольтер, висуваючи тезу про активну роль суб'єкта, суспільну природу людини, спирався передусім на теорію природного права, створену Локком. Свободу людини Вольтер також

розуміє лише як абстрактне право, поняття про ідеальну модель, а не реальність. Свободу розглядати науково можна лише як свободу волі особистості, а не як природний суспільний феномен. Суспільність людини він розуміє як життя людської істоти в суспільстві: діяльність особи виражається лише через суспільство, конкретні цілі індивідів мають суспільну природу. Відповідно до поняття природної рівності людей, рівність він розглядає тільки як рівність політичну, рівність перед законом, державним правом. Соціальну та економічну нерівність він розглядає як основу збереження суспільної рівноваги та нормального розвитку суспільства. Однак головними чинниками, які виявляються у свободі волі, Вольтер визнає суб'єктивні причини. Тому інтелектуальний розвиток особи в його філософії визнається головним здобутком суспільства. У статтях про реформи в суспільстві він створює вчення про «освічене керівництво державою» як основу суспільної злагоди.

Намагаючись спрямувати свою філософську думку у практичне русло, Вольтер активно виступає проти того, що позбавляє людину свободи волевиявлення, розглядаючи їх як внутрішні причини стосовно конкретної особистості. Тому критика релігійної догматики стає для Вольтера однією з провідних його філософських тем. Віру, основану на «одкровенні», Вольтер протиставляє дійсничій релігії розуму. Розглядаючи Бога як найвищу причину існування людської волі та діяльності суб'єкта, він вбачає докази існування божества в розумно побудованому світі природи. Однак він відкидає всі тези про властивості Бога, визнаючи їх бездоказовими та непотрібними, такими, що суперечать розумові. Вольтер заперечував вчення Бейля про можливість існування держави, яка складається лише з морально чистих атеїстів. Виступаючи проти офіційної церкви, Вольтер постійно критикує релігійну догматику тогочасного суспільства.

Головна тема філософії Ж.-Ж. Руссо («Думки про походження та основи нерівності між людьми», «Суспільний договір», «Еміль, або Про виховання») – це доля людини в суспільстві, де існує штучна культура, що заперечує природні властивості окремої особи. Мислитель першим висуває тезу, що чуттєва

діяльність, почуття людини є не тільки самостійною чи особливою формою суб'єктивності, а головною формою духовної діяльності. Саме від Руссо починається лінія у філософії, яка висуває на передній план духовного життя неусвідомлені, підсвідомі, інстинктивні цілеспрямовані мотиви дій особи. Навіть совість та геніальність Руссо розглядає як найвищі форми інстинктивності, що відокремлені від розуму. Мислитель першим висуває тезу, що розвиток інтелекту порушує природну гармонію, баланс між здатностями індивіда та потребами організму, послаблює природні сили людини. Згідно з Руссо, основна причина людських страждань – суперечність між реальним станом людини та її природними властивостями, між природою людини та суспільними інститутами, між особистістю та громадянством. Джерелом суперечностей цивілізації є соціальна нерівність людей, що виникає з приватної власності на землю, знаряддя праці. Загальний шлях подолання суперечностей суспільства Руссо бачив у зміні системи освіти, методів виховання.

Суспільні відносини утворюють те, що спільне для всіх людей і водночас протистоїть інтересам кожної людини окремо. «Між волею усіх та спільною волею часто існують суттєві відмінності. Воля усіх бере до уваги часткові інтереси та сукупність індивідуальних волевиявлень. Коли відняти з цих волевиявлень ті, які взаємно заперечують одне одного, то залишиться спільна воля». У своєму понятті «суспільний договір» Руссо спробував вирішити суперечність між штучним та природним. Так, створюючи суспільний договір, люди втрачають частину своєї власної свободи, необмежене право на все, чого вони, відповідно до своїх чуттів, бажають. Однак під час добровільного вступу в договір індивід сам виявляє бажання обмежитися. Тому індивід стає громадянином, істотою, яка виявляє вищий тип свободи, аніж природна свобода, – здатність до самообмеження. За чистої природної свободи організм обмежують лише зовнішні умови, сили природи, інші особи. Тобто така свобода є абсолютною залежністю від зовнішніх обставин. А укладення договору є актом, коли суб'єкти обмежують самих себе, виявляють здатність керувати собою – тобто стають вільними самі собою.

У поглядах на політику, державу Руссо розвиває свою концепцію «суспільного договору», постійно шукає форму виникнення умов добровільного укладення договору. Тому він відкидає феодальний устрій суспільства як такий, що продовжує культивування чистих сил природи, обмеження особистості зовнішніми силами щодо почуттів людини.

Абсолютний детермінізм філософії К. А. Гельвеція відображається в понятті «абсолютного закону», який має природний характер і підкоряє собі людину через закон «влади інтересів». «Інтерес» поєднує головні умови існування людини, зумовлює людську активність. Хоча Гельвецій вирізняє «природні фізичні потреби» і «пристрасті», за допомогою поняття «інтерес» йому вдається зробити їх взаємопов'язаними. На поняттях про ці сили людського буття Гельвецій створює основні принципи природної етики. Заперечуючи релігійну мораль, він наголошує, що головним критерієм моральності є «користь». Однак корисливість він розглядає не індивідуалістично, а стосовно суспільства як «суспільну користь». Розглядаючи суспільство як сукупність індивідів, він вбачає суспільний інтерес у сукупному інтересі більшості, визнаючи за більшістю право вирішувати долю індивіда.

Відповідно до таких методологічних позицій, Гельвецій вбачає у вихованні універсальний механізм розв'язання суспільних проблем. Основою правильного виховання він визнає «правильні закони» суспільства, які має право приймати лише більшість народу.

Своєю чергою, повністю відходячи від теологічних концепцій буття, П. А. Гольбах використовує принцип «редукції» – усі явища розглядає як виявлення природних сил. Зокрема, природа, за П. А. Гольбахом, є сукупністю різних видів матерії. Виступаючи проти картезіанства, яке вводило рух у матерію за допомогою поняття «Бог», він висуває тезу, що рух і є існуванням матерії. Обґрунтовуючи ідею універсальності руху, П. А. Гольбах часто покликається на Толанда. Із цим поняттям пов'язане також вчення П. А. Гольбаха про абсолютний детермінізм. Критикуючи Юма, Гольбах доводить, що необхідними

можуть бути лише причини та наслідки, а не віра в їх існування. Протікання руху, змін в одних і тих самих основах буття зумовлює існування універсальних законів природи, які виявляються через відхилення, спричинені конкретною необхідністю.

У «Системі природи» – основі законів природи – Гольбах сформулював принципи положення науки про виправлення ураженого суспільства сучасної йому Франції, яке відступило від принципів розуму. Він заявив, що фізичні, духовні явища та звички можна пояснити за допомогою чистого механізму. Його пояснення причиново-наслідкових зв'язків має таку логічну послідовність: у світі нічого не здійснюється без причини, і кожна причина зумовлює якийсь наслідок, не може бути наслідку без причини. Наслідок сам стає причиною, породжуючи нові явища. Природа – це ланцюг причин і наслідків, які безперервно змінюють одне одного. Тому-то в природі немає реального розвитку, а все здійснюється по колу, циклічно.

Таке твердження приводить до фаталізму. Звідси випливає, що людина повністю залежна від природи і тому не може бути вільною: «Усі наші вчинки підпорядковані фатальності, яка керує нашою частковою системою так, як вона керує сукупною системою Всесвіту; ніщо в нас, як і в природі, не відбувається, оскільки випадок... є позбавлене сенсу слово». Отже, на думку Гольбаха, фатальність – це вічний, необхідний, встановлений у природі порядок, немінучий зв'язок причин з похідними від них діями.

Розуміння фатальності може не тільки заспокоїти більшу частину тривоги людини, але й нав'язати їй корисну покору, розумне підкорення своїй долі, якою вона часто незадоволена через свою чутливість.

Активне втручання людини в хід подій не є розумним, бо людина – це машина, яка є частиною закономірного круговороту подій у світі. Сама природа – величезна машина, і людина живе згідно із встановленими нею (природою) законами.

Отже, світ загалом Гольбах розглядає як систему причин та наслідків, у якій те, що в одному випадку є причиною, в іншому – є наслідком. Саме через цю систему причин і наслідків треба розглядати людину. Кожну людину як деякий механізм

можна розглядати як систему із внутрішніми процесами, на яку діють зовнішні механічні та енергетичні сили. Людина, суспільство утворюють свої енергетичні сили, які діють на космос і можуть вносити зміни у всесвіті загалом, а не тільки у своєму бутті. Тому для Гольбаха дуже важливо знайти такий спосіб існування людини, суспільства, який узгоджується зі світом у цілому.

Один з найвидатніших філософів-просвітителів – Ш.-Л. Монтеск'є запропонував погляд на історію як на природний, зумовлений законами процес. Він тлумачить закон історії як «людський розум, що править народами». Але законодавець створює закони не довільно, – він обов'язково враховує природні умови, в яких історично формувався народ. Відношення людських законів до природних обставин і становить те, що Монтеск'є називає «духом законів».

Вказуючи на непридатність феодальних порядків, Монтеск'є скептично ставиться до перспективи їх революційного перетворення, віддаючи перевагу поступовому реформуванню суспільства. Він вважає, що усунення «старого зла» шляхом насильства може стати джерелом «зла нового». Розвиваючи суспільно-політичні погляди Локка, Монтеск'є пропонує свій варіант поділу світської влади – на законодавчу, виконавчу і судову, наполягаючи, що лише за таких умов можливий державний лад, за якого нікого не примушуватимуть робити те, до чого не зобов'язує закон, і не робити того, що закон дозволяє.

Отже, в усіх філософських течіях Просвітництва, які досліджують природу людини та соціального устрою суспільства, простежується їх найважливіша риса – повернення до людини, прагнення шляхом розумних настанов позбавити людей страждань, встановити рівність, справедливість, свободу, братерство тощо.

Здійснивши короткий історичний аналіз відносин між церквою і державою упродовж майже тисячі років – від раннього християнства та теократичної по суті держави Костянтина Великого і доби Середньовіччя до Нового часу і Просвітництва, – можемо зробити висновок, що в середньовічному суспільстві сформувався дуалістичний тип державно-церковних відносин, який заклав основу для майбутнього незалежного

розвитку і співпраці цих важливих суспільних інституцій. Численні концепції держави, що виникли в європейській філософії Нового часу та Просвітництва, об'єднує погляд на державу як на феномен насамперед духовного життя суспільства, що пов'язаний із впорядкуванням соціальних відносин у соціуму, а шлях до розвитку суспільства і вибору позитивних форм державного устрою пролягає значною мірою через поширення наукових знань і вдосконалення освіти.

Щодо дуалізму церкви і держави в середньовічному суспільстві як одного з чинників майбутніх шляхів розвитку цих відносин робить висновок також і Б. Тірні, вказуючи, що «дуалізм церкви і держави у середньовічному суспільстві не тільки зберігся, а був раціоналізований і обґрунтований у численних працях з політичної теорії»¹⁴⁴.

Відзначимо, що дуалізм у відносинах між державою і церквою в добу Середньовіччя істотно відрізнявся від новочасного типу відносин розділення церкви і держави чи його вульгарної трансформації тоталітарними режимами відділення церкви від держави. Попри негативний вплив, на якому зосереджено увагу в більшості висновків щодо значення цього періоду для майбутніх і навіть новочасних позитивних змін у відносинах церкви і держави у вітчизняних наукових джерелах, важливо зауважити, що в середні віки влада держави і влада церкви активно взаємодіяли і впливали одна на одну. Церква завжди не тільки рішуче виступала за обмеження світської влади в царині релігії, але й була своєрідним суспільним моральним контролем за нею, відкриваючи шляхи до утвердження релігійних прав і свобод.

Вчення про «природні права» людини було покладено в основу концепції демократичної правової держави, проголошеної в українській Конституції Пилипа Орлика, американській «Декларації прав...» (1776) і французькій «Декларації прав людини і громадянина» (1789). У них вперше було стверджено правову рівність людей (рівність перед законом незалежно від майнового стану, конфесії, національності, статі), народ прого-

¹⁴⁴ Tierney B. The Crisis of Church and State, 1050–1300 / B. Tierney. – N. Y., 1964. – P. 53–73.

лошувався джерелом влади. Після християнства, яке закріпило моральну рівність людей, проголошення правової рівності було найбільшим досягненням у цивілізаційному поступі.

Аналізуючи філософські трактування держави та релігійно-державного устрою, при всій їх різноманітності в період Нового часу та Просвітництва можна виділити узагальнене, яке не суперечить жодному з концептуальних визначень, даних сучасною теорією права і держави.

Розгорнута ідея громадянського суспільства відображала пошук шляхів гармонізації суспільного життя. Мислителі XVI–XVIII ст., розвиваючи ідеї громадянського суспільства, довели необхідність юридичного закріплення нового правового статусу соціальних суб'єктів: особи (природні права), громадянина (право на життя, свободу і власність), суспільства (громадянське суспільство, яке створюється волею громадян) і держави (ідея народного суверенітету). Вирізняється погляд (В. Моргун, В. Скворець¹⁴⁵, відповідно до якого розмежують аристотелівську (зв'язок з демократичною державою) і боденівську (зв'язок з будь-якою державою) традицію уявлень про громадянське суспільство.

У працях мислителів Нового часу на зміну уявлень про синкретичність громадянського суспільства і держави постають уявлення про суб'єктність громадянського суспільства.

Релігійна і світська філософія аналізованого періоду дала змогу за основу християнського світогляду взяти антропологічну доктрину – вчення про людину, зміни в якій відображають соціально-культурні трансформації цієї епохи. Одним з найбільш значущих інструментів формування конфесійної самосвідомості стає соціальна доктрина церкви, яка відображає трансформації конфесійних уявлень про місце і роль християнина у світі відповідно до «виклику часу». Це зумовлює потребу вивчення соціальних доктрин християнських церков для ана-

¹⁴⁵ Див., напр.: Скворець В. О. Історико-філософський аспект дослідження громадянського суспільства / В. О. Скворець // Гуманіт. Вісн. Запоріж. держ. інженерної акад. – Запоріжжя : ЗДІА, 2004. – Вип. 17. – С. 157–171; Скворець В. О. Громадянське суспільство і детермінанти оптимізації його розвитку в Україні: автореф. дис. ... канд. філос. наук / В. О. Скворець. – Запоріжжя : Запоріж. нац. ун-т, 2007. – 20 с.

лізу процесів формування християнського світогляду, оскільки соціальна концепція в сучасному християнстві є для християн усіх конфесій головним засобом формування змін християнського уявлення про людину у свідомості вірян¹⁴⁶.

В епоху Нового часу і Просвітництва починає формуватися нова соціальна доктрина церкви як найбільш динамічна частина християнського богословського теоретичного базису побудови держави. Саме в ній відображаються нові світоглядні ідеї, що торкаються «горизонтального» богослов'я, соціально-політичних, морально-етичних поглядів та поведінки сучасного християнина. Вона відображає найбільш істотні процеси, що відбуваються в релігійно-церковному комплексі християнства щодо відносин держави і релігії, влади і церкви.

Зокрема, духовний досвід Середньовіччя увібрав в себе зміни світогляду під впливом християнства, що відображали нове розуміння призначення людини та історичного процесу людства.

У філософсько-релігійному світогляді людини нова релігія поділила Всесвіт на два світи: земний та потойбічний, який був виражений у матеріальному чи духовному досвіді; акцентувала увагу на важливості саме трансцендентного світу. Особливо раннє Середньовіччя нівелювало значущість матеріального світу та речей, як таких, які не вічні, а скінченні у своєму бутті. Середньовічна людина жила у світі авторитетів, що породжувало, згадувану вже нами, ідею ієрархічності, яка була втілена в Середньовіччі в усіх формах людської буттєвості¹⁴⁷. Історія в Середньовіччі розумілась як історія спасіння людства.

Такі видатні представники соціально-філософської думки Нового часу, як Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Русо, Ш.-Л. Мон-

¹⁴⁶ Титаренко О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму : автореф. дис. ... канд. філос. наук / О. Р. Титаренко. – К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2004; Титаренко О. Р. Філософсько-релігієзнавчий аналіз соціальних, доктрин християнських конфесій / О. Р. Титаренко // Укр. релігієзнавство. – К., 2003. – № 26. – С. 37–45.

¹⁴⁷ Любасюк Т. І. Містичне спрямування духовної практики християнського Середньовіччя : дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук за спец. 09.00.05 – історія філософії / Т. І. Любасюк. – К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2007; Любасюк Т. І. Проблема духовного сходження в містицизмі / Т. І. Любасюк // Мультиверсум. – 2005. – Вип. 51. – С. 183–193.

теск'є, Н. Маккіавеллі розробляли договірну концепцію суспільства та держави, основану на всебічному осмисленні індивідуального людського буття. Обстоюючи ідею сильної державної влади, яка може зупинити «війну всіх проти всіх», Т. Гоббс, виступав проти надмірного розвитку держави, наголошував на ідеї верховенства в ній закону і права¹⁴⁸. Для адекватного розуміння природи громадянського суспільства як сфери втілення людської свободи та пошуку ефективних інструментів протидії зловживанням з боку держави своєю владою значущим є і творчий доробок французького філософа і просвітителя Ш.-Л. Монтеск'є.

Щодо сучасного розуміння терміна «державний устрій», то філософія витлумачує його як характеристику насамперед людського суспільства; тип державної надбудови в соціумі не наслідуються біологічно (згідно із законами механіцизму) і, як свідчить практика, не дається «згори» (державу на практиці важко побудувати за релігійними, зокрема християнськими, принципами, оскільки дотримуватися їх у суспільстві, з його різноманітними вадами, значно важче, ніж видається це теоретично). Утім, вибір та побудова справедливого суспільства передбачає просвітництво і навчання. Як засвідчив розвиток філософсько-релігійної думки Нового часу та Просвітництва, така є суб'єктно-особистісним виміром історичного державотворчого процесу, його творчим началом.

Першопричиною процесу зміни суспільного устрою, розвитку і переосмислення релігійно-державотворчих позицій була суперечність між продуктивними силами, які досягнули високого розвитку, та застарілими виробничими відносинами, які стали на заваді їх подальшої еволюції. Поява і поширення нового способу виробництва викликало перетворення соціальної структури давньоруського суспільства, яке, своєю чергою, зумовило потребу модернізації політичної системи¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Черноног Р. А. Держава і громадянське суспільство: соціокультурні аспекти розвитку : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Р. А. Черноног. – К. : Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2003. – 16 с.

¹⁴⁹ Лісіцин В. В. Детермінація суспільного розвитку і свободи вибору в історії України : автореф. дис. ... канд. філос. наук / В. В. Лісіцин. – Запоріжжя : Запоріж. держ. ун-т, 2002. – С. 8.

Політика і релігія як соціокультурні феномени покликані задовольняти ті чи інші суспільні потреби, для цього специфічним способом організується людська свідомість, діяльність, відносини, норми, установки тощо. Теологія і надалі декларує себе як своєрідний теоретичний рівень відповідної релігії. Вона не продукує, а обґрунтовує як уже наявні засади того чи іншого релігійного світогляду. На відміну від теології, філософія релігії та релігійна філософія, які лише починають розвиватися, досить самостійні у визначенні власних світоглядних засад¹⁵⁰.

В епоху Нового часу і Просвітництва відбувається інституалізація форм суспільного впливу політики та релігії, вони відокремлюються більше одна від одної, філософи і теологи намагаються визначити межі їхньої взаємодії та взаємовпливу, оскільки політика, право і теологія представляють, генерують і транслиують різні соціальні та культурні зв'язки суб'єктів, визначають міру долучення їх до процесу побудови та функціонування суспільства, держави, хоча найчастіше вони й далі ґрунтуються на одних і тих самих здобутках культури, систем норм, цінностей, значень.

Своєрідним «полем», що охоплює всі сфери суспільного життя (сюди зараховують як «підполя» – політологію, право, релігію, філософію), пронизує всі структури і виступає єдиним простором контакту різних поколінь, є культура¹⁵¹.

За визначенням О. Прудникової¹⁵², зміст історичного процесу уявляється як послідовний розвиток і реалізація божественної волі; як закономірна зміна й розвиток суспільно-економічних формацій; як послідовна зміна способів виробництва, стадій розвитку суспільства на основі розвитку і вдосконалення техніко-технологічної основи його життєдіяльності;

¹⁵⁰ Бойченко Н. М. Категорія буття у релігійній філософії пізнього західноєвропейського Середньовіччя : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Н. М. Бойченко. – К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2005. – С. 8.

¹⁵¹ Євдокимова Т. В. Взаємовідносини політики і релігії в соціокультурному просторі (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Т. В. Євдокимова. – К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2002. – 16 с.

¹⁵² Прудникова О. В. Людський вимір у сучасному концепті соціального прогресу (філософсько-історичний аналіз) : автореф. дис. ... канд. філос. наук / О. В. Прудникова. – Х. : Харків. ун-т повітряних сил ім. Івана Кожедуба, 2007. – С. 7.

як саморозвиток людини, розгортання її біологічної, соціальної й духовної природи, що характеризуються мірою всебічності, гармонійності й цілісності розвитку, реалізації її сутнісних сил, фізичних і духовних потенцій у житті й діяльності.

Аналіз змін тематики і форм побудови конфесійних соціальних концепцій дозволяє фіксувати зміни в системі ціннісних уявлень християнства як складову частину процесу трансформації суб'єктивності сучасної людини загалом, що додає темі дослідження філософсько-антропологічної актуальності.

Особливе значення в побудові відповідного світогляду і соціально-культурної позиції має і гуманізм у його класичній формі, що виник на просвітницькому ґрунті європейської культури в Новий час, і адекватні йому сучасні течії¹⁵³. На підставі розглянутого матеріалу можна зробити висновок, що рубежі класичного європейського гуманізму Просвітництва виявилися вичерпаними, і симптомами їх подолання є пошуки нових принципів соціальності (ідея ноосфери, еволюційна етика, антропний принцип, благоговіння перед життям, етика ненасильства, екологічний імператив та ін.), що стали актуальними в наступний час. Новий гуманізм звільнюється від міфології титанізму людини і засуджує не тільки спроби маніпулювати людиною, але і природою¹⁵⁴.

2.3. Відносини «людина – релігія» у вченнях представників сучасної європейської філософії: від Ш. Монтеск'є до Д. Макліна

Тема переосмислення ролі держави і релігії в суспільстві та забезпечення його життєдіяльності постає надзвичайно гостро в сучасній європейській філософії, оскільки саме в цей час

¹⁵³ Агієнко І. В. Соціально-філософський аналіз моделей формування особистості як суб'єкта культури: автореф. дис. ... канд. філос. наук / І. В. Агієнко. – Дніпропетровськ: Дніпропетров. держ. ун-т, 1998. – С. 14.

¹⁵⁴ Агиенко И. В. Классический и новый гуманизм: поиски социокультурного инварианта концепции общества и человека / М. В. Агиенко // Придніпров. наук. вісн. Сер. «Історія та філософія». – Дніпропетровськ: Наука і освіта, 1998. – № 33 (100). – С. 9–15.

починає формуватися демократичне розуміння людини та її природних прав, які лежать у площині відносин «людина – суспільство – держава», а також формування релігійної свободи та релігійних прав, що проектуються у площину відносин «людина – церква – держава».

Значний вплив на цей процес мав і рух християнської філософії у цей час до побудови християнської концепції суспільства здебільшого на персоналістських принципах, на що особливо відгукнулося тогочасне суспільство, яке гостро відчувало відчуження та дегуманізацію людської особистості під впливом науково-технічного прогресу.

Зміна руху філософської та богословської думки, своєю чергою, викликала появу у філософії нових ірраціоналістичних напрямів, які проблему людини та її самореалізації почали розглядати в абсолютно іншому ракурсі.

Відповідно до ірраціоналістичного тлумачення визначальним аспектом духу вважаються позамислені процеси: уявлення, почуття, інтуїція, воля тощо. Як відомо, найважливішими складниками духу є імперативи, поведінка, що впливають з уявлень або з яких впливають самі уявлення. Імперативи формують ядро духу, найважливішу його частину; окрім того, дух інколи набуває форми, коли в ньому взагалі панують лише імперативи (мораль, релігія), але ніколи не буває так, що дух існує, або діє без імперативів.

Матеріальний розвиток суспільства (порівняно з іншими історичними епохами), його спрямованість на механіцизм, можливу втрату людиною власного майбутнього «Я», призвів до того, що одним з найважливіших аспектів поширеного процесу модернізації філософії та християнства, відповідно до тогочасних вимог, стає звертання до проблеми людини. Зосереджуючи увагу на питаннях про глибинну сутність людини, її роль у Всесвіті, суспільні обов'язки, цілі та сенс існування, релігійна філософія намагається обґрунтувати тезу, що виключне право у розв'язанні основних проблем людського буття належить саме релігії.

Найважливішою рисою створеного світу є його ієрархічне упорядкування. Його ступені: першоматерія – неорганічна при-

рода – світ рослин – світ тварин – людина – царство ангелів («чистих Духів»). Екзистенціальну інтерпретацію зв'язку божественного буття та земного світу людини розпочали Е. Жільсон і Ж. Марітен. Нині ця інтерпретація є загальноприйнятою в неотомізмі, і саме таке тлумачення зв'язку творця і творення виконує роль засобу оновлення креаціоністських ідей. Різноманітність створеного буття інтерпретується ідеєю гілєморфізму, відповідно до якої кожне конкретне утворення у Всесвіті – конкретна субстанція, розглядається як таке, що складається з матерії та духовної форми. Матерія виступає як деяке пасивне начало, що потребує для своєї актуалізації наявності форми.

У сучасному неотомізмі значного поширення набула тенденція антропологізації, яку підтримав папа Іоанн Павло II, професійний філософ, який ще в 70-ті роки ХХ ст. написав книгу «Діюча особистість». Людина в антропології неотомізму мислиться як складна субстанція, що поділяється на дві прості – душу і тіло. Душа, як основа особистості, – формотворчий щодо тіла принцип. Людина керується у своїх діяннях «природним законом», який і закликає особистість творити добро й уникає зла. Прагнучи до добра, до блага, особистість здобуває на цьому шляху сукупність інтелектуальних, моральних і теологічних добродійностей. На культивування, розвиток цих добродійностей і має бути спрямоване суспільне життя людей. Тілесне начало, своєю чергою, пов'язується з індивідуальністю. Універсальною метою та сенсом свого існування людина вважає споглядання божественного блага.

Важливим кроком до можливості такого антропологічного переходу філософії та релігії став розквіт у ХІХ – на початку ХХ ст. науки, техніки і культури. Адже даремно цю епоху в Європі часто називають культурним ренесансом: саме тоді відбувався бурхливий розквіт літератури, філософії, мистецтва. Велика увага приділяється проблемі творчої активності людини, завдяки якій вибудовується новий культурно-історичний світ. Джерелом творчої активності людини та її постійного самовизначення стає трансценденція, що виявляється в початковому спрямуванні людини до божественного Абсолюту. Транс-

ценденція задає людині не просто теологічну, але й телеологічну орієнтацію.

Заразом попри, здавалось би, домінантне положення раціоналізму, уже з кінця XVIII ст., і що далі, то більше, в європейському суспільстві починає втрачатися віра в розум як фундаментальний принцип світу і життя. Як відзначав німецький філософ О. Больнов, «наскільки глибоко духовний світ був позбавлений свого фундаменту, довгий час приховувалося, оскільки брехливий ентузіазм життя повновладно охоплював людей. Як тільки цей романтичний дух розвіявся під впливом величезних політичних потрясінь, які призвели до двох світових воєн, наслідки цієї втрати постали дуже чітко: кожне життєве відношення, що виходить за межі окремої людини, яке могло б дати їй опору, кожний життєвий сенс, який міг би їй вказати ціль, виявлявся ілюзорним, і світ, з раніше не відомою загрозою виступив стосовно людини як чужий і небезпечний. Людина усвідомила себе в деякій безнадійній втраченості, всюди приреченою на проникаюче в неї руйнування»¹⁵⁵.

Така духовно-історична ситуація стала підґрунтям для виникнення екзистенціалізму. Людина мусить встояти перед спробою втечі від важкої раціоналістичної реальності, але для цього вона повинна дивитися цій реальності, так би мовити, «в обличчя» і потім при руйнуванні кожної зовнішньої опори свого «Я» знаходити цю опору в собі самій, у внутрішньому і найпотаємнішому ядрі власної особи, ту останню опору, яка й позначається поняттям екзистенції.

Як зазначають Є. Щукін, О. Патлайчук, І. Чугуєва, екзистенція є внутрішньою недоторканною основою людини. По-справжньому досвідченою людина може стати лише тоді, коли все, чим вона володіє, – нажите добро, становище в суспільстві, фізичне і психічне здоров'я, важко набуті чесноти етичного життя – втрачається або в якийсь спосіб стає для неї помилковим. Тільки тоді людина може дізнатися, що таке екзистенція.

¹⁵⁵ Больнов О. Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма / О. Больнов // Философская мысль. – 2001. – № 2. – С. 140.

Вона не виражається в яких-небудь змістовних визначеннях, а може бути тільки пережита в процесі набуття цього досвіду. Тільки пройшовши через усі ці страхи, людина доходить до цього останнього досвіду буття. Вона схоплює в самому переживанні екзистенцію, не доказову ніякою логічною дедукцією¹⁵⁶.

Тому однією з характерних рис цього духовного феномену стало повернення особистості до релігії, зацікавлене суспільне обговорення основ християнства, що й дає змогу говорити саме про релігійно-світоглядне відродження світобачення. Релігійний філософ Г. Флоровський так охарактеризував цей період: «Це був особливий шлях повернення до віри через естетизм та Ніцше, і в самій вірі залишався осад мистецтва та літератури»¹⁵⁷.

Розмірковуючи про релігійну сутність буття, людини усвідомлює своє ставлення до світу насамперед через відношення до граничних основ особистого буття. У ній природні та історичні об'єкти одержують роль знаків людських символів і ціннісних орієнтирів, а людина отримує можливість відчутти свою причетність до всесвітніх процесів, що є продуктом дії якихось надприродних, незбагнених у приземленому повсякденному земному житті, реально існуючих вищих сил. «Релігія не є відображенням якоїсь гостевості чи випадковості буття людини у світі, відходу її від нього, а навпаки – підтвердженням її входження у світ, самоусвідомлення себе як його невід'ємної часточки»¹⁵⁸.

Філософська концепція Монтеск'є, що поєднала поняття про суспільну угоду з римським принципом розмежування цивільного і публічного права, розглядала тодішнє суспільство з погляду значення в ньому свободи людини, пояснюючи можливість свободи тривкою соціальною єдністю республіканського суспіль-

¹⁵⁶ Основные направления современной философии. Ч. 1 : Феноменология, психоанализ, экзистенциализм, герменевтика, структурализм, постструктурализм : электронное учеб. изд. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.nuos.edu.ua/files/Shchukin_Patlaichuk_Chughuieva_Sovriemiennaia_filosofia.pdf (с. 28–29).

¹⁵⁷ Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – Париж : YMCA-Press, 1983. – Репринт. изд. – Киев, 1991. – С. 27.

¹⁵⁸ Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного, Б. Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – С. 279.

ства. Остання має забезпечуватися не примусовими діями влади, а впливати з добродієвства людей. Народи перебувають під впливом багатьох чинників: клімату, релігії, законів, керівних правил, прикладів з минулого, вдачі людини, звичаїв, і з усіх цих чинників утворюється «загальний дух» громадської спільноти.

Зі свого боку, поняття закону пов'язується з природою розуму, проте «дух законів» має також етичний, або звичаєвий, компонент. Під духом законів Монтеस्क'є розглядає відносини, що характеризують сукупність позитивних та історичних законів, які регулюють відносини людей у різних суспільствах. «Закон взагалі – це людський розум, оскільки він управляє всіма народами землі, а політичні і цивільні закони будь-якої країни – лише його окремі випадки. Вони повинні бути настільки добре пристосовані до того народу, для якого створюються, що тільки в окремих випадках закони однієї країни можуть підійти для іншої. <...> Вони повинні брати до уваги фізичну географію країни, клімат <...>; розміри території, розташування країни, якості її землі; образ життя народів <...>; вони повинні співвідноситися з тим ступенем свободи, яку може надати конституція; з релігією жителів країни, з їх схильностями, численністю, багатством, торгівлею, їх нормами і звичаями. Наслідки співвідносяться один з одним і зі своїми джерелами, а також із цілями та намірами законодавця і порядком речей, на яких вони засновані. Тому потрібно вивчати їх у всій різноманітності аспектів»¹⁵⁹. І саме таке завдання спробував виконати у своїй роботі Ш.-Л. Монтеस्क'є. На його переконання, сукупність цих співвідношень і становить те, що він називає «духом законів».

Суспільні закони, встановлені людьми, їх дотримання в державі покликані регулювати суспільні відносини між владою і громадянами; цивільне право, зі свого боку, мусить урегулювати суспільні відносини між громадянами. Отже, Монтеस्क'є, узагальнюючи роздуми про побудову суспільних відносин, концептуально підходить до необхідності розмежування влади, врядування і суспільства; відтак запроваджує нове розуміння

¹⁵⁹ Цит. за: Западная философия от истоков до наших дней: от Возрождения до Канта / в пер. и под ред. С. А. Мальцевой. – СПб.: Пневма, 2002. – С. 679.

політичних і цивільних (громадянських законів), відкриваючи еру демократичних відносин в історії цивілізації. Запорукою закріплення цього розмежування і, як наслідок, ствердження громадянських гідностей людини є прийняття відповідних законів та їх виконання, а не лише прямиї примусу влади. Розуміння того, що «політичні інституції – це загальна запорука громадянської гідності, – на думку Ч. Тейлора, – лежить в основі того, що Монтеस्क'є назвав «чеснотою» патріотизму, яка полягає в «постійному переважанні народних інтересів над особистими»¹⁶⁰.

Людина повинна, на думку Монтеस्क'є, користуватися якомога більшою мірою свободи, однак це залежить від свободи самого суспільства. Якщо ж суспільство перебуває під тиском і примусом державної влади, тоді людина втрачає власну ініціативу. Отже, зробити суспільство вільним, у такому ракурсі, означає позбавити суспільні інститути державного примусу і безмежного впливу на людину, що можливе на підставі добровільного визнання і дотримання людьми ціннісної природи соціальних інституцій.

У цьому сенсі, подібно до поглядів Локка, закони не обмежують свободи, а, радше, забезпечують її кожному громадянину: «Це принцип сучасного конституціоналізму і правової держави». Тут Монтеस्क'є погоджується з поглядами Локка і досвідом конституціоналізму Англії, форму правління якої вважає якнайкращою для розділення трьох видів державної влади на законодавчу, виконавчу та судову, – «у розділенні властей полягає політична і юридична умова свободи» (Дж. Фассо). А щоб боротися із зловживаннями владою, на його думку, необхідні різні її органи, здатні «гальмувати», «стримувати» один одного.¹⁶¹

Вплив таких правових поглядів Монтеस्क'є можна знайти і в «Енциклопедії» Дідро і Даламбера (статті «Закон», «Законодавець»).

¹⁶⁰ Тейлор Ч. Непорозуміння: дебати між лібералами та комунітаристами / Ч. Тейлор // Сучасна політична філософія: антологія : пер. з англ. ; упоряд. Я. Кіш. – К. : Основи, 1998. – С. 552.

¹⁶¹ Западная философия от истоков до наших дней: от Возрождения до Канта / в пер. и под ред. С. А. Мальцевой. – СПб. : Пневма, 2002. – С. 681.

На думку Ж.-Ж. Руссо, у релігії є дві непорушні істини: існування Бога і безсмертя душі. Руссо відрізняє релігію людини від релігії громадянина. Релігію людини він признає, тому що вона є єдиним поясненням руху матерії, впорядкованості і доцільності Всесвіту. Другу форму релігії виводить з неприпустимості торжества зла над добром.

Відзначаючи важливість для людства релігії і, зокрема, християнства, Руссо зазначає, що вона перенесла у сферу духовного найважливіші цінності і тісні узи, які тільки існують в людському середовищі, а саме: усі люди – Божі діти, а отже, брати і сестри одне одному. Будучи однією із світових релігій, християнство, вважає він, все-таки породило такий тип суспільства, де процвітали всілякі форми егоїзму і тиранення. «Християнство – це релігія, що займається лише духовними проблемами і відриваючи людей від земних справ. Батьківщиною християнина є зовсім не цей світ. Християнство відриває внутрішнє, духовне, життя від зовнішнього, земного: перше – це царство єдності, а друге, відірване від першого, – царство зловживань і будь-яких форм егоїзму.

Тому, критикуючи тогочасне християнство, що відділяє теологію від політики, людину від громадянина, приватне внутрішнє життя від суспільного, Монтеск'є говорить про необхідність боротьби і відкинення такого розуміння релігії, оскільки воно перешкоджає вдосконаленню політичного та суспільного життя.

На його думку, необхідною для суспільства є релігія, яка підтверджувала б священний характер суспільно-політичних установ і забезпечувала їх стабільність. Внаслідок цього, разом із релігією людини, що полягає в її вірі в існування Бога і в безсмертя душі, слід поставити сповідання віри чисто цивільної, в якій правлячим особам належить встановлювати пункти або статті, але вже не як релігійних догм, а як поезії суспільних відчуттів, адже без них неможливо бути добрими громадянами і вірними підданими. Ці пункти, або статті, за змістом збігаються із заповідями релігії людини, або природної релігії, з додаванням пункту «священництва суспільного договору і законів» та однієї негативної догми – про «нетерпимість».

Насправді не церква, а держава є єдиним органом індивідуального і колективного порядку, тому що вона забезпечує повне розгортання потенційних людських можливостей. У своєму творі «Суспільний договір» Руссо висловлює думку, що повне відчуження кожним членом суспільства всіх своїх прав на користь всього співтовариства веде до такої форми об'єднання, яка всією своєю потужністю захищає особу і майно кожного члена суспільства; при цій формі будь-яка людина, об'єднуючись з іншими, підкоряється лише самій собі і залишається такою ж вільним, як і раніше.

I. Кант звертає увагу на переваги застосування свободи в суспільному житті. Головним чинником є практичний розум. У ньому людина, попри емпіричну зумовленість того чи іншого вчинку, залишається цілком вільною, покликаною керуватися інтелігібельною спонукою. Свобода розуму забезпечена інтелігібельним характером, а це є обов'язковим складником відповідальності людини в усьому, що вона чинить з власної волі.

Філософ пов'язує громадянський і культурний стани суспільства, навіть деякою мірою їх ідентифікує. До культури він зараховує лише такі цінності, які слугують для блага людини і громади. Під культурою він має на увазі культуру «плекання» і виховання, яка відрізняється від «навичок» і «технічного вміння», які він називає цивілізацією. Нові виміри значень свободи продукуються ресурсами культури цивілізації та відіграють важливу роль у суспільному житті.

У сучасному суспільстві, зауважує I. Кант, «завдяки мистецтву й науці ми досягли високого ступеня культури». Так, зовні люди часто віддають перевагу штучній ввічливості і гостинності у відносинах та спілкуванні між собою, виявляючи в такий спосіб норми цивілізації, «але нам ще багато не вистачає, щоб вважатися морально досконалими». Кант наголошує, що «ідея моральності належить до культури; проте використання цієї ідеї, коли вона зводиться лише до подоби морального у виявах любові до честі та зовнішньої пристойності, формує лише цивілізацію»¹⁶². Таке роз-

¹⁶² Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / И. Кант // Соч. : в 6 т. – М. : Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 17.

різнення культури і цивілізації спрямовує на проблему автентичності між наявним державним станом, або соціальним ладом, та культурно-моральними засадами суспільства. Адже саме останні, на думку мислителя, мають бути основою громадянського стану конкретного народу, запорукою громадянського миру у світі.

Держава об'єднує у своїй особі різні сутності. Проте культурні засади пов'язуються із формуванням громадянського стану, завдяки якому народ перетворюється на громаду і націю, поєднуючись власне культурною традицією здійснювання свободи. Однак не весь народ, не всі піддані держави є нацією. Усі, хто живе поза культурною традицією, поза автономним виявом приватності і свободи, залишаються в позагромадянському просторі і перебувають у неоформленому громадському стані. Світоглядний рівень такої часини суспільства стає передумовою деспотичної форми правління, і навпаки, прагнення до громадянського стану є також прагненням до республіканської, недеспотичної держави.

Пропагуючи культурницький (аксіологічний) підхід до інтерпретації суті громадянського суспільства і держави, позитивне значення свободи І. Кант пов'язує з естетичною аксіологією, розкриває покликання людини у Всесвіті в новому сенсі: вона справді може бути господарем своєї долі як творча особа з мистецькими прагненнями. Людина має унікальну здатність – сприймати красу, отже, вона покликана творити культурні цінності (етико-естетичні і наукові), змінюючи свій стан, надавати буттю, зокрема суспільному, нової, мистецької якості. З іншого боку, це процес іманентного росту можливостей свободи для людини, суспільства і держави. Коли естетичний досвід передається як частина традиції, він поступово конституює культуру¹⁶³.

Тож, культура складається як певний спосіб, зразок поведінки та впорядкування дійсності на основі виявлення і додержання індивідуальної волі та використання естетичного смаку, що виважує розум передчуттям його меж та вибором доцільності. Культурна сфера життя (третья «критика») узгоджується з

¹⁶³ Цит. за: Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : монографія / Анатолій Карась. – К. ; Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – С. 76–177.

громадянським станом (друга «критика») і з державою. У праці «Ідея загальної історії у всесвітньо-громадянському плані» І. Кант зазначає, що історичний процес невпинно наближає людський рід до встановлення правового громадянського суспільства. Такий правовий устрій складається в межах одного народу за правом державного громадянства.

Проте, як вказує А. де Токвіль, досліджуючи індивідуальну волю і свободу громадянина, небезпека з боку державного апарату розпочинається з підміни у свідомості громадян значення поняття свободи. Так трапляється, коли свобода від деспотизму чи свобода як незалежність індивіда від його соціального походження набуває перетворення (інверсії) в сенсі безпеки людини, яку мають гарантувати їй державні інститути влади.

У суспільстві людина одержує можливості самоздійснення, зумовлені її покликанням до свободи або, іншими словами, потребою діяти самостійно, внаслідок протікання певним суспільних процесів. У цьому аспекті соціальним вираженням міри свободовиявлення індивіда для А. де Токвіля стає рівність громадян. Рівність набуває в нього майже синонімічного значення щодо свободи і є базовим знаком інтерпретації соціальної єдності людей. Демократичність того чи іншого суспільства позначається «як на урядовому рівні, так і однаковою мірою на житті громадянського суспільства: рівність створює громадянську думку, народжує певні почуття, накидає звичаї, модифікує все те, чого вона не викликає безпосередньо»¹⁶⁴.

У теорії Токвіля надзвичайно важливе значення відіграє релігія, яка, на його думку, вкрай потрібна для збереження демократичних норм і підтримки суспільних інститутів у процесі їх демократизації. На думку А. де Токвіля, якщо особистість людини розвивається вільно, то вона прагне «привести у відповідність політичне суспільство та релігійні інститути. Релігія є корисною і природною для людини, вона пом'якшує звичаї закликами до любові й терпимості». Релігія спроможна ставити

¹⁶⁴ Токвіль А. де. Про демократію в Америці / Алексіс де Токвіль ; пер. з фр. – К. : Всесвіт, 1999. – С. 23.

людину перед лицем правди і правдивості у своїх словах і діях. Адже одне з основних завдань будь-якої релігії – визначення моральних норм, урегулювання родинних взаємин, тобто релігія може впливати на розвиток держави. А. де Токвіль вважає, що думка про те, що «все дозволено задля блага суспільства. Ця блюзнірська ідея народилася в добу свободи, либонь, для того, аби виправдати всіх майбутніх тиранів»¹⁶⁵.

Аналізуючи роль релігії, А. де Токвіль не погоджується з думкою, яка панувала у французькій філософії XVIII ст., яка послаблення релігійної віри тлумачила «розквітом свободи і знання». Він робить висновок, що необхідність віри й релігії для людини є нездоланною, а якщо люди відходять від релігії, то лише через «розумові помилки та моральне насильство над своєю природою». Зневіра людини, яка перешкоджає людям прийняти релігійну віру і здійснювати згідно з нею свої думки і діяльність, А. де Токвіль вбачає в повсякденній байдужості і союзі політики з релігією. Він вважає, що європейські атеїсти розглядають вірян радше «як політичних ворогів, аніж як релігійних суперників». За релігією вони бачать не так священиків і вірних, як «світогляд партії», з якою вони борються. Як засвідчує історичний досвід, коли релігія втрачає свій вплив на душу, то знищується найрозумніший критерій впізнавання добра і зла, адже без релігії «в світі моралі все сумнівне і хистке», а людина й народи діють тоді наосліп.

Р. Арон, аналізуючи соціологічні ідеї А. де Токвіля, вважає, що його думку, мовляв, Французька революція, по суті, мала релігійний характер і розглядала громадянина поза його конкретним життям і конкретним суспільством, абстрактно, подібно до того, як релігія розглядає людину універсально, поза країною і часом¹⁶⁶, було підтверджено пізніше в російській революції 1917 р.: «по суті, це була революція релігійна». Відтак науковець робить узагальнений висновок: «Будь-яка полі-

¹⁶⁵ Токвіль А. де. Про демократію в Америці / Алексіс де Токвіль ; пер. з фр. – К. : Всесвіт, 1999. – С. 238.

¹⁶⁶ Токвіль А. де. Давній режим і революція / Алексіс де Токвіль ; пер. з фр. – К. : Всесвіт, 2000. – 330 с.

тична революція запозичує певні ознаки релігійної революції, якщо вона претендує на всезагальну значущість і вважає себе засобом порятунку всього людства»¹⁶⁷. Зі свого боку, можемо відзначити, що, по суті, цю революцію можна назвати не релігійною, а атеїстичною.

Сучасне розуміння свободи і прав людини, зокрема релігійної свободи і релігійних прав, сформувалося в перші десятиліття після Другої світової війни. На думку В. Єленського, дослідники цієї проблеми мають досить ґрунтовні підстави стверджувати, що саме трагедія війни, ті жахи, які пережило людство і прагнення уникнути їх у майбутньому, викликали до життя феномен «революції прав людини»¹⁶⁸.

Своєрідним представником релігійного модернізму, явища складного та суперечливого, вважається Тейяр де Шарден. У його системі вагоме місце посідають елементи наукового філософсько-релігійного світогляду та ідеї гуманізму.

Феноменологічне пояснення дійсності Т. де Шарден, за його ж висловом, виникло на основі синтезу досягнень конкретних наук і передбачає формування такого бачення світу, у якому правильно визначено місце і роль людини у Всесвіті та вказано орієнтири для її практичної діяльності. Екстраполяція людини, її свідомості та Всесвіту у процесі еволюції космосу, з одного боку, дає змогу Т. де Шардену екстраполювати властиві тільки людині якості на природу загалом з метою її відновлення й одухотворення, а з іншого – він служить виправданням застосування матеріальних (біологічних) категорій до розуміння соціальних і духовних процесів.

Розглядаючи проблему «людина» – «космос», Т. де Шарден відзначає унікальність такого феномена, як людина. Вона виступає свідомим продовжувачем справи еволюції. Проте до-

¹⁶⁷ Арон Р. Этапы развития социологической мысли / Р. Арон ; пер. с фр. – М. : Универс, 1993. – С. 245.

¹⁶⁸ Єленський В. Релігія, церква і суспільство в Україні: початок 2002-го / В. Єленський // Людина і світ. – 2002. – № 3. – С. 31–36; Єленський В. Релігійна свобода: українська реальність і світовий досвід / В. Єленський // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти : у 2 т. – Львів : Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 7–22.

ля людської думки та людської діяльності в еволюції загалом трактується не тільки як спосіб єднання людини зі світом, але і як засіб виходу людини за межі свого «Я» для приєднання до Христа, втіленого у Всесвіті.

Свідомість людини є частиною цього процесу, який вона відображує та виражає. Феноменам свідомості відповідають об'єктивні аналоги: це однаковою мірою стосується і філософсько-наукових понять, і релігійних уявлень.

Завдяки власній світоглядній системі Т. де Шарден пропонує своєрідний варіант «третьої лінії» у філософії. На його думку, все, що існує, виникло з єдиної субстанції, «тканини Універсуму», кожний елемент якої має «зовнішню» – матеріальну та «внутрішню» – духовну сторони. Поставивши за мету вивести розвиток свідомості із світу, який її оточує, відповідно до «примату Думки та психічного в Універсумі», Шарден, по суті, повторює деякі положення натурфілософії Лейбніца, Гегеля, Шеллінга. Зазначимо, що саме Шеллінг, пояснюючи єдність світу, одухотворює природу, оголошує дух носієм принципу життєвості, розглядає історію природи як сукупність послідовних ступенів розвитку духу.

Справжньою причиною еволюції Тейяр де Шарден вважає дію духовних внутрішніх сил. Виникнення свідомості він розглядає як ще один рівень еволюції духу. Подібні відступи від наукового викладу робляться заради вищих міркувань: вони допомагають розкрити особливе місце і роль людини в розвитку Всесвіту, зрозуміти сенс того, що відбувається, і накреслити перспективи майбутнього людства.

Внаслідок здатності людини до рефлексії (зосередженості свідомості на собі), а також мови у Всесвіті з'являється можливість об'єднання окремих «мислячих центрів» у колективну свідомість. Це приводить до виникнення суспільства, у якому свідомість розвивається не тільки в окремому індивіді, але й у колективі. Виникає колективний людський розум, а навколо Землі створюється ноосфера – сфера духу.

Шарден створює нову модель християнства, а саме – еволюційну, якій надає космічного масштабу. Він важливого зна-

чення надавав об'єднанню людства, проте наголошував, що не можна досягти успіху, об'єднуючи людей такими, якими вони є зараз. Об'єднання людства на основі спільних матеріальних інтересів – сумнівне. Тому треба спрямовувати людську активність не на оновлення матеріального світу, який його оточує, а на зміну внутрішнього «Я», що виявляється в наших звичках, на створення духовних сил, відповідних новому порядку у світі. Із цього випливає висновок Т. де Шардена про необхідність духовного оновлення Землі¹⁶⁹. У результаті такого самосинтезування відбувається активізація свідомості кожного індивіда «зсередины» під впливом вищого джерела співрефлексії – Бога, який вселяє віру в наявність надбуття. Бог існує як центр і полюс сталості Всесвіту, є функцією космічного ускладнення матерії.

С. К'єркегор, ставши безпосереднім попередником екзистенціалізму, вперше ввів у розгляд поняття екзистенціального існування, виділяючи три стадії розвитку особи: естетичну, етичну і релігійну. Перехід до кожної з них, на його думку, можливий лише шляхом екзистенціального досвіду (або переживання). Шлях до етичного рівня йде через відчай. Відчай – не засіб втіхи чи стан, це акт підготовки душі, що вимагає серйозного напруження всіх сил душі. Не відчувши гіркоти відчаю, власної безпорадності у великому Всесвіті, людина не в змозі усвідомити істинне ество життя. Саме відчай дає перемогу над світом, і внутрішнім, і зовнішнім. Шлях до релігійного рівня проходить через отримання віри, яка в С. К'єркегора виступає як вища напруга, вища пристрасть. Ця віра відкривається людині, котра підійшла до краю Всесвіту, коли для неї не залишається ніякої іншої людської можливості. Особово-духовне існування людини (екзистенція), вважає філософ, передує матеріальному еству, оскільки людина спочатку з'являється на світ, існує, щось робить, щось відчуває, про щось думає, тобто живе у природному їй матеріальному середовищі, лише потім визначає саму себе. Вона хоче бути такою, а не інакшою, визначає

¹⁶⁹ Див.: Кремень В. Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції [Електронний ресурс] / В. Г. Кремень. – Режим доступу: <http://studentbooks.com.ua/content/view/1384/53/1/1/#1696>.

свою внутрішню природу, бажання, тобто власне єство, прагнучи своєї індивідуальної цілі у світі. Отже, існувати, бути – значить створювати себе, вибирати себе серед інших.

К. Ясперс основними причинами кризи людини в сучасному матеріальному світі називає: відмову від релігійного світогляду, так зване «обезбоження» світу, – віра в божественну справедливість і потойбічну долю душі не використовується більше для наповнення сенсом земного існування людини; прискорення життя людини внаслідок розвитку суспільства, науки і техніки – дедалі більше зростає швидкість нагромадження подій, а їх осмислення не встигає за ними у часі, що призводить до неможливості осмислення життя як цілого, воно розпадається на окремі фрагменти, що насилу піддаються осмисленню; відбувається розрив зв'язку часів – відірвана від власного коріння в сімейній, родовій і народній традиції, сучасна людина живе лише нинішнім днем, а, як відомо, не знаючи свого минулого, людина не має майбутнього.

Перебуваючи в сучасних умовах масового технічного виробництва і відповідної йому організації життя, згідно з К. Ясперсом, вижити людина може лише в наповненні свого життя новим сенсом, а цього можна домогтися шляхом екзистенції – особово-духовного існування. У цьому полягає завдання філософії – допомогти віднайти справжнє буття – «буття як екзистенція». Адже людина живе «покинутою» всіма у великому світі, не має великого сенсу життям – «як усі». При цьому вона навіть не підозрює про те, хто ж вона така насправді, не знає своїх прихованих здібностей, можливостей, бажань, справжнього «Я». Лише в конкретній прикордонній ситуації, конкретній життєвій ситуації людини, коли вона перебуває на межі, що розділяє її життя і смерть, можлива справжня екзистенція людини. Після цього досвіду всі події в її житті вона оцінює з іншого боку, «з погляду смерті»: те, що перед обличчям смерті є вагомим, те і становить екзистенцію, все інше – не більш, ніж звичайне існування. Лише в таких ситуаціях людина може усвідомити себе, власне «Я» і стати самою собою.

Опиняючись сам на сам із власним «Я», людина стикається з Богом, трансцендентним вищим буттям, Абсолютом. У

цьому виявляється ціль особово-духовного існування людини, яка і становить трансценденцію – перехід у царину трансцендентного, тобто того, що перебуває за межами людського досвіду і є незбагненне за допомогою людських здібностей. На цьому шляху відбувається розпізнавання шифрів трансценденції, тобто сукупності умовних знаків, які по-новому пояснюють людині смисл і природу її існування на Землі.

Утім, варто зауважити, що розуміння Бога в К. Ясперса відрізняється від традиційного християнського розуміння Бога. Бог у К. Ясперса – суто суб'єктивне поняття, тобто в кожній людині – свій Бог. Від того, яким Бога уявляє собі людина, залежить, якою стане вона сама. Тому зображень богів і, отже, шифрів трансценденції – нескінченна множина.

Зрештою, екзистенціальна комунікація між людьми в суспільстві є всього лише віддзеркаленням вищої форми екзистенціального спілкування людей з Богом, який виступає гарантом людської свободи. Божественне буття за допомогою комунікації творить людське буття. Справжня комунікація можлива тільки на основі віри. Проте, жодна із світових релігій, на думку К. Ясперса, не може всерйоз об'єднати людей. Це доступно лише філософській вірі, яка, в його розумінні, є чимось подібним до праоснови науки і релігії, суміщаючи в собі їх риси. Саме вона і повинна стати об'єднувальним для людства духовним станом. А трансценденція тут створює екзистенцію.

Яскраво виражений релігійний характер має філософія християнського екзистенціалізму Г. Марселя, яку він сам називає «неосократизмом», або «християнським сократизмом». Він проводить відмінність між особово-духовним світом існування людини (так званим трансцендентним світом) та існуючим незалежно від людини онтологічним світом, який утворюється зв'язками, відчуттями людського тіла, ґрунтується на людській свідомості. Відповідно до цього і всю дійсність він представляє розщепленою на справжній мир буття і несправжній світ володіння.

Матеріальний світ, опутуючи тисячами ниток відносин людину в суспільстві, нівелюючи тим самим її внутрішнє «Я», що загрожує особистим чеснотам людини і створює дедалі бі-

льше перешкод на шляху до її вдосконалення. «Людський світ, мабуть, мав колись серце, яке, схоже, вже не б'ється»¹⁷⁰.

Його філософсько-релігійне вчення продовжувало лінію модернізму, тобто зміцнення католицької релігійності нетрадиційними засобами. «Розвиток релігійної свідомості, як і філософської рефлексії, орієнтовано на духовне ствердження, згідно з яким кожний з нас повинен дізнатися або знайти себе у всіх інших, нічого не втрачаючи при цьому з того, що складає її внутрішню самобутність»¹⁷¹.

Підтримуючи неотомістів, Г. Марсель вважає, що філософія має підпорядковуватися теології, але засоби її використання мусять бути іншими. На його думку, потрібно створити філософське вчення, яке відкидає методи та висновки об'єктивного наукового пізнання. Проте заперечення об'єктивного пізнання він поширює не тільки на матеріальний, але й на духовний світ.

Заперечення поширюється й на ідеалізм, оскільки духовне начало, доступне для логічного аналізу та раціонального пізнання, є неприйнятним для нього. Тільки така філософія, за Г. Марселем, може володіти цінностями. Як наслідок, вісь філософії Г. Марселя зміщується з пізнавальних взаємовідносин суб'єкта з об'єктом на емоційні – «співчуття» та «співучасть». Тобто головними є взаємовідносини не об'єкта з суб'єктом, а тих, хто переживає і за кого переживають, при цьому вони є нероздільними.

Людська рефлексія мусить бути націлена на таїнство проблеми, на буття як фундаментальне таїнство, осягнення якого вимагає залучення особистості і є недосяжним доти, доки людина залишається на теоретичному рівні проблематичного, логічного, раціонального, об'єктивного наукового пізнання. Моє мислення, – зазначає Г. Марсель, – бере свій початок насамперед з почуття. Отже, він уводить поняття емоційної інтуїції, що означає особливу чуттєву, а не пізнавальну спрямованість.

¹⁷⁰ Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней : в 4 т. Т. 3 : От Возрождения до Канта / Д. Реале, Д. Антисери. – СПб. : Пневма, 2002. – С. 418.

¹⁷¹ Марсель Г. Трагическая мудрость философии / Г. Марсель. – М.: Изд-во гуманит. литературы, 1995. – 216 с.

Важливе місце у світогляді Марселя посідає поняття інтерсуб'єктивності, яке означає, що «об'єктивна реальність» посту-пається місцем «другій реальності», тобто замість відносин «об'єкт – суб'єкт» з'являються відносини «Я – Ти». Однією з осно-вних категорій його філософії стає «присутність», у якій об'єктив-ні взаємозалежності втрачають своє онтологічне значення, замість них приходять віра, любов, повага, вірність, відповідальність, слу-хняність, доступність, прихильність. Загалом цю залежність мож-на описати формулою: «бути – це те, коли тебе люблять».

Філософію Г. Марселя можна означити як більш геоцент-ричну, ніж антропоцентричну. Так, любов до людей тримається на любові до Бога і ставленні до інших, як до «дітей Божих», а «братство» людей – це братство у Христі. Ставлення людини до Бога має емоційний, тобто той же інтерсуб'єктивний характер і базується на вірі, надії та поклонінні, не потребуючи логічних аргументів і раціонального обґрунтування. Людина не наро-джується вільною. Свободу дає людині Бог. Свобода – це без-коштовний дар, який, проте, треба завоювати. Для досягнення справжньої свободи людина повинна пройти через етичне оно-влення, через охрещення християнською мораллю.

Теорія громадянського суспільства А. Росміні заснована на концепції людини як такої, що має унікальну вартість. Унікальна вартість людини взаємопов'язана з дарунками їй свободи волі, яка визначає умови рівності людей перед Богом та рівності прав людини в процесі спільного суспільного життя. Таке розуміння суті людини зближує філософську теорію А. Росміні із філософсь-кими поглядами І. Канта, а інтерпретація свободи А. Росміні так само нагадує кантіанське узалежнення свободи й відповідальнос-ті особи перед самою собою за стан власного самоздійснення.

Найважливішого значення в підвищенні значущості ду-ховного компонента в усіх формах активності людини у філо-софії А. Росміні надається християнській вірі. Лише завдяки втіленню в живого, людинорівного Бога стає можливим нове пробудження людини як особистості. Святе Письмо як послан-ня Бога не пов'язується прямо із суспільствами, воно лише ске-рує слово Боже до індивідів, вибираючи їх з людської маси.

«Тому правильно сказати, що християнство служить суспільствам засобом розуму індивідів, а не через розум мас»¹⁷².

Таке звернення Бога конкретно до кожної людини має своїм найпершим наслідком піднесення людської гідності та усвідомлення значення гідності кожної людини. Відтак стає зрозумілим, що жодна особа не може розглядатися як засіб для волі чи щастя іншої особи незалежно від того, чи інша особа розглядається самотійно, чи як представник більшості або навіть «усіх». Таке розуміння важливості окремої людини і визначає сучасне розуміння свободи і демократії. Звідси випливає, що «позаяк загальне призначення встановлювалося для всіх людських істот на основі їх рівності, то кожній людині належить певна частка свободи, якої не можуть забрати чи піддати насильству інші люди або суспільство загалом»¹⁷³.

У своїй філософії А. Росміні наголошує, що «будь-яке право набуває своєї сили і незворушної певності єдино від Бога». Фактично мислитель стверджує те, на чому наголошували Дж. Локк, Т. Пейн, Е. Берк, А. де Токвіль, а саме: між людиною та її Творцем існує зв'язок, який має визнаватися суспільством. Така певність дана людині завдяки розуму і Божій силі крізь моральний закон і право.

Відповідальність у суспільстві зумовлюється прагненням до індивідуальної свободи під дією і впливом сил суспільного життя. Це означає, що стосунки між індивідами в суспільстві (у розумінні А. Росміні – в асоціації), покликані визначатися ставленням один до одного як до мети, а не засобу. Тож у розумінні А. Росміні, як і І. Канта, асоціація людей (або громада) – це «царство цілей», а громадянське суспільство загалом є найпридатнішою формою досягнення найближчих цілей спільного життя людей.

Громадянське суспільство у філософа покликане до життя передусім потребою людей у їх внутрішньому вдосконаленні та досягненні духовного миру і злагоди в суспільстві. Послідовне здійснення цієї суспільної мети мотивує людство до усунення родинного і національного егоїзму, який заважає просуванню шляхом солідарності і братерства людей у їх русі до

¹⁷² Rosmini A. The Philosophy of Politics / Antonio Rosmini. – Rosmini House. Durham., 1994. – Vol. 2. Society and its Purpose. – P. 229.

¹⁷³ Там само. – P. 230.

створення універсального громадянського суспільства. Таким способом можливо поєднати соціальний і родинний елементи суспільного життя, сформувавши новий тип соціальності, із підпорядкованим (але не знищеним!) сеньйоральним елементом.

Цікавими філософськими пошуками щодо розвитку сучасного суспільства є філософська доктрина Дж. Макліна. Основним об'єктом дослідження його теорії стало громадянське суспільство, така зацікавленість зумовлена тривалим вивченням взаємопов'язаності особи та суспільства. У центрі філософської уваги перебуває проблема свободи і форми її особистого та соціального здійснення. Громадянське суспільство Дж. Маклін визначає як систему розвитку персональної та соціальної ідентичності в контексті культурних традицій. Здійснення свободи в процесі формування культури і громадянського суспільства має для нього значення соціального прогресу.

Однак внаслідок так званого об'єктивного знання, на думку Дж. Макліна, сенс життя людини зводиться до матеріального порядку і піддається справжньому закріпаченню з погляду на даровану людині Богом свободу вибору.

Як охарактеризував цю ситуацію папа Іван-Павло II, людство підійшло до XXI ст. з відчуттям ситуації, яку можна визначити як кризу знань і розуміння, що склалася на тлі оперування поняттями «об'єктивного розуму». Як наслідок, людина, оманливо безмежна довіряючи науці та «об'єктивному розуму», потрапляє в раціоналістичну утопію соціального маніпулювання, що виявляється в генерованих трансформаціях у мисленні й самоусвідомленні особистості. Тому саме значний імпульс до переусвідомлення причин трагічності всього XX ст. надходить від гуманістичного напряму філософії, предметом й об'єктом уваги якого є культура, традиції і проблеми самоусвідомлення людини. Це покладає на філософію нагальну потребу «розвивати нові способи мислення й інтерпретації, що могли б уможливити людству пов'язаність його із свідомою, вільною і відповідальною активністю в житті людини»¹⁷⁴.

¹⁷⁴ McLean G. Philosophical Themes on Cultural Heritage and Contemporary Change / G. McLean // Report on Activities 1998–2003. – Washington, D. C. Council for Research in Values and Philosophy, 2003. – P. 25.

Розвиваючи власне бачення свободи, Дж. Маклін опирається на концепцію М. Адлера, який визначав існування трьох рівнів розуміння свободи:

1) спроможність вибирати будь-що з того, що мені подобається; найхарактерніший для англосаксонського публічного і приватного життя;

2) спроможність вибирати передусім те, що я повинен вибрати; властивий переважно кантіанському підходу;

3) свобода має екзистенційний зміст, який полягає в тому, що кожен конститує своє буття завдяки здійсненню власної волі.

На думку Дж. Макліна, громадянське суспільство розгортається саме через здійснення третього екзистенційного рівня свободи і питання про становлення громадянського суспільства є питанням про те, «яким чином людські істоти можуть встановлювати соціальну єдність такого ґатунку, що сприяє (а не відхиляє) здійсненню неповторної гідності і самореалізації усіх, хто є членами такої єдності»¹⁷⁵.

Свободу в контексті філософії Дж. Макліна інтерпретовано як вільне прагнення людини до кращого, гарнішого або доброго відносно того, що вона вважає за гідне осуду. Отже, потреба вдосконалення природно властива життю людини, проте вона може сповнюватися лише за умов можливості вияву вільної волі. Така вільна воля має лежати в основі людських відносин у суспільстві. Відтак можемо висновувати, що «в онтологічному чи об'єктивному сенсі всі істоти є добром до тієї межі, до якої їхнє існування може бути корисним для вдосконалення інших»¹⁷⁶.

Таким способом укладаються в суспільстві зразки особистої та соціальної поведінки, внутрішнім чинником яких є потреба добра як удосконалення і які набули значення духовних

¹⁷⁵ McLean G. *Philosophical Themes on Cultural Heritage and Contemporary Change* / G. McLean // Report on Activities 1998–2003. – Washington, D. C. Council for Research in Values and Philosophy, 2003. – P. 28.

¹⁷⁶ McLean G. *Freedom, Cultural Traditions and Progress. Philosophy in Civil Society and Nation Building: Tashkent Lectures* / George McLean. – Washington, D. C. : The Council for Research in Values and Philosophy, 2000. – P. 22.

(нематеріальних) чеснот. Як наслідок, з'являється фундаментальне, базове право особи в суспільстві, що відноситься до її фізичної, і соціальної дійсності, а саме: право людини жити за власною свідомістю і сумлінням.

Цієї ж думки додержується і український автор В. Нестеренко, який зазначає, що «традиція виступає щодо людини як певна система передаваних від генерації до генерації усталених форм світосприйняття й мислення, практичної поведінки й символічних дій (обряди), які подаються й сприймаються як гідні наслідування зразки. <...> Насильницьке руйнування традиції завжди призводить до незворотних, негативних змін в самих засадах способу життя людей»¹⁷⁷.

Отже, у сучасній європейській філософській думці значну увагу приділено вивченню процесу розвитку людини в суспільстві, її прав і свобод у громадянському суспільстві. Незважаючи на розвиток науки, техніки, культури, відносини людини і релігії і надалі є однією з центральних тем антропологічної, релігійної філософії, філософії культури та інших напрямів філософії. Нове трактування важливості релігії та її роль у культурному житті людини, виборювання власних прав і свобод створюють новий вимір щодо інтерпретації їхньої природи. «Оскільки ми завдячуємо устроєм нашого суспільства традиції правил, які ми не дуже добре розуміємо, то весь прогрес повинен ґрунтуватись на традиції. Ми повинні будувати на традиції і можемо лише намагатися підправляти її наслідки»¹⁷⁸, – зазначає Ф. Гаск. Враховуючи філософський аналіз свободи волі, можна говорити передусім про такий позитивний сенс культурної еволюції релігії, що може бути визначений і означений як соціальний прогрес або ж громадянський поступ і релігії до людини, і людини до розуміння Бога. Інтерпретуючи культурно-релігійну та філософську традицію в етичному сенсі, ми відна-

¹⁷⁷ Нестеренко В. Г. Вступ до філософії: онтологія людини / В. Г. Нестеренко. – К. : Абрис, 1995. – С. 260–261.

¹⁷⁸ Гаск Ф. А. Право, законодавство і свобода. Нове визначення ліберальних принципів справедливості і політичної економії / Ф. А. Гайек ; пер. з англ. – К. : Аквілон-Прес, 2000. – Т. 1–3. – С. 368.

ходимо можливість виокремити такі соціальні відносини і звичаї, що складаються власне навколо процесу формування людини як особистості та забезпечення її свободи в суспільстві. І видається надзвичайно корисним проаналізувати західний досвід, оскільки він є своєрідною парадигмою, адже вчення про природні права у формі суб'єктивних природних прав – сьогоднішня термінологія називає їх правами людини – виникло і розвинулося на християнському Заході.

Як бачимо з аналізу розвитку відносин «релігія – людина», у філософському руслі сучасної європейської філософії відбувається подальша переорієнтація «модерністських» неортодоксальних релігійних філософів на антропоцентризм, що полягає не в офіційному перегляді філософських напрямів та релігійних догм, а в умовному немовби відокремленні філософії від теології. Не переглядаючи традиційної «ієрархії проблем», сучасні релігійні філософи висувають у центр своїх досліджень етичні, антропологічні, соціальні, соціально-правові питання. Найбільшою мірою в цьому аспекті оновлення торкнулося проблеми взаємовідносин між релігією, релігійною філософією та наукою, державою і церквою. Інакше кажучи, розуміння церквою особливостей формування і розвитку людської особистості в сучасному світі та намагання проникнути у проблеми людини, вибудувати на цій основі систему релігійного права слугують каркасом для налагодження відносин між державою і церквою, церквою та громадянами.

Однак, з іншого боку, для науки, зокрема філософії, важливим є вивчення загальних закономірностей, особливо коли йдеться про взаємодію двох суспільних інститутів: держави і церкви. Необхідність такого підходу зумовлена пошуком найбільш загальних закономірностей і причин, які впливають на динаміку відносин суспільних, релігійних інститутів та окремої людини.

Вагоме місце релігійної філософії у ХХ ст., на тлі успіхів науки, техніки та технологій, пояснюється тим, що природа людини, людські відносини були, є і будуть об'єктом роздумів та аналізу, як, зрештою, і можливості людського розуму (конструктивні і деструктивні).

Тож попри значний суспільний прогрес окрема людина з її сподіваннями, надіями і вірою і досі є незбагненим феноменом, щоби́льше, чимало у ставленні людини до себе і до світу є такого, чого ніколи не зможе прояснити ніякий науковий прогрес.

Враховуючи ці тенденції, і сучасні релігії та релігійні течії в умовах глобалізаційної динаміки зосереджують свою увагу на проблемі окремої людської індивідуальності в суспільному бутті. Тож не тільки філософія звертається в бік антропології, а й релігійно-філософські течії сучасності наповнюються гуманістичним змістом, орієнтуються на екзистенціальне розуміння сутності людського існування. Таке поєднання дає змогу сучасним релігійним мислителям з їх трансценденталізмом створити своєрідне бачення дійсності, що виводить людину за межі простого перехрещення природно-космічного процесу, дає змогу залучити її до особливих, вихідних засад буття, по-своєму відкрити світ духовного буття, наголошуючи на унікальності та неповторності особистості в єдності з усім людством.

У поглядах на суспільство сучасний неотомізм, який є важливим чинником релігійного світосприйняття, поєднує традиційне для християнства провіденціально-есхатологічне бачення історичного розвитку, його аналіз та динаміку у світлі сучасних проблем. Суспільство трактується як об'єднання особистостей та одночасно як «суперособистість». Вважається, що у своїй еволюції суспільство має наслідувати вічні ціннісно-нормативні принципи, які можуть дістати різні тлумачення та звучання залежно від контексту соціальної ситуації. До них належать насамперед принципи особистісної спрямованості до загального блага.

Прихильники релігійної філософії вважають, що здійснення цих принципів повинно забезпечити в різних суспільствах та соціальних групах багатоманітність форм власності, примирення суперечностей між соціальними прошарками, класами, політичний плюралізм і наявність прав громадян, демократичних свобод у поєднанні з важливістю сфери загальнолюдських культурних цінностей.

Незважаючи на уявну відділеність церкви та державної влади, суспільство («град земний») і церква («град Божий») пе-

ребувають у діалогічній взаємодії. Їхній діалог розуміється як засіб внесення вищих релігійно-моральних цінностей у культуру сучасності. Філософія неотомізму та антропології визначає фундаментальну цінність «світської» історії, наявність у ній іманентної мети, пов'язаної з удосконаленням людства, розвитком культури та майбутнім розквітом людства.

2.4. Значення взаємозв'язку релігії і суспільства крізь призму онтологічного формування особистості

Тема переосмислення ролі релігії у формуванні людини як особистості та забезпечення її природних прав постає надзвичайно гостро в сучасній європейській філософії. Сучасне розуміння свободи і прав людини, зокрема релігійної свободи і релігійних прав, сформувалося в перші десятиліття після Другої світової війни. Як зауважує В. Єленський¹⁷⁹, існують досить ґрунтовні підстави стверджувати, що саме трагедія двох світових воєн, які пережило людство у ХХ ст., і прагнення уникнути їх у майбутньому зумовили появу феномену революції у сприйнятті людини людиною.

Державно-суспільні відносини завжди були важливим компонентом розбудови суспільства. Під державно-релігійними стосунками треба розуміти сформовану на основі загальноприйнятих норм, звичаїв та законів взаємодію державних чинників (особливо законодавчої і виконавчої влади) та складників релігійного комплексу¹⁸⁰. Урегульований характер таких стосунків між різними суб'єктами соціуму, а також окремими громадянами і суспільними групами є, значною мірою, запорукою спокійної соціальної ситуації, що допомагає державі та її суспільству уникнути потенційних конфліктів, і не тільки на релігійному ґрунті.

¹⁷⁹ Єленський В. Релігія, церква і суспільство в Україні: початок 2002-го / В. Єленський // Людина і світ. – 2002. – № 3. – С. 31–36.

¹⁸⁰ Там само. – С. 598.

Загальнолюдські ідеали, такі, як соціальна справедливість, демократія, свобода особистості тощо, безперечно, є позитивними поняттями, надбанням культурно-цивілізаційного процесу людства. Однак ці чесноти можливі лише за умови, що людина насамперед духовно оберігає свою душу, свій внутрішній світ через серйозно продуману систему духовного виховання в суспільстві. Крім того, духовно-релігійна сфера національних інтересів безпосередньо пов'язана з дією механізмів самозбереження нації, держави та із створенням максимально сприятливих умов для її цивілізованого розвитку. Необхідною умовою розбудови демократичної держави є те, що національні інтереси, особливо в духовно-релігійній сфері, повинні визначатися лише волевиявленням народу безпосередньо або через вищі інституції державної влади.

Тож духовне виховання особистості потребує великої праці над собою в сім'ї, родині та в суспільстві, інакше ніколи не побудуємо гуманного, цивілізованого, демократичного суспільства. Світовий і вітчизняний історичний досвід переконує, що нерозуміння й некерованість процесами, які відбуваються в духовно-гуманітарній сфері загалом та релігійному житті зокрема, призводять до саморуйнівних конфліктів у державі. Нині в Україні одним із пріоритетних напрямів консолідації суспільства є спрямування його політичної волі на реалізацію загальнонаціональних інтересів та максимальне використання духовно-інтелектуальних потенцій. Серед першочергових завдань консолідації нації – нейтралізація загроз сепаратистських тенденцій, підвищення життєвого рівня населення, модернізація управління державою і суспільством та зміцнення духовно-морального здоров'я народу.

Якщо роль держави у формуванні особистості визначена вже давно, практичні заходи щодо формування світогляду людини реалізуються системою державної і суспільної освіти та виховання, то місце релігії в цьому процесі в сучасному світі і в Україні зокрема постійно зазнає змін відповідно до авторитету церкви та релігійних діячів, суспільних традицій і настроїв, а інколи і політичних моментів у той чи інший історичний момент часу.

Модель відносин між державою та церквою в найновіший час розвивалася в напрямку взаємодії. Держава розуміла релі-

гію як важливу складову частину забезпечення духовного розвитку своїх громадян, увівши її в такий спосіб до складу своїх внутрішніх факторів і взявши на себе обов'язок легітимно забезпечувати духовно-релігійне життя нації. Релігія, зі свого боку, мала пронизувати та гармонізувати всі інші сфери державного життя, забезпечуючи їх невідпинний розвиток за допомогою визначених функцій.

Утім, слушною вважаємо концепцією М. Грушевського, згідно з якою сутність релігії полягає в її здатності бути чинником самовизначення соціального суб'єкта на принципах любові, гуманізму, милосердя, відповідальності за своє земне життя, що уможливорює входження у світ трансцендентнісних Вищих Смислів, Цінностей та Ідеалів і позитивну солідарність суспільності¹⁸¹.

Релігія, будучи важливим соціальним феноменом, реалізує інтегративну функцію в суспільстві, оскільки державна внутрішня взаємодія, а відтак і політична інтеграція та стабільність можуть бути досягнуті лише за умови активної взаємодії із системою духовних чинників. Тут релігія виконує функції, що забезпечують формування і зміцнення свідомості та самоусвідомлення особистості, солідарності у взаємовідносинах між окремими громадянами, суспільними групами, державою загалом як регульовальної системи в соціумі.

Релігія передусім спонукає їх дотримуватися встановлених норм суспільного життя, положень і законів, поважати інститути державної влади, визнавати особистості державу чи спільноту як моральну общину, скріплену єдиними цінностями і загальнозначущими цілями, дає змогу людині самовизначитися в суспільній системі, об'єднатися з близькими за звичаєм, поглядами, цінностями, віруваннями людьми.

Формуючи у свідомості людини цілісну культурологічну картину світу, світоглядна функція релігії сприяє осмисленню віряними дійсності, осягненню ними змісту власного життя. А надаючи змісту існуванню конкретного індивіда, релігія поро-

¹⁸¹ Кондратик Л. Українське релігієзнавство доби національного відродження / Л. Кондратик. – Луцьк : Надстир'я, 2004. – 314 с.

джує надію на краще майбутнє, допомагає людині долати життєві негаразди, вбачати джерело негативних явищ у власній поведінці, породжує готовність до самопожертви в ім'я усталених ідеалів, наповнених суспільним змістом.

Загалом навіть зараз ще недостатньо вивчено закономірність взаємозв'язку релігії і держави через ті функції, які вони реалізують у суспільстві. Генеза співпраці держави і релігії в демократичних умовах сьогодення з усією очевидністю виявляє в них появу своєрідного «інстинкту самозбереження», вираженого в необхідності забезпечення стабільності наявної системи.

І політична, і релігійна системи намагаються забезпечувати суспільну стабільність, а отже, функції і релігійних, і політичних (як державотворчих) систем, спрямовані на формування суспільної ідеології, об'єднання суспільства, забезпечення правопорядку й безпеки за сприятливих умов, збігаються, забезпечуючи стабільність суспільства, внутрішню безпеку держави.

Під час аналізу впливу релігії на дійсність можна простежити, як її світоглядна чи змістожиттєва функція реалізується через систему поглядів на природу суспільства і людини.

Як наслідок, будь-який суспільний і державний устрій передбачає одночасно наявність, з одного боку, системи правових норм, що реалізуються органами примусу (армія, суд, прокуратура, спецслужби тощо), з іншого – системи моральних установок, що змушують людей виконувати і поважати закони. Як відзначав Д. Белл, «при всеохопному нормальному порядку виправдання справедливості таких норм коріниться в системі цінностей, що розділяються людьми»¹⁸². Отже, релігія виступає в соціумі як соціальна підсистема та самостійна система з деякою структурою, основу якої становлять ідеї, погляди, уявлення, цінності, відповідна поведінка, специфічні дії (культובה діяльність), що виходять за межі соціального та належать до трансцендентного.

Сукупність функцій релігії (компенсаційна, комунікативна, світоглядна, інтегративна, регулятивна, терапевтична, куль-

¹⁸² Bell D. The Cultural Contradiction of Capitalism / D. Bell. – N. Y., 1976 // Пер. А. К. Оганесяна в кн. : Етична думка. – М., 1990. – С. 251–255.

турозберігаюча і ін.) в їх діалектичній єдності розкриває сутність практичного вияву функцій релігії в соціумі, у деякій предметній площині: «релігія – соціум», «релігія – суспільство», «релігія – соціальна спільність», «релігія – індивід», «релігія – особистість», «релігія – культура», «релігія – виховання», «релігія – освіта», «релігія – політика», «релігія – право» тощо.

Якщо сутність людини в суспільстві та світі в широкому розумінні лежить у площині відносин «людина – суспільство – держава», то вплив релігії, релігійної свободи та релігійних прав людини, зазвичай, проектується у площину відносин «людина – церква – держава», що, на нашу думку, вимагає пошуку найбільш загальних закономірностей розвитку багатогранної особистості, а отже, і з'ясування причин, які впливають на динаміку відносин таких суспільних інститутів, як церква і держава. Адже і держава, і релігія та церква як інституція релігії є суспільними феноменами.

Релігія існує в суспільстві не як окреме тіло, тому зв'язок між релігією і державою (суспільством) не можна розривати. Як свідчить історія, навіть періоду войовничого атеїзму в СРСР, якою не була б політична чи суспільна ситуація, релігія є невіддільною частиною суспільного життя, і вона не може бути усунена з нього, оскільки за минулі історичні періоди релігійна культура міцно ввійшла до структури соціальних відносин.

Релігійна система охоплює світорозуміння (пояснення світу загалом, окремих явищ і процесів у світогляді, відображення світу у відчуттях і сприйняттях), віровідчуття (емоційне сприйняття чи несприйняття), світовідношення (оцінка) тощо. У ролі її підсистеми виступає «перетворювальна діяльність», кінцевим результатом якої є мислене, ідеальне, віртуальне перетворення світу, формування у свідомості його відображеної картини, ідеалів, принципів, ціннісних установок тощо, які сукупно становлять релігійне світобачення. Останнє задає абсолют, «кінцеві критерії», з урахуванням яких сприймається й осмислюється Всесвіт, суспільство, людина. Формуючи у свідомості людини картину світу, релігійний світогляд сприяє осмисленню віряненом цієї картини, набуттю ним змісту життя.

Отже, релігія породжує і підтримує надію в тих, хто вірує, вирватися за межі обмеженості, позбавитися від проблем буття, страждань, лиха, самотності, морального падіння, розчарування в колишніх ідеалах.

Осягнення змісту життя і подій, що відбуваються навкруги, допомагає людині долати життєві негаразди, що випали на її долю. Тому що негаразди і випробування, навіть сама смерть для вірної людини наповнені особливим змістом.

Враховуючи, що віряни є органічною частиною суспільства, причому значною, є підстави стверджувати про те, що релігія може виконувати функції, які забезпечують формування і зміцнення суспільної солідарності та стабільності. Так, шляхом культу релігія констатує спільноту вірних як єдиний організм: готує вірянина до виконання моральних норм соціального життя, виховує послух, підтримує традиції. У цьому випадку функції релігії аналогічні за своєю спрямованістю функціям держави, яка є не релігійною, а політичною формою організації суспільства.

Як бачимо, інтеграція, виходячи за межі релігійної свідомості, може сприяти не тільки стабільності кола вірян, але й суспільства загалом. Під стабільністю тут розуміємо здатність соціальної системи до змін без докорінного зламу її устоїв. До того ж саме інтеграція, поєднання й узгодження діяльності індивідів, соціальних груп, різних інститутів забезпечують стабільність. За Е. Дюкгеймом, релігія виконує функцію інтегратора суспільства, вона допомагає людям усвідомлювати себе як моральний союз¹⁸³.

Остаточною метою співпраці в реалізації охоронно-правових функцій держави є гарантування безпеки і збереження статус-кво організації суспільства, зокрема статус-кво наявної релігійної системи.

Думку про інтегративно-охоронну функцію релігії як чинник стабілізації державної влади підтримує також Б. Малиновський у праці «Магія, наука, релігія»¹⁸⁴. Ця функція релігії

¹⁸³ Durkheim E. *Les formes elementaires de la vie religieuse* / E. Durkheim. – Paris, 1912. – P. 323.

¹⁸⁴ Малиновский Б. *Магия, наука и религия* / Б. Малиновский // *Магический кристалл*. – М., 1992. – С. 84–110.

впливає на здатність державних органів вловлювати тенденції суспільного прогресу і формулювати на цій основі загальні цілі, соціальні орієнтири, визначати механізми їх досягнення, вишукувати сили і засоби для вирішення поставлених завдань. Водночас досягнення позитивного результату залежить від того, наскільки вдається політичним шляхом досягти інтеграції соціально неоднорідних груп і прошарків суспільства, забезпечити поєднання різнорідних політичних інтересів, зокрема й інтересів вірян різних конфесій.

Оскільки релігія передбачає особистий зв'язок людини з Богом, цей зв'язок припускає духовне вдосконалення людини через виконання заповідей Божих у системі людських дій саме в соціумі. А Заповіді Господні визначають взаємини людини з Богом, зі своїми ближніми та із самим собою. Тож, релігійний світогляд має бути підґрунтям морального і духовного відродження людини в соціумі.

Взаємодія релігії і держави є об'єктивним, закономірним процесом еволюції релігійних і політичних, соціальних і державотворчих систем. Відповідно, церква – не просто релігійний інститут, це інститут, що перебуває в системі політичних, соціокультурних відносин. Впливаючи на формування окремої особистості, релігійної громади, релігія сприяє цілісності суспільства, оскільки багато аспектів її виховно-культурних та охоронно-правничих функцій є подібними до функцій держави.

Закріплення і розвиток національних ментальних структур вимагає насамперед формування власної глибинної системи духовно-релігійної орієнтації, україноцентристської моделі світу, тобто того особливого підходу, який дозволяє спиратися на самодостатні судження про речі та події у світі. Подібно до внутрішнього «Я» особистості, нація також повинна самоусвідомлюватися і мати власні структури вірувань, звичаїв та ціннісних орієнтацій, що ґрунтуються на власному історичному досвіді.

Заразом нація – це певний організм, що складається з реальних особистостей, кожна з яких має ексклюзивні бажання і прагнення. Завдання держави полягає в тому, щоб забезпечити прогресивний розвиток нації загалом, не пригнічуючи при

цьому життєвих інтересів окремих громадян, релігійних організацій чи соціальних груп. За таких умов окремі системи вірувань у свідомості нації набувають ознак збалансованої рівноваги серед решти духовно-релігійних складників суспільства. Необхідною умовою такої рівноваги постає соціально привабливий загальнонаціональний центр тяжіння. Таким центром має стати українська духовно-релігійна ідея.

Релігія втілюється й об'єктивується через релігійність. Релігійне світорозуміння сучасного вірянина охоплює не лише релігійні уявлення, а й низку містично осмислених раціоналістичних ідей і повідомлень про досягнення сучасної науки, різноманіття знань, що ґрунтуються на суспільному і власному досвіді індивіда. Релігійність є конкретизацією зв'язку із трансцендентним, надприродним, вона має психічну сутність і реалізується у свідомості індивідів, водночас своїм змістом виходить за межі індивідуальної свідомості¹⁸⁵.

Безперечно, релігія упродовж усієї історії людства була важливим елементом життєдіяльності людських спільнот. Бізнес, робота, творча діяльність, масова інформація і політика – усе це для церкви є тим середовищем, у якому віряни живуть і реалізують загальний заклик до святості. Але в сучасному світі церква – не клерикальний заповідник, куди іноді заходять миряни, а релігійний, справжній досвід життя із Христом у повноті сучасного розвитку¹⁸⁶. Тому саме нині церква, на думку С. Сьомина, «коректує менталітет кожного, забезпечує усвідомлення ідеалів, об'єднує навколо найбільш істотних з них, сприяє наступності творчої діяльності поколінь, відтак забезпечує саму життєдіяльність суспільства»¹⁸⁷.

Тому релігійну свободу і релігійні права зараховують до найвагоміших чинників, які впливають на відносини між таки-

¹⁸⁵ Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. проф. А. Колонного. – К. : Світ знань, 2000. – С. 521.

¹⁸⁶ Мартишин Д. С. Основи православної віри : навч. посібник / Д. С. Мартишин. – К. : МАУП, 2005. – С. 12–13.

¹⁸⁷ Сьомин С. Релігійна свобода в Україні: міжнародно-правовий аспект / С. Сьомин // Політика і час. – 1999. – № 11/12. – С. 81.

ми суспільними інститутами, як держава і церква. Релігійні права зароджуються разом із зародженням християнства як реалізація властивих йому ідей людської свободи і любові.

У боротьбі за незалежність церкви від світської влади, як і за зменшення впливу релігії на світські проблеми, що тривала упродовж багатьох сторіч, на Заході сформувалася модель партнерських відносин між державою і церквою. Значною мірою і сьогодні, попри значну секуляризацію суспільних відносин, вплив релігії, релігійного світогляду і світосприйняття, а також свобода совісті і релігійні права громадян є визначальними в державотворчих процесах.

Як засвідчує історичний досвід цивілізації, завдяки релігійному світобаченню має місце не якесь суб'єктивне, «вигадане» трактування історичного процесу, а вираз ірраціонального світу людини. У цьому контексті, як зазначає А. Колодний, у сучасному світі «релігія орієнтує не на втечу від життя, а на вироблення практичних рецептів, які дають можливість пом'якшити, компенсувати негативні наслідки ірраціональних впливів іннатурального щодо активно діючої людини»¹⁸⁸. Вона допомагає проникненню в таємницю людини «зсередини», передбачаючи в такий спосіб осягнення її тілесного, емоційного, морального, соціального та духовного буття¹⁸⁹.

Поряд із культурними цінностями, які є основою суспільної моралі, релігія посідає одне з визначальних місць. Релігія як складова частина універсуму культури виявляла свій щораз більший вплив на формування особистості в контексті її історичного виникнення. Метою цього впливу було сформувати в людях духовні запити, на які релігія, своєю чергою, має бути готова відповісти. Причому відповісти не тільки мовою Священних Писань і заповідей, обряду і культу, моралі й духовності, а й мовою краси і гармонії за допомогою вираження релігійних ідей у музиці, живописі, архітектурі, прикладному мистецтві.

¹⁸⁸ Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. проф. А. Колодного. – К. : Світ знань, 2000. – С. 21.

¹⁸⁹ Людина і світ : підручник / за ред. Л. В. Губерського, А. О. Приятельчука. – К. : Укр. центр дух. культури, 1999. – С. 21.

Отже, виникаючи на якомусь етапі історичного розвитку, релігія бере активну участь у побудові світу ідеальних сутностей, що на практиці веде до обґрунтування пріоритету духу над тілом. Зі свого боку, християнська релігія вкорінюється в національний ґрунт, як наслідок, і національна, і європейська культура загалом часто набувають релігійного забарвлення. Специфічна комбінація цих чинників додає і культурі, і релігійності нації неповторних рис, а суб'єктам культури – усвідомлення своєї національної належності¹⁹⁰.

Заразом релігійна мораль, яка ґрунтується на загальнолюдських цінностях, стає основою суспільної моралі цивілізації, відповідних суспільних цінностей, які, своєю чергою, відображаються в етичних нормах поведінки громадян, державних службовців також.

Останніми десятиріччями вплив релігійного життя на суспільство не тільки не зменшується, а й надалі зростає, трансформуючись у релігійні права сучасної людини. Як зазначає один з провідних дослідників цієї проблематики Б. Тірні, «навіть на Заході вчення про релігійні права з'явилося досить пізно, долаючи опір традиції, яка перед тим безболісно сприйняла інші права людини»¹⁹¹. Тож релігійні права, з погляду історичної перспективи, утвердилися найпізніше і виявилися найважчими для сприйняття і найскладнішими щодо втілення у суспільну практику.

На нашу думку, доцільно проаналізувати насамперед західний досвід філософської та християнської антропології, оскільки саме він є своєрідною парадигмою, адже вчення про природні права, або за сучасною термінологією – права людини – виникло і розвинулося у християнському Заході. Звісно, що таке твердження не заперечує значення для розвитку культури людства інших концепцій щодо ідеалу справедливості й порядку в людських взаєминах, вироблених великими релігійними культурами світу, проте у формі суб'єктивних природних прав цей ідеал постає саме на Заході.

¹⁹⁰ Бодак В. Релігія і культура: взаємодія та взаємовплив / В. Бодак. – К. ; Дрогобич : Коло, 2005. – С. 201.

¹⁹¹ Tierney В. The Crisis of Church and State, 1050–1300 / В. Tierney. – N. Y., 1964. – 136 p.

У 1965 р. Вселенська Католицька Церква заявила: «Цей Ватиканський Собор проголошує, що людина має право на релігійну свободу. Це означає, що ніхто не повинен зазнавати приневолення як з боку окремих осіб чи суспільних груп, так і з боку будь-якої людської влади... право на свободу віри ґрунтується на природній гідності людини, що пізнається як через сповіщене нам слово Боже, так і людським розумом»¹⁹². Безперечно, що за 50 років, які минули від часу оприлюднення такої позиції, людство утвердилося не так у практичному втіленні філософії прав людини, як в ідейному сприйнятті безумовної необхідності розгляду людини як особистості. Можна сказати, що необхідність дотримання і поваги до прав людини ніхто не заперечує, більше того, вони стали значною мірою модною ширмою, якою часто прикривають і виправдовують далеко не правову і не моральну практику суспільних відносин.

Проблематика впливу релігії на формування особистості і її свідомості та взаємодія у цьому питанні з державною владою має найбільший стосунок до проблеми відносин церкви і світу. Вирішення цього питання зумовлено в кожній християнській традиції досвідом церковно-державних відносин. Православна церква подібно до католицької завжди була міцною інституцією. Але як національна церква вона завжди безпосередньо залежала від світської влади. Отже, її інституціональний вплив був великим, але можливість вільної політики – обмеженою, що підривало авторитет церкви як соціальної інституції. З іншого боку, православ'я, як і протестантизм, спираючись на чіткий розподіл духовних і соціальних «речей» і концентруючись на духовних, має великі можливості впливу на окремого індивіда в соціально-моральному вимірі. Однак і тут державна залежність стає на перешкоді, щоб мати власну, відмінну від державної, ідейну концепцію. Власна сфера соціального православ'я зберігалася там, де воно було більш наближеним до обряду і віддаленим від політики – у буттєвості. Таким чином,

¹⁹² Абрамова Н. Т. Несловесное мышление / Н. Т. Абрамова. – М.: ИФ РАН, 2002. – 236 с.

«якщо католицизм здійснює свій соціальний вплив завдяки владі, протестантизм – за допомогою етики, то православ'я чепає свою силу в традиції, характері влаштування побуту»¹⁹³.

Сучасна соціальна доктрина церкви охоплює суспільні питання, які виникли за останнє сторіччя. Християнська церква розширює свою увагу і турботу на трагедії та невідкладні проблеми людського співжиття в усіх частинах світу, зосереджуючи увагу на тому, що є центром її вчення – концепції людської особи та її унікальної цінності, як найкращого творіння та образу Бога.

Світове співтовариство багато робить і в інформаційному, і в законодавчому плані для того, щоб функціонування релігії в державі сприяло гармонізації модельних відносин, а не дезінтегрувало людей. Серед найбільш значних і відомих проєктів можна назвати освітні програми країн Євросоюзу, які передбачають поширення об'єктивної та всебічної інформації про наявні релігії та права людини; зміни в законодавстві окремих країн щодо статуту релігійних організацій.

Однак для науки державного управління вагоме значення має вивчення загальних закономірностей, особливо коли йдеться про взаємодію держави і церкви. Моральний сенс існування держави, як про це вчить Святе Письмо [Рим. 13, 3-4], полягає в тому, щоб за потреби використовувати силу для обмеження зла і підтримки добра. Церква тут виступає як інституція, суспільна структура, яка має захищати дух людський, дух гуманізму та суспільних чеснот.

Основними державотворчими принципами сучасної демократичної держави є забезпечення кожному громадянину права на свободу світогляду і віросповідання. Це досягається завдяки охорано-правничій функції держави, реалізація якої полягає у приведенні суспільства до громадянського миру, зміцнення національної єдності, захисту національних інтересів. Підґрунтям такої політики має бути досконала правова база

¹⁹³ Титаренко О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму : автореф. дис. ... канд. філос. наук / О. Р. Титаренко. – К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2004.

взаємин держави і церкви та юридичне оформлення функціонування релігійних організацій.

Зростання значущості індивіда в релігійному житті, ваги в релігійному світобаченні саме його особистої віри привело до зміни в релігійних системах традиційної для богословського вжитку релігійної картини світу на картину людини в соціумі, де людина з позицій Бога, а саме відповідно до Десяти Заповідей Господа Бога, осмислює своє існування та життєдіяльність.

У суспільному житті, де відчутні наслідки глобалізації, що ведуть до перетворення людства на єдиний планетарний організм, релігія сприяє усвідомленню єдності і цілісності життя як такого. Тут релігія висуває максимум, найвищу вимогу, відповідно до якої оцінюються події і явища та формується ставлення до них. До того ж максими надається безумовний, обов'язковий характер. Для стабільного існування спільноти вірян, суспільства і держави всі громадяни повинні дотримуватися і певних форм поведінки. Ідеться не лише про регламентацію й виконання тих чи інших культурних, релігійних, суспільних, правових звичаїв, порядків і норм, а про внутрішньо осмислене ставлення до них: чи допустимі вони як такі. Інакше кажучи, якщо припустити, що ці порядки й норми є продуктом діяльності людини і суспільства, то потрібно визнати їх відносний характер, можливість їх зміни разом з умовами навколишнього середовища.

Якщо ж погодитись, що звичаї, порядки й норми мають надлюдську природу, є вічними, абсолютними, то релігія виступатиме базовою системою не тільки окремих звичаїв, порядків і норм, а всього морального устрою, усієї морально-етичної системи суспільства й особистості.

Тісно пов'язані з наведеними вище чинниками впливу світоглядно-ціннісні характеристики українського народу, що також позначаються на особливостях державного устрою та системі державно-владних відносин.

Щодо впливу християнства в Україні, яке сформувалося в час, коли західна і східна християнські традиції були добре виражені і ввібрали все краще, що давали для суспільної організації ці дві традиції, можна стверджувати, що враховуючи християнські ціннісні традиції і східного, і західного напрямку християнства

янства, та при цьому не приймаючи ні східного цезаропапізму, ні західного папоцезаризму, простежується впевнене утвердження ідеалів у відносинах між державою і церквою, властиві ранньому християнству. Сторіччями усталена релігійність українців здавна адаптовувалася до національних культурних традицій.

Розглядаючи світогляд як сукупність поглядів, оцінок, норм та установок, що визначають ставлення людини до світу і виступають в ролі орієнтирів та регуляторів його поведінки¹⁹⁴, треба аналізувати його вплив у комплексі з такими категоріями, як суспільні цінності та релігійні переконання. Суспільні цінності – це загальноприйняті переконання відносно цілей, яких людина повинна прагнути і які становлять основу моральних принципів. Цінності, які є ядром культури, суспільство формує поступово, через відбір певних видів поведінки і досвіду людей. З часом ці види поведінки закріплюють, схематизують у таких нормативних утвореннях, як традиції, обряди, звичаї та ритуали. У подальшому ціннісні взірці зберігаються і передаються через соціальні інститути, набуваючи змін залежно від змін суспільного устрою, ідеалів та цілей людської життєдіяльності. При цьому варто зазначити, що цінності громадян – державних службовців – загалом відповідають головним орієнтирам доброчесності, що охоплюють істину, добро, красу, людську гідність, свободу, честь, справедливість і відповідальність.

Феномен релігійного впливу на формування свідомості українців полягає в тому, що через брак власної держави церква фактично виконувала функції етнічного консолідатора в суспільстві, відповідно, релігійна духовність взяла на себе, окрім власне виховання релігійності, і не властиві релігії функції – і етноінтеграційну, і етноконсолідаційну, і звичаєвозберігаючу, «ставши і світоглядом народу, і його етикою, і його правовим регулятором, і господарським регламентатором, і політичним компендіумом», – відзначають дослідники А. Колодний і Л. Филипович¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Кононенко Б. И. Большой толковый словарь по культурологии / Б. И. Кононенко. – М. : Вече-2000 ; АСТ, 2003. – С. 269.

¹⁹⁵ Колодний А., Филипович А. Релігія в контексті духовного і національного життя незалежної України / А. Колодний, А. Филипович // Перший Всеукраїнський християнський конгрес «Примирення – дар Божий, джерело нового життя» : тексти виступів та доп., 23–24 вересня 1999 р. – К. : [б. в.], 1999. – С. 70.

Отже, релігійний вплив на формування особистості та духовності українського народу полягала не тільки в моральній стороні духовного життя народу, а й у буттєвій та етичній.

Складність історичного буття українського народу формувала в нього плюралістичний світогляд. Окрім релігійності, його свідомості властиві й елементи вільнодумства, що виявлялось у вигляді релігійного інакодумства, скептицизму, індеферентизму, антиклерикалізму, політеїзму, деїзму, антитеїзму. Раціоналістичні та ірраціоналістичні підходи мають місце в різних сферах української духовної культури: у філософії, освіті, мистецтві, навіть богослов'ї.

На сучасному етапі вплив релігії на формування особистості в українському середовищі багато в чому зумовлюється соціально-політичною стабільністю в Україні соціально-релігійних відносин, змістом та спрямованістю державно-церковних і міжконфесійних відносин, суспільною активністю релігійних інституцій та традиційною культурною терпимістю українського народу відносно інших культур та віросповідань.

Із свого боку, українська держава чітко окреслила свої зобов'язання перед церквою, коло тих повноважень, які є сферою її компетенції, що робить її політику в галузі релігійно-церковного життя прозорою, відкритою для суспільного загалу. Засадничий компонент нинішньої української моделі державно-церковних відносин, як зазначає О. Саган, полягає в тому, що держава і церква визначаються в ній як рівноправні суб'єкти державно-церковних відносин, кожен з яких діє у сфері своєї компетенції, взаємно підтримуючи один одного в питаннях, що торкаються юрисдикції обох інститутів. При цьому релігійні організації діють у правовому полі держави, держава не втручається у справи церкви, забезпечуючи свободу совісті, створюючи сприятливі умови діяльності релігійних організацій¹⁹⁶.

Сучасна стратегія співробітництва держави і церкви становить собою цілеспрямований і системний процес, що сприяє

¹⁹⁶ Саган О. Особливості розвитку державно-конфесійних відносин в сучасній Україні / О. Саган // Релігійна свобода: релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти : наук. щоріч. / ред. А. Колодного, О. Сагана, Л. Филипович, М. Бабія. – К., 2008. – С. 47.

утвердженню і розвитку духовної культури, формуванню поля толерантності і взаємоповаги, є спрямованою на пошук взаємоприйнятних форм і методів розв'язання значної кількості соціальних і релігійних проблем.

Зауважимо, що відносини між державою та церквою (чи релігійними організаціями) під час здійснення впливу на формування особистості можуть набувати різного характеру залежно від багатьох чинників, скажімо, від політики владного режиму, соціальної активності релігійних організацій, від таких внутрішніх для країни чинників, як історично-культурні і регіональні, особливості процесу розбудови тієї чи іншої держави на певному історичному етапі тощо.

Як правило, міжнародний досвід презентує значну кількість правових моделей врегулювання державно-церковних відносин, які різні дослідники класифікують по-різному, наприклад, у зв'язку з правовим статусом релігійних організацій у державі (чи існує державна церква, чи релігійні організації відокремлені від держави)¹⁹⁷, або на підставах співіснування релігійної та світської структури суспільства (відповідно, сепаратійна та коопераційна моделі) тощо.

Згідно з чинним законодавством України, питання державно-церковних відносин регламентуються відповідною нормативно-правовою базою, до якої належать, зокрема, Конституція України, Закони України, підзаконні акти органів державної влади та місцевого самоврядування, а також міжнародні нормативно-правові акти, ратифіковані Парламентом України.

Основний закон України, інші нормативно-правові акти, що стосуються державно-церковних відносин, також містять настанови і принципи захисту національних (державних) інтересів. Конституція України є головним національним нормативно-правовим актом, що регламентує модель державно-церковних відносин в країні. Важливою є стаття, де прописано право на свободу совісті та стосунки держави і релігійних ор-

¹⁹⁷ Морозова Л. А. Государство и церковь: Особенности взаимоотношений / Л. А. Морозова // Государство и право. – 1995. – № 3. – С. 86–95.

ганізацій – ст. 35 Конституції України. У ній проголошено право кожного на свободу світогляду і віросповідання, а також розкрито це поняття як «свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність»¹⁹⁸. Власне про взаємини держави та релігійних організацій ідеться в п. 3: «Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова»¹⁹⁹.

Серед Законів України таким, що найповніше відображає державно-церковні відносини в період незалежності, є Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» № 987-ХІІ від 23 квітня 1991 р.²⁰⁰, який загалом розвиває положення Конституції України щодо відокремлення церкви від держави, хоча дає дещо інше визначення свободи совісті, поширює право на неї лише на громадян України. У ньому проголошено та конкретизовано право громадян України на свободу совісті, рівність громадян перед законом незалежно від релігійних переконань, відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави, регламентовано діяльність релігійних організацій. Відповідно, на цей Закон орієнтуються учасники державно-церковних відносин.

На стадії обговорення зараз перебуває проект Закону України «Концепція державно-церковних відносин в Україні», у якому йдеться про наявність в Україні «партнерських взаємовідносин держави і церкви (релігійних організацій)». Партнерська модель державно-конфесійних відносин ґрунтується на визнанні того, що обидва ці суспільні інститути, будучи відокремленими та суверенними один від одного в питаннях, що належать до їх виняткової компетенції, діють в інтересах українського суспільства. Пункт 1.3 цього законопроекту передбачає, що спільною метою держави та релігійних організацій є

¹⁹⁸ Конституція України. – Х. : Одиссей, 2006. – С. 9.

¹⁹⁹ Там само. – С. 10.

²⁰⁰ Про свободу совісті та релігійні організації Закон України від 23 квітня 1991 р. № 987-ХІІ [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon1.rada.gov.ua>.

забезпечення права людини на свободу совісті, консолідація українського суспільства, збереження та примноження його традиційної культури, формування ціннісних орієнтацій та розв'язання загальносуспільних проблем. Вибір власне партнерської моделі відносин держава і церква розглядають як засіб подолання упередженості, виявів релігійної нетолерантності, міжконфесійних незгод, недовіри між конфесіями, між державою і церквою, церквою і суспільством.

До міжнародних актів, присвячених цим питанням, можна зарахувати такі нормативно-правові акти: 1) декларації, пакти та інші акти, прийняті ООН та її структурними одиницями (зокрема Загальна декларація прав людини, прийнята і проголошена резолюцією 217 А (III) Генеральної Асамблеї ООН від 10 грудня 1948 р.; Міжнародний пакт про громадянські і політичні права, прийнятий Генеральною Асамблеєю ООН у Нью-Йорку 16 грудня 1966 р.; Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань, проголошена резолюцією 36/55 Генеральної Асамблеї ООН від 25 листопада 1981 р.; Декларація принципів толерантності, прийнята в Парижі на двадцять восьмій сесії Генеральної конференції ЮНЕСКО 25 жовтня – 16 листопада 1995 р. тощо); 2) регіональні документи з прав і свобод людини, прийняті Радою Європи, ОБСЄ та СНД (зокрема Конвенція про захист прав людини і основних свобод, підписана державами-членами Ради Європи в Римі 4 листопада 1950 р.; Паризька хартія для нової Європи, підписана керівниками 32 держав Європи, США і Канади 21 листопада 1990 р. тощо); 3) двосторонні міжнародні договори України, у яких є норми, присвячені свободі віросповідань²⁰¹.

Проте, звичайно, міжнародне законодавство стосується насамперед проблеми свободи совісті, а не конкретних моделей державно-церковних відносин. Останнє є прерогативою національних законодавств, тому далі досліджуватимемо конкретні положення українського законодавства.

²⁰¹ Религиозная палитра Донецкой области : справочник религиозных организаций / под ред. А. И. Шевченко, И. А. Козловского. – Д. : Наука і освіта, 2008. – С. 210–224.

Звичайно, міжнародне законодавство не пропонує стандартної, придатної на всі випадки життя, моделі державно-церковних відносин. Для більшості європейських країн стіна між державою і церквою, передбачена франко-американо-радянською сепаратною моделлю державно-церковних відносин, не є характерним явищем. Більш поширеною в Європі є коопераційна модель державно-церковних відносин. Коопераційну модель можна охарактеризувати як доброзичливе партнерство між державою і церквою при визнанні незалежності кожної з інституцій.

Запропонована амплітуда окремих варіантів розбудови стосунків між державою та релігійними організаціями досить широка, і кожен конкретний випадок зумовлений ходом історичного процесу, територіальним положенням країни, соціальною активністю на її теренах релігійних груп тощо. При цьому можна вважати, що міжнародне право пропонує різні підходи, схильні і до сепарації, і до кооперації у взаєминах між державою та церквою. Міжнародне право стосується насамперед засад особистої свободи совісті, а не конкретних моделей державно-церковних відносин, залишаючи останні на врегулювання окремим державам.

Однією з полярних моделей у відносинах держави і церкви є сепараційна схема, яка пропонує концепцію повного розведення держави та релігійних інституцій, а також не передбачає якихось втручань у право на свободу совісті з боку держави. Прикладом крайньої позиції, що її може приймати держава, є правова модель США, яка зорієнтована насамперед на Першій поправці до Конституції США (у якій проголошується, що Сенат ніколи не прийматиме норм, що регулювали б свободу віросповідання, слова, зборів тощо)²⁰². Коротко можна схарактеризувати таку модель як ту, де декларується рівність усіх релігійних організацій перед законом, держава не спонсорує жодної релігії чи конфесії і не підтримує її в інший спосіб, держава не

²⁰² Людина і світ: підручник / за ред. Л. В. Губерського, А. О. Приятельчука. – К.: Укр. центр дух. культури, 1999. – 512 с.

втручається у справи релігійних організацій, якщо не йдеться про випадки правопорушень з боку останніх, церква не виконує жодних державних функцій, релігійна освіта надається лише в недержавних освітніх закладах.

У межах сепараційної моделі іноді виокремлюють два підрозділи – антагоністичне відокремлення та неантагоністичне. Перший варіант спрямований на пониження релігійних організацій щодо держави, невизнання за ними статусу юридичної особи, проголошення атеїзму державною ідеологією тощо. Найбільш наближеною до такого статусу є сучасна французька модель, хоча зазвичай така позиція використовується в пом'якшеному вигляді. Натомість американська модель неантагоністичного відокремлення на підставі розмежування юрисдикцій держави і церкви є критерієм для формування сучасної державно-церковної політики у світі. Наводячи висловлювання Ч. Коула 1994 р. щодо України – «американська конституційна структура з питань релігії та її відношення до державних процесів є важливою частиною американської демократії, і ця структура, безумовно, варта того, щоб до неї звернулась будь-яка держава, яка розглядає питання встановлення нового конституційного порядку»²⁰³, – зауважимо, що, крім України, до такої поради прислухалися свого часу Японія, Португалія та інші країни.

Коопераційна модель полягає в тому, що держава забезпечує домінуючий статус однієї чи кількох релігійних спільнот, підтримує їх та одержує підтримку у відповідь. Приблизно сорок країн, серед яких Великобританія, Данія, Іспанія, Вірменія, Саудівська Аравія, Греція тощо, затвердили відповідними нормативно-правовими актами провідний статус окремої конфесії, залишивши іншим у кращому випадку лише можливість існування без утисків з боку держави, проте й без жодної підтримки.

²⁰³ Коул Д. Пропозиції стосовно відокремлення церкви від держави з погляду розвитку демократичного суспільства / Д. Коул // Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні: матер. Міжнар. наук. конф. (Київ, 28–30 вересня 1994 р.). – К.: Право, 1996. – С. 83.

Існують також інші класифікації моделей державно-церковних відносин, проте всі вони, врешті-решт, стосуються політики розподілу функцій релігійної та світської структури суспільства. Полярними позиціями такої політики є ворожнеча держави і церкви (як це мало місце свого часу в СРСР чи Франції) та симфонічне співробітництво держави і церкви (зазвичай ідеться саме про одну, домінуючу конфесію, що співпрацює з державою), а серединною ланкою – відокремлення та суверенітет цих двох інституцій (іноді це антагоністичне розмежування, іноді – неантагоністичне, залежно від ступеня конкуренції між ними та інших чинників). Значна амплітуда акцентів державно-церковних відносин у національних правових системах є похідною від історичного та регіонального розвитку тієї чи іншої моделі, а плюралізм підходів не порушує міжнародного права про свободу совісті. Кожна країна вибирає свій шлях розвитку стосунків між державою і церквою, що найбільше відповідає інтенціям, які домінують у суспільстві.

Отже, можна стверджувати, зараз в Україні нема єдиного нормативно-правового акта, що регламентував би концепцію державно-церковних відносин, хоча вже готується до підписання відповідний законопроект. Проте існує цілий комплекс документів, що стосуються проблеми державно-церковних відносин та пов'язаної з ними проблеми свободи совісті. Насамперед, ідеться про Конституцію України, акти міжнародного права (універсальні, регіональні та двосторонні) і відповідні Закони й підзаконні акти України. Ці документи проголошують «партнерський» тип державно-церковних відносин, коли за відокремлення церкви від держави і школи від церкви та суверенітету кожного із цих інститутів простежується все-таки співпраця між ними в галузі соціальних програм, що покликані врегулювати життя українського суспільства.

Конституційне закріплення принципу відокремлення церкви (релігійних організацій) від держави не відкидає ні їхньої взаємної відповідальності, ні можливості їхньої співпраці у

сфері соціального захисту громадян, охорони здоров'я, культури, науки, мистецтва тощо.

Завдячуючи таким підходам, процес релігійного відродження в Україні та підвищення ролі релігії у формуванні свідомості громадян виявляється у зростанні релігійності населення, кількості релігійних організацій, у розширенні спектра конфесійного розмаїття.

Проте з уваги на об'єктивні зміни в релігійній парадигмі, які відображають зміни в соціально-економічному, політичному, культурному та ідеологічному житті суспільства, які зумовлюють секуляризацію масової свідомості, можна стверджувати, що в сучасному глобалізованому світі релігійність стає справою індивідуального і довільного вибору особистості.

Основними чинниками такого процесу в умовах зміни парадигм людського мислення стають масова секуляризація суспільної свідомості, науково-технічна та інформаційна революція, соціальні й екологічні катаклізми, що змушують і сучасне християнство відповідати на виклики часу, шукати і пропонувати людині новітні духовні засади її життя, що допоможуть їй знайти власне «Я» у стрімко змінюваному світі.

Зворотний вплив релігії на внутрішньодержавні відносини найбільш помітно виявляється у формуванні та участі громадян-вірян у політичному й суспільному житті країни. Адже політика як феномен пронизує всі сфери суспільного буття, у такому разі справжній християнин не може бути поза політикою як суспільним явищем, що пов'язане з кожною людиною. Кожен має втілювати свої релігійні ідеали в усіх сферах суспільного буття. Бо інакше, як стверджують сучасні богослови, Бог буде лише тільки в душі, тоді як важливо, щоб він був і в нашому суспільному бутті.

У системі взаємодії релігії і політики чільне місце посідає, як зазначає О. Саган, релігійна свідомість, яка має два рівні – теоретичний (концептуальний зміст релігії) та повсякденний, буденний. Найбільший вплив на формування та розвиток політичних мас має саме теоретичний рівень релігії, який формується на основі текстів, насамперед на основі текстів Святого

Письма різних релігійних напрямів, загально визнаних книг віроповчального характеру²⁰⁴. Теоретична релігійність є основою не лише богословських, а майже всіх розгорнутих філософських, етнічних і соціально-політичних учень.

Теоретичний рівень релігійної свідомості завжди мав і має пряий вплив на формування чи обґрунтування політичних устроїв, суспільно-політичних відносин, пов'язаних з проблемою публічної влади. На сьогодні релігійний вплив – це складна система взаємодії та взаємовпливів канонічно й організаційно структурованих церковних інституцій, релігійних та світських традицій українського народу, вплив західних та східних традицій, що значно зростають у зв'язку із глобалізацією світової економіки, відкритістю українських кордонів та зростанням культурно-освітніх взаємообмінів, трудовою міграцією населення. Ця система суспільних взаємозв'язків є обов'язковим складником суспільного життя України, чутливо реагує на утвердження в суспільній свідомості загальнолюдських цивілізаційних демократичних цінностей, світоглядних, національних ідей, морально-етичних принципів, власних позицій у витлумаченні національної та церковної історії.

Зазначені процеси виявляються у зростанні суспільної активності та власної усвідомленості вірян, поглибленні внутрішньоцерковної інтеграції й мобілізації, посиленні впливу церковно-релігійного чинника на формування конкретної особистості та українського суспільства загалом, і, як наслідок, впливу релігії на внутрішню і зовнішню політику держави.

Отже, можемо стверджувати, що в Україні з початком лібералізації державної моделі впливу на релігійно-суспільну політику та завдяки послідовному курсові на відродження релігійного життя відбувається процес оптимізації суспільних відносин «держава – релігійні організації» в напрямку наближення до «партнерської» моделі співіснування держави і церк-

²⁰⁴ Саган О. Особливості розвитку державно-конфесійних відносин в сучасній Україні / О. Саган // Релігійна свобода: релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти : наук. щоріч. / ред. А. Колодного, О. Сагана, Л. Филипович, М. Бабія. – К., 2008. – С. 52.

ви на основі сепараційних взірців: в Україні релігійно-державні відносини відповідають неантагоністичній моделі сепараційних відносин, внаслідок чого розвивається власний шлях партнерства держави і релігії (в особі релігійних інститутів), що дає змогу уникати потенційних суспільних конфліктів на підставі релігії через своєчасне врегулювання плюралістичних та демократичних відносин у релігійній сфері.

Отже, виконується ще одна соціальна функція релігії, а саме – ідеологічна, завдання якої обґрунтувати, відтак легітимізувати наявний політичний устрій, або засудити існуючі порядки, налаштувавши суспільство проти політичної влади. Іншими словами, релігія може сприяти політичному прогресу, а може уповільнювати його, може протидіяти зростанню невдоволення в політичній сфері, а може провокувати це невдоволення. Маємо зазначити, що Україна намагається будувати з ними партнерські взаємини та спільно працювати над розбудовою громадянського суспільства, незважаючи на те, що релігійне життя в Україні є складною системою суспільних відносин, яка входить до загальної структури громадського життя й розвивається під впливом соціально-економічних, політичних, культурологічних процесів, що спостерігаються в нашій країні. Релігійне життя, як складова частина суспільного, з одного боку, є сукупністю універсальних, загальноукраїнських, а з іншого – специфічних регіональних ознак й особливостей. Таке сполучення є всеосяжним: загальнодержавні та регіональні компоненти, взаємодіючи між собою, формують систему гармонійного взаємозбагаченого існування, але водночас вступають у протидію, призводять до відчуження й розмежування в релігійному середовищі.

Разом із тим варто вказати на зміну релігійної свідомості громадян України з фанатичної та безкомпромісної, що панувала відразу після виникнення можливостей для легальної релігійної діяльності та виходу на поверхню релігійних інтенцій людей, до поміркованої і плюралістичної в нового покоління, яке вже не знало утисків власної релігійної ідентичності та заборони на свободу совісті. Молоді українці виховані в душі по-

ваги до релігійних цінностей, для них наявні релігійно-культурні моделі є природним середовищем існування. Церква починає тісно співпрацювати з іншими суспільними інститутами, перетворюючись на природний компонент співпраці в системі суспільних інститутів.

Міжконфесійні контакти та структури, що почали утворюватися в Україні після набуття нею незалежності, як розширення співпраці між суб'єктами релігійного життя, передусім є ознакою його нормалізації, зменшення внутрішньої напруги в релігійному середовищі та його конфліктогенного впливу на інші суспільні процеси. Серед таких міжконфесійних об'єднань варто назвати, наприклад, Всеукраїнську Раду Церков і релігійних організацій, утворену 1998 р. «з метою об'єднання зусиль релігійних організацій щодо національно-духовного відродження України: координації міжконфесійного діалогу і в Україні, і поза її межами; участі в розробці проектів законодавчих та інших нормативних актів з питань відносин між державою та релігійними організаціями; здійснення колективних заходів добродійного характеру»²⁰⁵. Ця організація активно співпрацює з державою.

Міжконфесійні об'єднання здатні відіграти позитивну роль у подальшому розвитку релігійного середовища України, зокрема у площині консолідації зусиль релігійних організацій заради реалізації ними масштабних соціальних проектів, роботи з мінімізації наслідків міжконфесійних конфліктів, налагодження стосунків між релігійними організаціями та державою.

Підсумовуючи викладене у другому розділі роботи, відзначимо таке. Відображаючи трансцендентні сфери буття, релігія докорінно відрізняється від інших видів світоглядної діяльності людини, зокрема філософії та культури, що є суто людським, земним виміром дійсності. Релігія – вияв вищих сил, які діють у Всесвіті реально. Вона, завдяки наявності в її основі віри, є ірраціональним вираженням вищого стосовно людини буття, тому віра в Абсолют, по суті, є надприродною. Наукова і

²⁰⁵ Мартишин Д. С. Основи православної віри: навч. посібник / Д. С. Мартишин. – К.: МАУП, 2005. – 176 с.

культурна діяльність людини є виявом суто людських сил, наслідком діяльності людини на культурно-освітній ниві.

Як соціокультурне явище, що стосується вищих сфер людської духовної діяльності з формування свідомості і світосприйняття людиною самої себе і навколишньої дійсності, емоційності, раціональності й ірраціональності її багатогранного життя, релігія займає активну позицію щодо функціонування суспільства, характеру культури, культурно-інформаційних обмінів. Тож, впливаючи на духовні процеси, вона пов'язана із збереженням та розвитком традицій у суспільстві, духовністю і культурою, ментальністю та національною самосвідомістю народу, а отже, знаходженням шляхів для кращого самоусвідомлення і формування внутрішніх підвалин, демократизації та культуризації соціуму.

Як особлива частина системи духовної діяльності людей релігія відіграла важливу культурно-історичну роль в житті України, була засобом відродження національно-духовних цінностей народу, культурно-освітнього розвитку, захисту національної мови, упорядкування та збереження народних традицій і звичаїв, відчуття духовної єдності етносу та людського роду загалом, значущості загальнолюдських моральних норм і цінностей, певного способу духовного життя людей.

Напрями подальшого вдосконалення впливу релігійних та державних чинників на формування особистості українських громадян лежать у площині наукового обґрунтування української моделі державно-церковних відносин, що базуватиметься на характерному для київського християнства гуманізмі, високому рівні релігійної свободи і забезпеченні релігійних прав.

Однак маємо констатувати, що реалізація цих принципів на сьогодні є справою дуже складною, оскільки в релігійному житті українського суспільства виявились і постійно зміцнюються суперечливі тенденції, пов'язані з появою та поширенням у нашій державі новітніх, не укорінених у традицію і ментальність населення релігійних культів. Ця актуальна конфліктогенна проблема вимагає всебічного дослідження з боку юристів, а також визначення легітимних засад для подальшої дії фахівців у справі налагодження громадянського та міжконфесійного миру.

Розділ 3

ФІЛОСОФСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ЦЕРКВОЮ СУСПІЛЬНОГО ЖИТТЯ

Сьогодні, на жаль, доводиться констатувати поглиблення кризи не лише соціального життя, а й формування ієрархії моральних і духовних цінностей. Усе це наштовхує на цілком об'єктивне пояснення, оперте на сучасний стан розвитку цивілізації, поширення глобалізаційних процесів тощо. Високий розвиток індустрії, масової інформації, суспільної культури впливають на посилення соціальних зв'язків, водночас руйнують уже усталені традиційні відносини, зокрема сімейні, професійні, спільнотні та ін. Тобто в нинішніх умовах світового «прогресу» людина вже не знаходить захисту у традиційних цінностях та відносинах у рамках особистого духовного розвитку та опиняється в умовах підвищеної залежності від нестабільності державотворення, страху перед неминучістю кризи, невпевненості в особистих силах, урешті, від безвір'я у будь-що. У таких умовах, без сумніву, відбувається знеособлення передусім самої людини, а відтак суспільства і держави. Фактично, нині простежується розвиток людства у звужених рамках технократичного апарату, коли втрачається субстанційний вимір особистого життя. Без сумніву, ця проблема стосується не лише нестабільності розвитку суспільства і держави, а й мілливості та непередбачуваності в розвитку людини на основі християнського підґрунтя суспільних відносин, що, своєю чергою, трансформується у викривлення державно-церковних відносин загалом.

У такому контексті загальноновимірної кризи активізується потяг особистості до одухотворення соціального життя, політики, суспільства та держави на основі віровчення церкви.

3.1. Вплив церкви на формування громадянського суспільства

Для церкви завжди вагоме значення мало існування повноцінного громадянського суспільства. Останнє, своєю чергою, знаходило в церкві свою союзницю. Про екзистенційну важливість для Церкви питання побудови громадянського суспільства свідчить і той факт, що остання в багатьох своїх посланнях заторкує цю тему. Одним із прикладів може бути звернення представителів християнських Церков²⁰⁶, де, з одного боку, вітаються зусилля держави щодо побудови такого суспільства, а з іншого – доводять до усвідомлення читача важливий екзистенційний факт, що «християнський досвід плекання гідності людини, її звільнення від усього, що обтяжує її совість та обмежує її свободу, заважає їй жити повноцінним життям та спілкуватися із ближнім, набуває особливої ваги для суспільства»²⁰⁷. Важливим для існування громадянського суспільства є поняття совісті та свободи. Щодо категорії свободи, то в цьому аспекті доречно згадати дослідження феномену громадянського суспільства, яке здійснив А. Карась. Він, наводячи сім основних інтерпретацій поняття громадянського суспільства, таки робить висновок, що «спільним для усіх інтерпретацій є визнання того, що громадянське суспільство складається як простір здійснення свободи»²⁰⁸.

Значення категорії совісті набагато глибше, ніж те, яким ми послуговуємося в повсякденному житті (переважно розуміємо як етичну категорію, що характеризує особистість як здатну «здійснювати моральний самоконтроль, самостійно форму-

²⁰⁶ Досвід християнських Церков у побудові громадянського суспільства: звернення представителів християнських церков до християн та усіх людей доброї волі // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2008. – С. 522–524.

²⁰⁷ Там само. – С. 522.

²⁰⁸ Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях: монографія / Анатолій Карась. – К.; Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – С. 427.

лювати для себе моральні зобов'язання, вимагати від себе їх виконання та здійснювати самооцінку здійснюваних учинків»²⁰⁹). Скажімо, А. Шептицький вдало зауважив, що і у грецькій, і в латинській мові тим самим словом позначали одночасно два поняття – совість та свідомість, обидва пов'язані з розумінням чогось. У наш час поняття «свідомість» вживають переважно в психологічному сенсі – як сукупність спостережень, які здійснює особистість, скеровуючи увагу на феномени внутрішнього сприйняття. Фактично, людина не може пізнати себе до кінця, вона пізнає свої глибини, лише спостерігаючи за результатами своїх дій, виявляючи у свідомості почування, бажання, думки. Тому потрібно дуже багато зусиль, щоб через потік буденної свідомості зуміти дійти силою роздумування до трансцендентних категорій. У цьому сенсі індивід в усій глибині його антропологічної структури сам для себе є великою загадкою.

Пояснення переходу свідомості до совісті А. Шептицький базує на тому, що власне об'єктом психологічних спостережень ми вибираємо або зовнішній світ, а особливо подібні до нас за своєю природою інші індивіди, або пізнання Бога, Абсолют та категорії трансцендентного буття. Власне ці два головні об'єкти відображаються в нашій психологічній свідомості пізнання ставлення і до зовнішнього світу, і до Бога та світу трансцендентного. Саме в цих спостереженнях наша свідомість переходить у совість, де ми, комунікуючи з іманентним світом, коли головним об'єктом комунікації є інші люди, або із світом трансцендентним, починаємо спостерігати у своїй свідомості не лише гносеологічний вимір, але й вимір морально-етичний – а саме свої обов'язки стосовно сущих, з якими ми комунікуємо. У цьому випадку, згідно з думкою А. Шептицького, «психологічна свідомість стається моральною, свідомість стається совістю», а під совістю розуміють «свідомість моральної сторони наших відносин до Бога, себе самих і людей»²¹⁰.

²⁰⁹ Философский энциклопедический словарь / редкол.: С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичёв и др. – М.: Сов. энцикл., 1989. – С. 594.

²¹⁰ Декрет митр. Андрея Шептицького Про Ліберальну совість (3 декретів Львівського Архиепархіального Собору 1942 року) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя та діяльність: документи та матеріали, 1899–1944. Церква і суспільне питання / за ред. А. Кравчука. – Львів: Місіонер, 1998. – Т. 2, кн. 1. – С. 228.

Існує навіть поняття «інтуїція совісті», яке ввів О. Ухтомський, – це «апарат пізнання-передбачення, далеко діючий «рецептор на відстані», який у «підсвідомій життєдіяльності людини дозволяє передбачити ситуації, коли порушення законів буття, як наслідок проектів дійсності, перетворює ці закони на закони відплати»²¹¹. Отож у цьому випадку розуміння поняття совісті виходить за межі антропологічного чи соціального буття, вміщуючи такий елемент, як закон відплати за здійснені вчинки. Власне цей один з найголовніших законів буття має свій осідок у сфері трансцендентній.

Фундаментальними поняттями людського існування є бути і мати. Неправильне екзистенційне ставлення до цих двох дієслів часто призводить до онтологічного викривлення і в антропологічній сфері, і у сфері соціально-економічній. У цій перспективі можна вважати дуже важливим внесок церкви у розкриття правильного розуміння цих фундаментальних понять людського існування. Від правильного розуміння ставлення індивідів до земних благ залежить і добро окремого індивіда, і процвітання цілої спільноти, зрештою, залежить факт успішної побудови громадянського суспільства. Оскільки формування відповідного духовно-релігійного ставлення до матеріальних благ формувалось упродовж історичного шляху в тому чи іншому культурно-духовному середовищі, то сам шлях його формування був складним і довгим.

У випадку християнства – його вчення щодо ставлення до матеріальних благ формувалось у середовищі часто діаметрально протилежних поглядів – від заперечення цінності матеріальних благ зокрема й іманентного загалом, з одного боку, та завищена переоцінка їх, надання їм додаткового знакового навантаження в тому сенсі, що матеріальний благоустрій є ознакою духовно-правильного життя, де людина, яка дотримується вищих принципів, одержує нагороду уже в цьому видимому світі. Це є крайні точки, які окреслюють простір, у якому змогла виробитись гармонічно збалансована, внаслідок діалектичного

²¹¹ Современный психологический словарь / сост. и общ. ред. Б. Г. Мещеряков, В. П. Зинченко. – М. : АСТ, 2007. – С. 161.

підходу до цієї проблеми, ідея духовно-практичного ставлення до благ іманентного світу. Фундаментальною основою християнського соціального вчення є ідея, яка зафіксована у Святому Письмі і полягає в тому, що світ, у якому опинилась людина, сам собою є добрим. Заразом внаслідок аксіологічно-онтологічної вищості людської особистості над світом, який огортає її, остання покликана панувати, у доброму значенні цього слова, над ним, удосконалювати його, бути своєрідним провідником ідейно-духовного виміру в іманентній субстанційності.

Упродовж історичного існування людства реальне ставлення до благ матеріального світу майже завжди відрізнялось від ідеального. Так, у підході до проблеми приватної власності можна виокремити два важливі аспекти – з одного боку, обґрунтованою є її необхідність, оскільки суспільна мета матеріальних засобів може бути виконаною лише в тому випадку, коли будь-який індивід матиме доступ до них. Власне таким конкретним способом доступу, який сформувався в процесі історичного розвитку суспільства, якраз і є приватна власність на засоби виробництва. З іншого боку, усвідомлюваною є вся складність історичного розвитку суспільства, відповідно, й історично сформованих підходів до цього питання. У його вирішенні церква була вимушена відмовитись і від капіталістичного підходу, і від підходу соціалізму. Оскільки перший перебував під сильним впливом ліберальної ідеології, яка стояла на фундаменті сприйняття індивіда як феномену замкнутої на собі реальності²¹², звідки робився крок у бік захисту абсолютної концепції власності. Другий, натомість, стояв на позиціях ліквідації приватної власності на засоби виробництва, оскільки в них бачив джерело всіх негараздів і бід в економіці і суспільстві загалом.

Й. Гьофнер, дещо узагальнивши, наводить низку тез про економічний лібералізм, або палеолібералізм, який вагомо впливав на розвиток економічної концепції капіталізму. Отож, поперше, перебуваючи під значним впливом дійсничої концепції

²¹² Бернал С. Р. Вчення християнства про ставлення до матеріальних засобів / Серджо Р. Бернал // Соціальна доктрина Церкви: (зб. ст.). – Львів: Свічадо, 1998. – С. 81.

Просвітництва, представники палеолібералізму стояли на позиції існування «природних» людини, сили, устрою економіки та суспільства, як і в природі існує гармонія і порядок, що закладений у її суті і в якій людині не варто втручатись. Окрім того, економічні закони функціонування суспільства випливають з природи речей, подібно як і фізичні. Звідси робиться висновок про непотрібність і навіть шкідливість втручання людини у ці закони, оскільки інтервенція останньої може порушити початкову гармонію. По-друге, оскільки ж людині залишається лише відчитати цей «природний» порядок, то вона може це здійснити за допомогою розуму. У цьому випадку існує значна довіра до людського розуму. По-третє, індивідуалістична ідея свободи стоїть в основі принципу природного устрою економіки. Внаслідок руйнування середньовічного цехового устрою і феодального землевласництва людина здобула свободу щодо власності, конкуренції, торгівлі, договорів та ремесел. Внаслідок такого розвитку свободи в економіці роль держави зводилась лише до оборони територій перед ворогами із зовні, здійснення правового захисту громадян усередині країни. Щодо економіки, то тут держава повинна якомога менше втручатись, відмовляючись від практики застосування засобів сприяння й обмеження у сфері економічній, щоб своїм втручанням не перешкоджати встановленню ясної і простої природної свободи. По-четверте, особистий інтерес проголошувався головним рушієм в економіці. На думку представників палеолібералізму, у випадку, коли кожний індивід у своїй діяльності керується можливістю одержання користі для себе, більшою є користь і для суспільства, ніж коли б він діяв задля спільного блага. Така ідея походить від теології періоду Просвітництва. Суть полягає в тому, що хоча людина шукає особистої вигоди, проте водночас нею керує інша рука, і в такому випадку людина одночасно рухається в напрямку досягнення ще однієї, невідомої їй мети. По-п'яте, конкуренція керує економічним устроєм. Вона є своєрідним знаряддям, яким Всевишній перетворює егоїзм на альтруїзм²¹³. На противагу лібе-

²¹³ Гьофнер Йозеф, Кардинал. Християнське суспільне вчення / Кардинал, Йозеф Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – С. 168–171.

ральній концепції капіталізму, церква вбачає потребу зацентувати увагу на суспільному характері власності, тим самим піддаючи сумніву ідею лібералізму про абсолютний її характер.

Щодо загрози існування громадянського суспільства, то в цьому сенсі цікавими є думки А. Карася, де він, використовуючи дослідження Д. Голла та інших дослідників, а також власні спостереження, зумів показати чинники, які тією чи іншою мірою можуть загрожувати громадянському суспільству. Скажімо, деспотизм є одним з найстаріших антагоністів громадянського суспільства. Іншою небезпекою щодо існування громадянського суспільства є надмірне покладання надії на відродження існування традиції республіканської громадянської чесноти, оскільки республіканські чесноти і традиція перебувають між собою в історичній опозиції. Одна з крайніх форм націоналізму, яка виявляється в застосуванні практики примусової інтеграції національних меншин, особливо з використанням практик, які грубо порушують природні права людської особистості, мається на увазі масові насильницькі переміщення певних етносів, геноцид та етнічні чистки, – усі ці явища є несумісними з громадянським суспільством. Противниками громадянського суспільства є й різноманітні ідеологічні доктрини, у фундаменті яких є закладена ідея примусового розвитку держави. Культурні традиції, сформовані під дією багатьох історично-суспільних факторів, можуть бути також одними з потужних центрів протидії цінностям громадянського суспільства. До прикладу, система каст в Індії чи вияви крайнього фундаменталізму в мусульманстві²¹⁴.

Звісно, ми навели далеко не повний перелік перепон громадянського суспільства, адже їх чимало існує в кожній сфері життєдіяльності людини і суспільства загалом. У цій перспективі важливим є антропологічний вимір, оскільки саме людина є головною клітиною громадянського суспільства, і там, де порушуються природні права людини, майже завжди

²¹⁴ Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і неklasичних інтерпретаціях: монографія / Анатолій Карась. – К.; Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – С. 402–405.

можна виявити загрозу існуванню громадянського суспільства. Справа ще ускладнюється структурованістю, багатозаровістю та глибинністю людської особистості як щого, що пронизує реальності не лише світу іманентного, але й метафізично-трансцендентного виміру. У цьому випадку не кожна людина може бути до кінця свідомо своєї онтологічної величі та аксіолого-антропологічних привілеїв як істота розумна і духовна. Можна говорити і про існування, так би мовити, феномену бездомності в сенсі онтологічному, що значною мірою заторкує суспільно-культурно-духовний простір сучасності.

У цьому контексті цікавими є думки Д. Л. Шиндлера²¹⁵, де він досить вдало зумів зауважити та заакцентувати увагу на особливостях приготування трапези в колі сім'ї: здійснюється це зовсім по-іншому, ніж, скажімо, в кафе чи ресторані. Адже навіть сам час приготування обіду не вважається втраченим, оскільки при приготування останнього, щобільше, у просторі любові та взаємоповаги, які є важливими атрибутами існування сімейної спільноти, стараються враховувати смаки і вподобання кожного члена сім'ї. Приготування ж обіду в кафе чи ресторані тощо відбувається абсолютно в іншій екзистенційній атмосфері, тут головною ідеєю є підхід економічної ефективності, а саме приготувати так, щоби клієнт був задоволений і виявив бажання при нагоді відвідувати цей заклад.

У наведеному життєвому прикладі проглядаються екзистенційно глибокі речі. Зокрема, відносини, які панують у суспільстві, структурують простір і час. Сім'я, з її глибоко вкоріненим виміром любові, своїм існуванням та діяльністю змінює і простір, і час. Однак загалом в сучасному суспільстві панують відносини зовсім не сімейного типу, а, радше, економічного, у яких людину редукують до істоти, котра здатна виробляти та споживати товар. Відповідно, такі відносини структурують і просторово-часовий вимір нашого буття, зовнішнім виявом якого можна вважати соціальну нерівність, несправедливість,

²¹⁵ Шиндлер Д. Л. Бездомність і сучасні умови: сім'я, спільнота та світовий устрій / Дейвід Л. Шиндлер // Сопричастя : міжнар. богослов. часопис. – 2001. – № 3. – С. 34–57.

відчуженість, втрату сенсу існування тощо. Ба більше, варто відзначити, що такий економічно-споживацький підхід сягає своїм корінням набагато глибше, ніж це може видатись на перший погляд. Дуже влучними в цьому сенсі є зауваги Івана Павла II про те, що «економіка, по суті, є лише одним із аспектів, одним із вимірів людської діяльності в цілому. Якщо економіка абсолютизується, а виробництво і споживання товарів опинилося у центрі суспільного життя і стало єдиною його цінністю, незалежною від всіх інших цінностей, причина того полягає не стільки в економічній, скільки в соціокультурній системі, що, відкинувши етичні і релігійні аспекти і обмежившись самим лише виробництвом товарів і послуг, деградує»²¹⁶.

Альтернативні ідеї щодо розуміння відносин у суспільстві пропонують навіть економісти. Вони обстоюють їх розгляд лише через призму економічної вигоди кожного із членів такого соціуму, тим самим редукуючи людську особистість. Так, В. Парсонс наводить позицію Болдінга щодо процесу ухвалення рішень, мовляв, в їх основі не лежать ринкові моделі, які, своєю чергою, побудовані на ідеї, що особистий інтерес є головною мотиваційною силою у прийнятті рішень.

Тож Болдінг заперечує пріоритет особистої мотивації над усіма іншими причинами. Він виділяє три різновиди феномену влади: 1) влада, в основі якої лежить категорія загрози, по суті, це деструктивна влада, тим паче під час застосування її в політичному житті; 2) влада економічна, у фундаменті якої закладено явище продукування та обміну товарами; 3) інтегрована влада, яка є найбільш гармонічною і базується на відносинах легітимності, любові, ідентичності спільноти. На думку Болдінга, саме останній тип влади є найважливішим, оскільки ні влада, заснована на явищі загрози, ні влада, заснована на здатності продукувати та обмінювати товари, за відсутності легітимності не можуть у принципі бути ефективними. В інтегрованій владі любов діє як своєрідний магніт та стрижень буття, сама її на-

²¹⁶ Сотий рік (Centesimus Annus): енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. – К. : Кайрос, 2001. – С. 70.

явність здійснює гармонійний вплив і на вимір духовно-соціальний, і на рівень політико-економічних відносин. У цьому випадку рішення будуть ухвалені без огляду на принцип власної вигоди, а лише з уваги на принцип любові, який під час своєї реалізації перетворюється на шанобливе та конструктивне ставлення до всіх вимірів буття²¹⁷.

Від того, який тип відносин закладено у фундаменті існування суспільства, залежать просторово-часовий, соціально-економічний та культурно-духовний виміри буттєвого континууму конкретного суспільства. Цей факт підштовхує деяких дослідників до спроби змінити, бодай задля якогось моделювання, тип відносин у соціумі. Для прикладу, В. Гелд запропонувала змінити парадигму економічної людини, яка домінує в наш час, на парадигму матері і дитини. Можна лише моделювати, які зміни у функціонуванні соціуму мали би відбутись, якби парадигму було змінено. За теперішньої договірної парадигми економічної людини, відносини між людьми сприймаються як явище обміну між індивідами, натомість у стосунках у сім'ї становище індивідів не є цілком добровільним і залежить від їхньої волі чи сваволі, адже ні дитина, ні мати не можуть бути товаром, який у разі непотрібності чи несприйнятті можна поміняти. Цей факт засвідчує своєрідну позитивну недобровільність, оскільки її факт ще більше підтверджує неповторність та метафізичну глибину людського індивіда та багатство спектра взаємовідносин у соціально-антропологічних просторі.

Щодо моделі «матір – дитина», то, на думку В. Гелд, «мораль, яку могли би взяти на озброєння особи, пов'язані з материнством, мала би стати мораллю, вищою за сучасні моральні принципи. Це могла б бути мораль, основана на піклуванні і турботі про інших людей, яка визнавала б обмеженість і егоїзму, і досконалої справедливості»²¹⁸. Ідеться про те, щоби відмо-

²¹⁷ Парсонс В. Публічна політика: вступ до теорії й практики аналізу політики : пер. з англ. / В. Парсонс. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – С. 282.

²¹⁸ Шиндлер Д. Л. Бездомність і сучасні умови: сім'я, спільнота та світовий устрій / Дейвід Л. Шиндлер // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 2001. – № 3. – С. 41.

витись від усталеного підходу до соціальних проблем, де припускалось, що основними є договірні відносини економічної абстрактної людини, де стосунки, які існують у ближчій перспективі, чи то між чоловіком і дружиною, чи між матір'ю і дитиною, фактично відтіснялись у межі так званої приватної сфери членів суспільства, відказуючи їм у праві бути головними відносинами, які здатні формувати суспільні відносини загалом. За такої зміни акцентуації головних, суспільно-будівних типів відносин суспільство назагал отримує додаткову перспективу свого успішного розвитку.

Беззаперечну слушність мають дослідники, які наголошують на важливості своєрідної проєкції відносин усередині сім'ї на тип взаємовідносин усього суспільства, оскільки саме сімейні відносини можуть бути тими, які, з одного боку, ніколи не йдуть проти порушення природного права індивіда, а з іншого – є прообразом тієї вічної домівки, де панує мир, злагода та любов, якої прагне кожний індивід, незалежно від соціального становища, віри, раси тощо. Власне, коли йдеться про втрату дому, то часто доводиться говорити про втрату саме онтологічного дому, або справжнього людського буття із справжніми філантропічними принципами функціонування антрополого-соціологічного організму, яке і є важливою передумовою побудови громадянського суспільства. У цій перспективі стає зрозумілою стурбованість церкви долею сім'ї як інституцією-архетипом, яка покликана бути зразком, архетипом побудови відносин у різних вимірах, а особливо у вимірі суспільно-політичному, де зараз, на жаль, відносинам її типу відводяться другорядні ролі.

Попри те, дуже важливо відновити і зберегти правильні стосунки в людських сім'ях, оскільки саме в них набувають перший соціокомунікативний досвід майже всі представники соціуму. Як зазначено в Компендіумі соціальної доктрини Церкви, вона «вважає родину першою природною спільнотою (з притаманними їй первісними правами) і визначає їй центральне місце у суспільному житті. Якщо відвести родині «нижчу, чи другорядну роль, позбавивши її законного місця в соціумі, то це суттєво зашкодить справжньому розвитку усього суспільст-

ва»²¹⁹. Саме в сім'ї, в атмосфері справжньої любові людина народжується, розвивається, при тому здобуває визнання і вчиться відповідальності. Саме в цій найменшій клітині суспільного життя, згідно з поглядами Івана Павлі II, індивідуум «отримує перші і вирішальні поняття про істину і благо, де вона вчиться тому, що значить любити і як бути любим, а відтак, що в дійсності означає бути особистістю»²²⁰.

Отож стає зрозумілим велике значення, яке надає церква інституції сім'ї. Зауважимо, що сім'я зазнає впливу, причому частіше деструктивного, аніж конструктивного характеру, внаслідок змін і у функціонуванні суспільства, і в культурно-духовній його сфері. Як наслідок, чимало сімей втратили аксіологічні орієнтири, часто є навіть не в стані оцінити глибинне значення сімейного життя. Безперечно, сім'я має свої специфічні риси і в економічно розвинених, і в бідних країнах. Ментальності населення економічно розвинених країн властиве поєднання добробуту і споживацьких нахилів з острахом та деякою невпевненістю щодо майбутнього. Це, своєю чергою, позбавляє подружні пари відваги та своєрідної великодушності й любові, які потрібні для передавання людського життя і які, втративши зв'язок з метафізичними глибинами свого буття, втрачають сенс свого існування, розчиняючись у задоволенні поверхових гедоністичних поривань, не завжди усвідомлених самою людиною бажань, тобто не приносять бажаного. Гедоністично-споживацьке настановлення до існування не надає відваги робити те, що справді, враховуючи всю антропологічну глибину, є співзвучне із загальною лінією виконання такого проекту, який має назву людського життя. Такі люди «не наважуються створити належні умови для продовження роду і ставляться і до самих себе, і до свого життя не як до праці, яку необхідно виконати, а як до низки почуттів, які треба відчути»²²¹.

²¹⁹ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 142.

²²⁰ Сотий рік (Centesimus Annus): енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. – К. : Кайрос, 2001. – С. 69.

²²¹ Там само. – С. 69.

Стосовно сімей з економічно малорозвинених країн зауважимо, що економічні негаразди всередині країни створюють ситуацію, де, з одного боку, люди стоять на межі фізичного виживання, коли майже всі сили йдуть на потреби фізичного існування родини, тим самим залишаючи мало місця для усвідомлення і пережиття аксіологічної цінності сім'ї як інституції. З іншого боку, для таких країн характерна проблема, де один із подругів мусить, у пошуках роботи, шукати кращу долю за межами країни, створюючи тим самим ненормальний прецедент певного роду розірваної сім'ї, з усіма впливаючими звідси наслідками – від повністю розбитих сімей до цілих поколінь дітей, які виховані або одним із подругів, або близькими родичами. Неважко змоделювати поведінку таких дітей в особистому сімейному житті: вони підсвідомо старатимуться реалізувати ті моделі сімейного співжиття, у яких вони виростили та дозрівали самі. Не маючи перед собою зразка, ідеї правильної сім'ї, дуже важко брати її із зовні, оскільки важливими для кожної людини є власне ідеї та патерни, які були сприйняті та закріплені в дитячому, підлітковому та юнацькому періодах життя.

Наш час приніс і позитивні, і негативні впливи стосовно сім'ї. До позитивних можна зарахувати більше, ніж будь-коли, усвідомлення особистої свободи і цінності. Завдяки цьому індивід розуміє, що й інша людина є за своєю природою вільною та неповторно-ціннісною. Отож це зумовлює більшу увагу до міжлюдських стосунків загалом та бажання глибшого пережиття стосунків у подружньому житті. До позитивних моментів можна також зарахувати глибше розуміння гідності жінки та культивуацію відповідальності щодо народження й особливо виховання дітей.

На виховання істотно вплинула наука психологія, яка у своїх дослідженнях неодноразово засвідчувала важливість виховання та правильного ставлення до дитини. Так численні дослідження сімейних систем показують, що коли батьки поводяться суворо, але терпеливо, то діти, як правило, погоджуються їм відкриватись. І навпаки, коли у вихованні дітей застосовують грубість, нетерпеливість, то з таких дітей часто вирост-

тають непослушні бунтарі. Такий патерн виховання перетворюється на своєрідне замкнуте коло, оскільки те, що діти не слухають, дратує батьків, викликає в них стрес, наслідком якого є збільшення кількості покарань, останні, своєю чергою, провокують до ще більшого бунту й непослуху дітей.

Вдалу ілюстрацію наводить Л. Берк на прикладі двох реальних ситуацій. В одному випадку мати у відповідь на прохання сина купити жувальну гумку, звертається до нього як до розумної істоти, кажучи, що гроші, які вона потратила б на цю гумку, потрібні їй, щоб купити інший (улюблений) його продукт. Незворушність мами, з одного боку, і розумне пояснення, разом із люблячим ставленням – з іншого спричинилися до того, що хлопчик визнав логіку мами, підкорився і старався більше не докучати мамі. Інший приклад полягав у тому, що поки мама викладала товар у супермаркеті на стійку каси, її трирічна дочка щохвилини брала в руки все, що було в зоні її досяжності, при тому мама щоразу лише сварила її, вдарила її по руці, щоб вона нічого не торкалася руками. Внаслідок такої поведінки її обличчя почервоніло від гніву, і вона почала плакати²²². Відповідно, якщо таке трапляється часто, то із великою долею ймовірності можна передбачити, які риси характеру будуть у цієї дитини, коли вона виросте, і як вона поводитиметься уже із своєю дитиною.

Отож, поведінка батьків є своєрідною формою майбутньої долі дитини як неповторної особистості, природно-онтологічні задатки якої або були розвинуті, або були викривлені, або взагалі, внаслідок неправильної діяльності чи бездіяльності батьків та педагогів, були приглушені. У такому разі в індивідуально-психологічній перспективі доводиться говорити про онтологічно безсенсовне життя, носій якого не цілком і сам усвідомлюватиме ситуацію, усіма своїми вчинками протестуватиме, стараючись загоїти рани неуваги, недооцінювання і навіть приниження, шукаючи розраду в алкоголі, азартних іграх. Відтак переживання ейфорії від легкої наживи, яке хочеться повторити знову і знову і яке рано чи пізно виходить за межі закону. І вже у вимірі

²²² Берк Л. Развитие ребенка / Л. Берк – СПб. : Питер, 2006. – С. 887–888.

суспільному матимемо справу з деяким типом видозміненого соціуму, який, виходячи за правові межі, протиставляє себе так званій «нормальній більшості», будучи, по суті, наслідком її діяльності. Власне в цьому соціокультурному вимірі дуже важко інтегрувати таких людей у громадянське суспільство.

Серед негативних віянь Іван Павло II зазначає про наявні тривожні ознаки деградації деяких засадничих цінностей: «хибне теоретичне і практичне розуміння незалежності подружжя у їхніх взаємовідносинах; серйозні непорозуміння щодо здійснення авторитету батьків у стосунках з дітьми; конкретні труднощі, що їх зазнає сім'я в передаванні цінностей [наступним поколінням]; зростання кількості розлучень; нещастя абортів; щораз частіше практикування стерилізації; утвердження контрацептивної ментальності»²²³. Варто додати ще явище накидання за допомогою засобів масової інформації певних ідей та рішень, які викривлюють правдиву природу стосунків між чоловіком та жінкою, принижуючи при цьому їхню гідність та й, зрештою, їх онтологічну суть.

Інституція сім'ї має не лише духовно-аксіологічний вимір, на якому ми акцентували увагу, зважаючи на його важливість і те, що йому мало уваги приділяли науковці-дослідниками сімейних відносин. Зі суто еволюційно-матеріалістичного підходу, без врахування трансцендентно-метафізичного виміру, появу сім'ї пов'язують із шуканням оптимальної форми задля виживання людства, де чоловіки та жінки об'єднували свої зусилля для спільного захисту своїх дітей. Чоловіки при цьому виконували функцію добувача основної їжі (ходили на полювання), а жінки забезпечували запасні запаси, які могли би пригодитись у випадку невдалого полювання.

Л. Берк свого часу виокремила головну функцію сім'ї – забезпечення виживання, і додаткові. Передусім це репродуктивна функція, яка полягає в заміні померлих членів спільноти,

²²³ Сімейна спільнота (Familiaris Consortio): Апостольське повчання Вселенського Архиєрея Івана Павла II про завдання християнської сім'ї в сучасному світі // Вибрані документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. Від Лева XIII до Венедикта XVI. – Львів : Колесо, 2008. – С. 183–184.

а також економічна, суть якої – у добуванні і розподілі їди та інших ресурсів. Не менш важливою є й функція соціалізації, яка полягала в підготованні дітей до життя в соціумі, тобто щоб вони були активними та компетентними членами суспільства. Сім'я виконувала також функцію підтримування соціального порядку, розробляючи різні методи для зменшення конфліктів. І остання за порядком, але не остання за значенням є емоційна функція, яка полягала, з одного боку, у допомозі один одному долати емоційні кризи, а з іншого – виховувала в кожного представника почуття обов'язку та скерованості до цілі²²⁴.

Визнаємо слухність такої класифікації, адже дослідниця спробувала виділити сфери функціонування сім'ї та показати загальний внесок кожного з її членів. Проте вважаємо цей підхід частково обмеженим, оскільки він базується на світоглядних позиціях дослідниці. Відтак не згадано сфери трансцендентно-духовної, з якою інституція сім'ї тісно пов'язана і в якій, якщо правильно реалізує свою внутрішню суть, свій логос, сенс буття, вона є своєрідним знаком присутності світу трансцендентного в іманентному потоці буття. Відносини у цій сфері, якщо їх застосувати до відносин у світі соціально-політичному, зумовлюватимуть зміну просторово-часових сутностей нового типу, які вирізнятимуться своєю гармонічністю і всеінтегрованістю та завжди наявною перспективою реалізації внутрішнього логосу-сенсу кожного суцього іманентного світу буття, де громадянське суспільство як таке буде частковою реалізацією ширшої гармонії.

Ще одним вектором діяльності церкви, який істотно впливає на функціонування громадянського суспільства, є турбота про важливість політичного життя вірних. Усвідомлюючи важливість соціологічного складника антропологічного виміру особистості, церква завжди закликає своїх вірних до суспільно активної світоглядної позиції, при цьому не рекламуючи жодної політичної сили. Адже християни, йдучи за покликом власного сумління, переконані в необхідності не просто жити християнськими цінностями, але й нести їх у світ, змінюючи і гармонізуючи

²²⁴ Берк Л. Развитие ребенка / Л. Берк. – СПб. : Питер, 2006. – С. 886.

його в бік повернення до духовно-моральних цінностей, які хоч і лежать у вимірі трансцендентному, проте органічно потрібні світу іманентному, вносячи у нього своїм існуванням проголошення та захист таких важливих загальнолюдських цінностей, як повага до людського життя і гідності людини, громадський порядок та мир, свобода, справедливість, рівність та солідарність.

Громадянське суспільство перебуває під впливом різноманітних культурно-ідеологічно-філософських процесів. Особливо варто відзначити процеси культурного релятивізму, який в етично-аксіологічній сфері виявляється у проголошенні та популяризації етичного плюралізму, небезпечного не лише для будь-якої релігійно-етичної системи, але й для нормального існування громадянського суспільства. Адже він призводить спочатку до дезорієнтації, а далі через дезинтеграцію веде до занепаду всього і сам посідає панівне становище, оскільки йде проти природного морального закону. Щодо виміру суспільного його небезпека полягає також і в тому, що в суспільстві поширене переконання, мовляв, плюралізм у сфері етичній є передумовою існування демократії. Утім, як влучно зауважено в Конгрегації у справах віровчення, «політична свобода не базується – і не може базуватися – на релятивіській ідеї, що усі концепції добра людської особи мають однакову вагу та цінність, але радше на факті, що політика пов'язана з дуже чітким втіленням правдивого людського та спільного блага в даному історичному, географічному, економічному, технологічному та культурному контексті»²²⁵.

Щобільше, саме поняття етичного релятивізму у філософській перспективі є складним та суперечливим. Недієвість релятивістичного підходу у сфері філософсько-етичній добре показав Д. фон Гільдебранд²²⁶. Так, якщо розглядати етичний релятивізм як один з підвидів загального скептицизму та ре-

²²⁵ Конгрегація у справах віровчення. Доктринальні зауваги щодо деяких питань стосовно участі католиків у політичному житті / пер. Уляни Ткачук-Щурко. – Львів : Комісія УГКЦ у справах мирян, 2007 – С. 6.

²²⁶ Гільдебранд Д. Метафізика комунікації / Д. Гільдебранд. – СПб. : Алетея, 2000. – С. 101-121.

лятивізму, то швидко приходимо до думки, що такий вид релятивізму суперечить сам собі, оскільки у випадку логічного розвитку своїх ідей призводить до абсурду. Адже на запереченні можливості будь-якого об'єктивного знання неможливо ствердити будь-яке твердження, навіть те, яке заперечує відсутність будь-якої об'єктивної істини, чи знання. Оскільки навіть саме заперечення у своїй суті передбачає існування бодай одного прикладу наявності об'єктивного знання, то в цьому випадку знання, яке є об'єктивним і не релятивістським, знання про істинність заперечення, з уваги на абсолютну форму заперечення, неможливе.

Якщо ж розглядати етичний релятивізм у вужчому значенні цього слова, то більш глибокий його аналіз все одно показує його недієздатність у поясненні метафізично-аксіологічного виміру буття. Один з головних аргументів такого релятивістичного підходу полягає в наголошенні факту неоднозначного сприйняття і ставлення до одного й того самого в представників різних національностей, або навіть в межах одного етносу, але в різний період його історичного розвитку. Прикладом першого випадку може бути ставлення до багатоженства в мусульман та християн. Мусульмани вважають цей феномен нормальним явищем, а християни сприймають як негативне явище, яке в жодному разі не повинне бути допущене до існування в середовищі вірян. Факт, що велика кількість людей визнає як нормальний стан речей у сфері моральній тих чи інших явищ, не може бути критерієм правильності морально-етичної оцінки ситуації. Навіть у науковій сфері переконання більшості не є критерієм істинності. Скажімо, був час, коли майже всі були переконані в істинності геоцентричної моделі будови світу, аж поки на певному історично-науковому етапі не дійшли висновку щодо хибності такого світогляду, висунувши альтернативну модель, яка справді відповідає дійсному стану речей, а саме – модель геліоцентричну.

Щодо переконання більшості, або принаймні великій кількості людей у сфері моральній. Прикладів такого феномену в ході історичного розвитку людства є безліч, починаючи від шовіністичного ставлення якогось більшого етносу-народу до

свого кількісно меншого сусіда чи до будь-якого іншого народу, де їхні економічно-політичні інтереси перетинаються, і закінчуючи геноцидом й етнічними чистками, які жахають людство, окрім невеликої частини представників того етносу, який це чинить. Прикладом зміни етично-моральних уявлень в історії розвитку того чи іншого суспільства, може бути і зміна ставлення до згадуваного уже багатоженства, і навіть людські жертвоприношення. Еволюцією, безумовно, є поступова відмова від публічного виконання людських страт, що було досить поширеним ще кілька сторіч тому.

З наведених даних можна стверджувати про неоднорідне сприйняття тих чи інших морально-етичних норм у різних етносів. Причому, на наш погляд, причиною такого стану речей є не відсутність абсолютних морально-етичних норм та правил, а деяка детермінованість культурно-історичним середовищем сприйняття особою цих норм, ступінь розвитку специфічних індивідуальних рис особистості. Річ у тому, що для того щоб зрозуміти й оцінити якусь цінність чи, навпаки, анти цінність, потрібно більше моральних передумов, ніж у випадку будь-якого іншого типу пізнання. До прикладу, для ефективного пізнання будь-якого предмета, найперше потрібне бажання знати правду, а далі духовна стійкість та інтелектуальні зусилля. У випадку із цінностями морально-етичного порядку усі ці передумови потрібні ще більше, а до того ж важливою є готовність волі підкоритися заклику цінностей (зауважимо, що завжди знайдуться ті, переважно це егоїсти, хто не завжди радо сприйматиме такий заклик).

На думку Д. фон Гільденбранда, природа включеності моральних переконань в етос спільноти, є інакшою ніж природа включень будь-яких інших переконань. Перші наявні не лише у звичаях та законах, а, що важливіше, – у спільних ідеалах, які є своєрідним зразком, відповідно до якого кожний член конкретного соціуму оцінює і себе, і іншого члена своєї спільноти. Внаслідок такого стану речей ці морально-етичні переконання, існуючи у формі спільних ідей-зразків, істотно впливають на сприйняття цінностей як феноменів буття. Власне таким впливом цих ідей-зразків на морально-етичну свідомість

будь-якого представника конкретного етносу і можна пояснити різнобічність у трактуванні морально значущих суцільностей. Проте не завжди ці ідеї є перешкодою для правильного сприйняття моральних цінностей: якщо в одних випадках вони можуть ставати на перепоні адекватному пізнанню, то в іншому – можуть бути вдалим помічником для їх адекватного відображення у свідомості суб'єкта.

Власне не морально-етичний плюралізм лежить в основі справжньої демократії, а правильне ставлення з її боку до людської особи. У цій перспективі наш час кидає нові виклики, які потребують правильного вирішення, зберігаючи повагу до людського життя й особистості людини. Адже на законодавчому рівні висувуються пропозиції, які становлять небезпеку щодо розуміння недоторканості людського життя. Сам собою такий стан речей викликає занепокоєність, не кажучи вже про дальші наслідки, які можуть виникнути внаслідок прийняття рішень, в основі яких лежатиме прагматизм буденного життя, а не світогляд, побудований на етичних нормах, на повазі до людського життя. У цьому контексті стає зрозумілим нагадування церкви тим, хто має безпосередній стосунок до напруження й ухвалення таких законів, мовляв, «парламентарій, чиє особисте цілковите несприйняття абортів усім відоме, вчинив би слушно, коли б підтримав пропозицію, що має за мету обмежити шкоду такого закону та послабити негативні наслідки у площині культури та громадської моралі»²²⁷.

Оскільки мета громадянського суспільства стосується спільного блага, то в цьому сенсі стає зрозумілою роль церкви щодо відстоювання пріоритетів духовно-трансцендентного виміру в побудові взаємин земного виміру. Встановивши чітку межу між вічними трансцендентними принципами, з одного боку, та іманентним буттям – з іншого, та показавши в такий спосіб факт чіткої ієрархізації, або першість одного над іншим, церква також зробила значний внесок у розрізнення між гро-

²²⁷ Конгрегація у справах віровчення. Доктринальні зауваги щодо деяких питань стосовно участі католиків у політичному житті / пер. Уляни Ткачук-Щурко. – Львів : Комісія УГКЦ у справах мирян, 2007 – С. 8.

мадянським суспільством та політичною спільнотою, які ієрархічно не є рівними – політична спільнота фактично перебуває на службі у громадянського суспільства. Важливою структурною одиницею громадянського суспільства є людська особистість, яка, з одного боку, є автономною і такою, що будує свої стосунки зі собі подібними, а з іншого – вона, будучи частиною і світу трансцендентного, завжди відкрита і до принципів цього також рідного їй світу. Роль держави за такого розмежування політичної спільноти та громадянського суспільства полягає в тому, що вона «повинна забезпечити належне правове поле для вільної участі суспільних суб'єктів у різних видах діяльності і бути готовою до необхідного втручання, дотримуючись принципу субсидіарності, щоб зорієнтувати на спільне благо взаємодію між вільними асоціаціями, які беруть участь у демократичному житті»²²⁸.

Щодо принципу субсидіарності, то його суть у цьому контексті полягає в доповнювальній та допоміжній діяльності більших суспільних утворень щодо і на користь або менших таких утворень або окремо взятої людської особистості. Принципи солідарності та спільного блага є передумовами принципу субсидіарності. Й. Гьофнер вдало висвітлив роль солідарності та субсидіарності в людському суспільстві: «Те, що суспільство зобов'язане допомагати окремим особам, є чітким вираженням принципу солідарності, який наголошує на взаємному зв'язку та взаємних зобов'язаннях. А розподіл та розмежування повноважень, на які слід звернути увагу при наданні допомоги, належить до принципу субсидіарності»²²⁹. Принцип субсидіарності базується, з одного боку, на визнанні гідності та свободи людини, а з іншого – на своєрідній структурі та автономності малих суспільних груп, які покликані виконувати завдання відповідного до масштабу своїх функцій, тобто недоцільно є залучувати суспільні утворення більшого масштабу. У перспективі відносин громадянського суспільства принцип субсидіарності

²²⁸ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 257.

²²⁹ Гьофнер Йозеф, Кардинал. Християнське суспільне вчення / Кардинал, Йозеф Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – С. 61.

виявляється в тому, що політична спільнота та громадянське суспільство будують свої відносини за принципом субсидіарності. Волонтерські організації та кооперативні об'єднання у приватно-соціальному секторі, який одержав назву так званого третього сектору, де держава і ринок становлять два інші сектори, власне така діяльність у цьому третьому секторі «становить найадекватніший шлях розвитку соціального виміру людської особи, яка знаходить у таких видах діяльності необхідний простір для цілковитого самовираження»²³⁰.

Така діяльність індивідів створює нову перспективу вияву творчої активності і, так би мовити, присутності громадян під час переймання деяких функцій держави. Щобільше, практика волонтерської діяльності, яка базується на світогляді, відмінному від світоглядних основ функціонування і ринку, і держави, власне діяльності, де все ще має місце безкорисливість та великодушність, дає надію та перспективу на розвиток громадянського суспільства, де існує реальна основа побудови відносин на етичних принципах справедливості, любові та солідарності.

Лише повноцінні людські індивіди можуть побудувати ефективне громадянське суспільство. Важко уявити собі, щоб його побудували морально деградовані особистості. Тож зрозумілою є позиція церкви щодо поширення в суспільстві різних факторів, які в кінцевому результаті призводять до деградації людської особистості, наслідком чого може бути створення ненормальних відносин у соціумі, оскільки кожна особистість не існує окремішно, а пов'язана багатьма зв'язками з іншими представниками соціуму. Одним з таких негативних чинників є надмірне вживання алкогольних напоїв, яке з часом призводить до розвитку невиліковної хвороби, щонайменше на психологічному рівні, адже якщо людина і перестане вживати алкоголь, то все одно буде приречена до останніх своїх днів боротися з потягом щодо його вживання. Людина, яка неконтрольовано вживає спиртні напої, нищить не лише своє фізичне і

²³⁰ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 258.

психологічно-духовне здоров'я, але й є великим фактором ризику для інших членів суспільства. Часто алкоголь є причиною автомобільних (і не тільки) аварій, на жаль, трапляються і летальні наслідки²³¹.

Тож боротьба з проблемою пияцтва є вельми konieczною. З боку церкви своєрідним засобом такої боротьби можна вважати звернення єпископів Києво-Галицької митрополії Української Греко-Католицької Церкви з приводу надмірного вживання алкогольних напоїв²³². У цьому зверненні спочатку проаналізовано причини розвитку цієї згубної звички, відтак висвітлено шляхи її входження в життя людини. До прикладу, молодь часто вживає спиртні напої з нудьги, не маючи чим зайнятися, або через якісь проблеми, не бачачи способу їх розв'язання. Власне тому роль батьків тут дуже велика. Вони, з одного боку, є більш свідомими і досвідченими, а з іншого – майже завжди відчувають обов'язок забезпечувати своїм дітям не лише матеріальні блага, а й блага і цінності духовно-трансцендентного виміру, які, до речі, є навіть головніші за перші блага, оскільки той, хто є їх носієм, має у своєму житті значно ширшу перспективу для розвитку не тільки у сфері трансцендентно-ідеальній, але і в перспективі соціально-економічного та антрополого-психологічного виміру. Серед причин розглядуваної згубної звички є генетична схильність, проте в більшості випадків найважливішою причиною є психічна структура окремо взятої особистості та її життєва світоглядна позиція, а саме – її ставлення до себе, ближнього і світу загалом, її уміння справлятися із стресами та керувати своїми емоціями. І нарешті, вагому роль має соціальне оточення індивіда. Причому йдеться не лише про людей навколо, а й, до прикладу, засоби масової інформації.

²³¹ Райс Ф. Психология подросткового и юношеского возраста / Ф. Райс, К. Долджин. – СПб. : Питер, 2010. – С. 795.

²³² Звернення єпископів Києво-Галицької митрополії Української Греко-Католицької Церкви до вірних і всіх людей доброї волі з приводу надмірного вживання алкогольних напоїв // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2008. – С. 226–229.

У згадуваному зверненні, як своєрідному зразку впливу ідеалів світу трансцендентного на світ іманентний, чітко розставлено пріоритети у сприйнятті людини. Власне від правильності їх розстановки і залежить великою мірою не тільки етично-моральне здоров'я кожного індивіда, але й гармонійний розвиток суспільних відносин у соціумі. Людина за такого онтологічно правильного підходу розуміється як особистість, якій властивий феномен свободи, який підносить її на висоту, недосяжну для детермінацій, і одночасно наділяє її категорією відповідальності, роблячи особистість не здатною не лише вільно вибирати, а й відповідати перед собою та іншими за мотиви вибору. І власне така особа розвивається тільки в тому випадку, «якщо перспективою її вільних рішень є любов до Бога і до ближніх»²³³.

Звідси можна висновувати про важливість виховання зрілої людської особистості, яка вже переросла егоїстичну стадію свого розвитку. Однією з проблем виховання є те, що воно здійснюється одночасно завдяки різним чинникам, починаючи від ментальності соціуму, у якому перебуває індивід, і закінчуючи конкретними особами, які тією чи іншою мірою причетні до виховання людини – батьки, учителі і звичайні дорослі люди, які присутні в житті дитини, які є важливими для неї, і життєві вчинки яких, навіть і без спеціальної мети виховання, впливають на формування того чи іншого світогляду ще не сформованої психіки. Зрештою, сам приклад поведінки великою мірою є визначальним у вихованні, оскільки людина відразу розпізнає незбіжності між тим, що той, хто виховує, вчить, і тим, як він сам поводить себе у своєму житті.

Досить інтегральне визначення виховання запропонував о. В. Кривецький – це «плановий, усебічний і гармонійний розвиток духовних і фізичних сил дитини за допомогою відповід-

²³³ Звернення єпископів Києво-Галицької митрополії Української Греко-Католицької Церкви до вірних і всіх людей доброї волі з приводу надмірного вживання алкогольних напоїв // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2008. – С. 228.

них засобів, які використовують старші покоління, щоб людина у подальшому житті могла вільно і самостійно виконувати життєві обов'язки стосовно Бога, ближніх і самої себе»²³⁴. Зауважимо, що навіть якщо людина вважає себе невіруючою, то це визначення не втрачає свого сенсу і для неї. Адже це передбачає правильне ставлення до свого ближнього, до потреб своєї душі, яка завжди спрямована на пошуки сенсу і його реалізації, яка, зрештою, у подальшому, зрілому розвитку людської особистості все одно приводить її в аксіологічні сфери трансцендентного виміру, де вона, хай там що, приречена на зустріч із цінностями цього виміру. Щодо виникнення, на перший погляд, суперечності між досягненням величі людської особистості та її реалізацією, то насправді її немає. Прагнення кожної особистості до реалізації свого внутрішнього сенсу, покликання в жодному разі не стоїть на перешкоді функціонуванню спільноти, оскільки йдеться не про задоволення якихось індивідуально-егоїстичних прагнень особистості, а про досягнення нею духовно-метафізичної зрілості, яка, своєю чергою, побудована так, що коли її індивід досягне, то своєю присутністю у світі іманентному приводить усі його виміри, чи то психологічно-соціальний, чи політично-економічний, до стану гармонії, де все є на своєму місці і здійснює мету свого буття, йдучи щораз вище по драбині вдосконалення, бачачи одночасно і нові перспективи своєї вдалої реалізації. Й. Гессен дуже точно відтворив взаємозв'язок між удосконаленням людини та соціальним виміром, що безпосередньо стосується побудови повноцінного громадянського суспільства: «Самовдосконалення... означає пряме заперечення культу власного «я», егоїзму, бо разом воно означає й реалізацію соціальної людини, спільної людини в нас. Річ у тім, що нашому «я», нашій людській суті властива й приналежність до людської спільноти, членство в організмі людства»²³⁵. Практика будь-якого

²³⁴ Кривецький В. Місія Церкви у вихованні людини / о. Василь Кривецький // Церква і соціальні проблеми: Єпархіальний Собор Стрийської єпархії УГКЦ. – Львів : Свічадо, 2002. – С. 92.

²³⁵ Гессен Й. Сенс життя / Й. Гессен ; пер. з нім. М. Маурітссона. – К. : Пульсари, 2009. – С. 24.

виховання завжди перебуває в тісному взаємозв'язку з менталітетом тієї чи іншої суспільної групи. Менталітет соціуму також деякою мірою детермінований і історично-соціальними процесами в рамках конкретного соціуму, і тенденціями розвитку соціокультурного виміру, які характерні для культурно-філософського транснаціонального простору і мають властивість змінюватись із плином часу.

Що стосується в цій перспективі України, то вона стоїть на перехресті двох потужних сфер впливу на соціокультурно-філософський простір. З одного боку, процеси глобалізації, які характеризуються побудовою нової ментальності на основі інтегрованого поєднання різних транснаціональних культур, а з іншого – перехідний етап зміни ментальності жителів від світогляду, характерного для авторитарно-ідеологічної системи, до способу думання гуманістично-демократичної моделі функціонування, і якщо подумки заглибитися у ці процеси, то стає зрозуміло, що дуже важко змінити стереотипи людей, вихованих ще за старої системи і які, по суті, вирішально впливають на долю держави. Тож для зміни ментальності залишається хіба чекати, коли ті, хто ніколи не знав авторитарного режиму правління, будуть мати переважальний вплив у доленосних рішеннях щодо напрямку руху політико-економічного та соціокультурного виміру функціонування нашої країни.

Спробу актуалізації в цікавий спосіб сенсових навантажень таких метафізично важливих понять, як духовність, яка є інтегральною сутнісною характеристикою особистості і покликана розкривати і показувати ступінь її розвитку в аксіологічно-трансцендентній перспективі, зробила Н. Йордакі. Особистість вона розуміє як «нескінченність людського буття, що наділяє його універсальністю, тобто можливості репрезентації у собі універсуму», виховання – як процес «цілеспрямованого розвитку ціннісних орієнтирів особистості і формування її якостей, що сприяє становленню духовно-цілісного континууму інтелектуальних, моральних і вольових аспектів особистісного розвитку». Подібно і в декларації «Persona Humana» Священна Конгрегація у справах віровчення також акцентує увагу на ме-

тафізичній глибині людської особистості, де остання покликана відкривати через світло свого розуму цінності, які властиві природі особистості, більше того – людина покликана не лише відкривати їх, але й розвивати та реалізовувати у своєму буденному житті. Власне цей особистісний вимір є дуже важливим, і то настільки, що не можна людину розглядати без цього виміру, як, до прикладу, робили це послідовники К. Маркса, вважаючи цей вимір лише надбудовою над базою, яка має матеріальну природу. Тому важко не погодитись із вченням церкви про те, що не може бути піднесення гідності людини у випадку, коли порядок її природи не є відповідно пошанований.

Підсумуймо. Роль церкви як інституції духовно-метафізичного виміру в побудові громадянського суспільства була завжди великою. Така близькість ґрунтується на багатьох спільних ідеологічних основах. І там, і там велику роль відіграє антропоцентризм. Людина, яка має гідність свобідного суцього, виявляє себе в континуумі буття. Гідність свободи людини, як сотвореної Богом подібно до Нього ж самого, у сенсі вільної істоти (у релігійній перспективі), та усвідомлення величі людини, одним із виявів якої і є свобода, з перспективи гуманістично-філософського підходу, – ось точка перетину та спільний метафізичний інтерес щодо реалізації такого трансцендентно-метафізичного проекту буття, яким є людина. У цій перспективі спостерігаємо багатовекторну діяльність церкви задля забезпечення народження, зростання та розвою громадянського суспільства. В антропологічній сфері церква завжди акцентує увагу, з одного боку, на важливості аксіологічних категорій трансцендентно-метафізичного виміру людини, а з іншого – актуалізує для вірних реалізацію суспільно-політичної активності, оскільки такий конструктивний інтеграційно-гармонізаційний вплив великою мірою є реалізацією трансцендентно-аксіологічних принципів релігійного характеру, оскільки ідеальне середовище буття в соціологічному сенсі цього слова, де наявні взаємоповага, справедливість та любов, з огляду на шанобливе ставлення до людини у всій її повноті, і для справжнього громадянського суспільства, і для релігійного вчення у правдивому його сенсі є якщо не ідентичним, то дуже подібним у своїй суті.

3.2. Філософія громадянського життя: соціальне вчення церкви

Багатовимірність громадянського життя спонукає до багатовекторного підходу до вивчення його буття. Одним з найважливіших його вимірів є соціальний. Значною мірою вивчення цього рівня належить до сфери соціологічних досліджень. Утім, коли йдеться про соціальне вчення церкви, то відразу постає проблема, з одного боку, визначення природи цього вчення, того неповторного, що міститься лише в ньому, а з іншого – потрібно зрозуміти, як внесок цього вчення співвідноситься із внесками інших підходів до вивчення цієї реальності. У цьому сенсі досить цікавим є дослідження А. Баджо²³⁶, яке стосується природи, суті та неповторності соціальної доктрини церкви. Автор застосував метод від супротивного: він спробував спочатку дослідити, чим це вчення не є. Науковець виділив три запитання щодо природи християнської соціальної доктрини, які й висвітлювали різні критичні зауваження щодо церковної соціальної доктрини впродовж історичного розвитку.

Одним із закидів було звинувачення в його утопічності. Сам термін (походить від гр. *υ* – заперечувальна частка і *topos* – місце) означає місце, якого немає²³⁷. Соціальна доктрина церкви не є утопією, оскільки проникає в есхатологічну реальність трансцендентного виміру, з одного боку, та розглядає людину в усій її цілісності. Сюди належать і реальні її можливості, які вона може реалізувати тут і тепер, і потенційні, які значною мірою ґрунтуються на глибинній аксіологічній сутності людського ества, якій завжди властива гідність людини разом з її правами. Саме враховуючи ці обставини, можна сказати, що соціальна доктрина церкви «вказує напрям до повного здійс-

²³⁶ Баджо А. М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія / А. М. Баджо // Соціальна доктрина Церкви : (зб. ст.). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 49–78.

²³⁷ Философский энциклопедический словарь / редкол. : С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичёв и др. – М. : Сов. энцикл., 1989. – С. 679.

нення реальності людини, шлях, на якому спільно трудяться людство і Бог і який набуде свого повного завершення у кінці часів, але починає здійснюватись вже тепер в історії»²³⁸. Тут варто зауважити, що вимір есхатологічності деякою мірою ставить обмеження щодо сприйняття соціальної доктрини церкви людьми невіруючими, оскільки цей вимір стає реальним у житті людини, яка сприймає світ очима віри, що характерно для людей вірних і може бути предметом дискусії з людьми, які такої віри не мають. Що стосується сприйняття цією доктриною людської особистості в усій її повноті, то це положення не характеризується дискусійністю, тому що ця реальність стоїть буттєво ближче до гносеологічно-антропологічного виміру буття будь-якої людини – вірянина чи ні, оскільки у глибині душі кожна людина відчуває велич та гідність людини, її можливості та перспективи.

Ще одним підходом до розуміння соціальної доктрини церкви є сприймання її як ідеології. Саме поняття «ідеологія» (походить від гр. *idea* – поняття й уявлення та *logos* – вчення, слово) вживається у двох значеннях – негативному і нейтральному.

Негативний відтінок проглядаємо у визначенні, даному в енциклопедії із соціології, – це «сукупність різноманітних більше чи менше впорядкованих ілюзійних ідей, концепцій, міфів, вірувань, догматів, заклять, нормативів, обіцянок, настанов, які стосуються досягнення мети, лозунгів тощо, які виражають інтереси одного або декількох соціальних зібрань та орієнтовані на заміщення й підміну раціональних уявлень про дійсність з метою збереження чи зміни соціальних ідеалів, цінностей, норм, а також політичних, суспільних, економічних та побутових відносин»²³⁹. Найперше, що впадає у вічі в цьому визначенні, це те, що є ототожнення ідеології з ілюзійними ідеями. Якщо погодитись із тим, що ідеї соціальної доктрини церк-

²³⁸ Баджо А. М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія / А. М. Баджо // Соціальна доктрина Церкви : (зб. ст.). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 54.

²³⁹ Социология : энциклопедия / сост. А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. Н. Соколова, О. В. Терещенко. – Мн. : Книжний Дом, 2003. – С. 352.

ви є ілюзійними, які не відкривають ніякої реальності, це означає заперечити реальність трансцендентально-аксіологічного виміру буття та можливість його гармонізаційно-конструктивного впливу на іманентне буття загалом. Тому очевидно є неможливість ототожнення соціальної церковної доктрини з поняттям ідеології в такій негативній її інтерпретації.

Нейтральне розуміння поняття ідеології полягає в тому, що її розуміють як «сукупність ідей, цілість думки, що побудована навколо певних фундаментальних принципів і характеризується цінностями та практичною орієнтацією, які можна легко розпізнати й відмежувати від цінностей та орієнтацій, властивим іншим ідеологіям»²⁴⁰. Відповідно до цього визначення, ідеологія дає точний патерн «правильного» сприйняття реальності, чи то у вимірі соціальному, чи економічному, юридичному, чи навіть культурному. Система сприйняття світу сформована внаслідок прийняття одних цінностей і відкидання інших, така система є більше статичною, ніж динамічною, і схиляється більше до закостенілості, ніж до прогресивного розвитку. Якщо порівняти соціальну доктрину церкви з таким розумінням поняття ідеології, то проглядається відмінність її щонайменше у двох важливих положеннях. Передусім, соціальна церковна доктрина не є системою, яка старалася б протиставити себе ідеологіям різного ґатунку. У цьому контексті доречними видаються слова папи Івана Павла II про те, що «Церква не пропонує економічних і політичних систем чи програм, ані не віддає переваги тій чи іншій з-посеред них – була б в ній лише належна пошана до людської гідності та підтримка її, щоб тільки самій Церкві було дано необхідний простір для здійснювання свого служіння у світі»²⁴¹. Така динамічність щодо швидкої реакції на

²⁴⁰ Баджо А. М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія / А. М. Баджо // Соціальна доктрина Церкви : (зб. ст.). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 54.

²⁴¹ Іван Павло II. Енцикліка *Sollicitudo rei socialis*. Турбота про соціальні справи. Єпископам, священникам, релігійним сім'ям і всім людям доброї волі на двадцяті річницю *Populorum progressio*. 30.12.1987 / Іван Павло II. – Львів : Свічадо, 2011 – С. 56.

соціальні проблеми людства, з пріоритетним наголосом на пошані до гідності людської особистості, як також небажання будувати закостенілу ідеологічну систему, яка протистояла б іншим ідеологічним системам, дає нам право стверджувати про неправомірність прирівнювати соціальну доктрину церкви до ідеологічної системи.

Вкажемо на ще один аспект соціологічного церковного вчення, який тісно пов'язаний з його динамічністю, а саме те, що відмова від ідеологічної закостенілості та скерування його у вимір трансцендентний дають цьому вченню унікальну можливість наблизитись до ідеального обрису людського суспільства, який «не можна розпізнати повністю у жодній формі часткового гуманізму, тобто в жодній ідеології»²⁴². Отож своїм соціальним вченням церква старається реалізувати ідеал, що міститься у трансцендентній сфері і спосіб реалізації якого безпосередньо залежить від філософсько-етичного розвитку і людства загалом, і кожної особистості зокрема у часовому континуумі буття.

Ще одним підходом, зумовленим бажанням зрозуміти суть вчення соціальної доктрини церкви, є наділення його статусом третього шляху, де перший і другий – це капіталістичний та комуністичний відповідно. Таке трактування особливо характерне було за часів східноєвропейських комуністичних режимів. Після їх падіння деякі дослідники розглядають соціальну доктрину церкви, але протиставляючи її уже капіталістичній системі.

Утім, уважно переглядаючи документи церкви, які стосуються соціальної її доктрини, не знаходимо місць, де йшлося б про побудову альтернативної моделі суспільства. Навпаки, маємо справу з конкретними випадками заперечення того, щоби трактувати церковну соціальну доктрину як окремий шлях. До прикладу, папа Іван Павло II у своїй енцикліці «Турбота про соціальні справи» недвозначно висловлює позицію Церкви щодо цього питання, визнаючи, що соціальна доктрина церкви «не є якимось «третім шляхом» між ліберальним капіталізмом і

²⁴² Баджо А. М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія / А. М. Баджо // Соціальна доктрина Церкви : (зб. ст.). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 55.

марксистським колективізмом, це навіть не можлива альтернатива іншим, не настільки протилежним одне одному способам вирішення проблем: вона становить окрему категорію»²⁴³. Її завдання полягає у формулюванні результатів роздумів над дійсністю людського буття, у вимірі і антропологічному, і в соціокультурному, у світлі віри, яка сприймає людську особистість і все, що з нею пов'язано, у всій повноті її буття, у всій перспективі земного її виміру, і враховуючи трансцендентно-аксіологічний її вимір.

Отож, соціальну доктрину церкви не можна вважати «третім шляхом», вона приймає все те добре, що не суперечить гідності людини та морально-етичним законам і що може існувати в будь-якій системі, іншими словами, вона схвалюватиме всі шляхи, якщо вони будуть добрими, у повному значенні цього слова. Узагальнити все, що стосується соціальної церковної доктрини можна словами А. Баджо, який розуміє її як етичну доктрину, «яка об'єднує численні міждисциплінарні дані в одне моральне судження, але не зводиться при цьому до жодного з елементів, яких потребує для свого виникнення... водночас вона не є собою, коли позбавляє себе цих елементів, цих міждисциплінарних даних»²⁴⁴.

Соціальне вчення церкви, або своєрідне філософське вчення про суспільство, базується на певних незмінних принципах, першим з яких можна назвати принцип гідності людської особистості, не менш важливими є принципи спільного блага, субсидіарності та принцип солідарності. Власне ці принципи уміщують значну частину правди про людську особистість, про істину, яка досягається завдяки світлу розуму та об'явленню трансцендентно-метафізичного світу земному виміру. Завдяки цим фундаментальним поняттям робиться досить вдала спро-

²⁴³ Іван Павло II. Енцикліка *Sollicitudo rei socialis*. Турбота про соціальні справи. Єпископам, священникам, релігійним сім'ям і всім людям доброї волі на двадцяті річницю *Populorum progressio*. 30.12.1987 / Іван Павло II. – Львів : Свічадо, 2011 – С. 57.

²⁴⁴ Баджо А. М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія / А. М. Баджо // Соціальна доктрина Церкви : (зб. ст.). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 59–60.

ба пояснити не лише індивідуальне буття, а й великою мірою буття суспільне, яке, по суті, завжди присутнє в існуванні будь-якого буття індивідуального, у формі правових норм, морально-етичних приписів, зрештою, спільних ідеалів і виміру культурно-побутового, і виміру аксіологічно-трансцендентного. Вказані принципи мають «універсальний та фундаментальний характер, адже стосуються життя суспільства загалом»²⁴⁵, огортаючи сфери, починаючи від суто індивідуалістичних, через сферу близьких соціальних відносин до відносин економіко-політичних та правових у міждержавних та трансконтинентальних масштабах.

Велич і гідність людини вимагають відповідного ставлення і до її буття, яке в жодному разі не може використовуватись як засіб реалізації будь-яких політичних, соціальних чи економічних планів, оскільки «справедливе суспільство можливе лише тоді, коли воно будується на повазі до трансцендентної гідності людської особи. Людина – кінцева мета суспільства, і воно мусить підпорядковуватись їй»²⁴⁶. Аналізуючи сучасну духовно-філософську атмосферу, Й. Зізілуас слушно зауважив, що повага та акцентування особистісної людської ідентичності є найважливішим ідеалом нашого часу. Внаслідок досить сильного впливу сучасного гуманізму можемо спостерігати спробу замінити християнство в тих сферах, де розглядаються питання гідності людини, відтак відбулося «відокремлення поняття особи від богослов'я і поєднання його з ідеєю автономної моралі чи зі суто гуманістичною екзистенціальною філософією»²⁴⁷.

Визнання гідності людини має важливе значення не тільки для релігійно-духовного виміру, а й для інших сфер буття людини. Так, у перспективі психологічній, цікавий опис феномену особистості подає Г. Бенеш: «Кожна людина в певному розумінні така, як і всі люди, і частково така, як деякі інші, але

²⁴⁵ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 109.

²⁴⁶ Там само. – С. 92.

²⁴⁷ Зізілуас Й. Буття як спілкування: дослідження особистості і Церкви : пер. з англ. / Й. Зізілуас. – К. : Дух і Літера, 2005. – С. 276.

не така, як жодна інша людина»²⁴⁸. Е. Бартон, до прикладу, проаналізував вплив гуманістичних внесків, базовим принципом яких є визнання гідності та величі людської особистості, на царину психіатрії. Він зауважує, що у психології великого поширення набули різні редуccionістські акцепції людини, було розроблено інтегрально-комплексний підхід до розуміння людської особистості, який, окрім того, що в перспективі філософсько-онтологічного виміру наближений до реального стану речей, у сенсі психологічно-практичному також має досить позитивні результати. І саме на такій основі, зауважує Е. Бартон, Перлз, Франкл, Роджерс, Мілтон, Еріксон та Сатір домагалися: 1) досить сильного утвердження людського начала; 2) терапевтичного бачення, яке базувалось на глибокому розумінні того, що є власне людським; 3) формування зразків вправної комунікації, які «пробуджують свободу, індивідуалізують терапію та заохочують гідність»²⁴⁹. Власне гуманізм, у перспективі психологічно-психотерапевтичній, полягає в тому, що сутність такого суцього, як людина, ставиться на центральне місце, визнаючи за ним глибоку аксіологічність та метафізичну неповторність.

Варто зазначити, що психологія як наука зазнає сильного впливу механістичних та матеріалістичних ідей. У великій мірі такий спрощений підхід до явищ у сфері антропологічній приводить до збіднілого і спрощеного сприйняття феномену людини, внаслідок чого останню починають сприймати як щось подібне до механістичних явищ, яке є елементарно-простим, і тому піддається легкому керуванню, для прикладу, психотерапевтом у психіатрії. Проте такий підхід у практичному використанні, оскільки побудований на хибних основах, дає збій. Натомість гуманістичний підхід, де людину сприймають як ціліс-

²⁴⁸ Психологія: dtv-Atlas: довідник: пер. з нім. / наук. ред. пер. В. О. Васиutinський. – К.: Знання-Прес, 2007. – С. 239.

²⁴⁹ Бартон Е. Гуманістичні внески до психотерапії: шанування людського й надання свободи терапевтові / Е. Бартон // Гуманістична психологія: антологія: в 3 т.: навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. Т. 2.: Психологія і духовність: (Світоглядні аспекти гуманістично зорієнтованих напрямів у сучасній західній психології) / за ред. Р. Трача, Г. Балла; Наук. тов. ім. Шевченка у США, Ін-т. психології ім. Г. С. Костюка АПН України. – К.: Пульсари, 2005. – С. 172.

ність, яка, окрім характеристик суто просторово-часового виміру, має і такі, які допомагають подивитись на феномен людини і з інших перспектив, визнаючи за нею право існувати у світі духовно-метафізичному, виявляючи у своїй діяльності ознаки сущого, якому властиві свобода, творчість, здатність бути репрезентатором цінностей та сенсів. Власне у психіатрії, де виявляється практична користь від застосування тих чи інших підходів до розуміння людини і зустрічається механіцизм разом з гуманізмом, під яким у цьому контексті приймають «певний стиль мислення, або таке настановлення, яке робить людське начало центральним, важливим, цінним, вирішальним, стрижневим, дивовижним, потужним – і навіть чудодійним»²⁵⁰.

Сприйняття людини змінювалось разом із плином історії: якщо в античні часи людину сприймали як таку, яка деякою мірою детермінована долею, чи як таку, що є політичною істотою, або частиною природи, або відображенням Бога, то в Нові часи людську особистість пояснювали з уваги на наявність великої кількості характерів, причому робилась спроба визначити сутність людини. Така спроба виявилась невдалою, відтак людину почали сприймати як своєрідну динамічну систему взаємодії «людина – навколишнє середовище», де перша визнається залежною, чи то у вимірі органічному, де головним представником людськості є її тілесність, чи у вимірі соціальному, де людська особистість перебуває під постійним впливом соціального оточення (і близького, і далекого), чи у вимірі трансцендентно-метафізичному, де «Я» людини залежить від сил та законів виміру трансцендентного. З такого стану речей Г. Бенеш виводить три кваліфікаційні рівні особистості, а саме – одиничність, яка виражається у психічній неповторності,

²⁵⁰ Бартон Е. Гуманістичні внески до психотерапії: шанування людського й надання свободи терапевтові / Е. Бартон // Гуманістична психологія: антологія : в 3 т. : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. Т. 2 :: Психологія і духовність: (Світоглядні аспекти гуманістично зорієнтованих напрямів у сучасній західній психології) / за ред. Р. Трача, Г. Балла ; Наук. тов. ім. Шевченка у США, Ін-т. психології ім. Г. С. Костюка АПН України. – К. : Пульсари, 2005. – С. 173.

конгруентність, яка означає в цьому контексті тотожність у змінах, та вартість, або ціннісність²⁵¹.

Зв'язок, з одного боку, між релігійною свідомістю, з її визнанням гідності людини та всім багажем трансцендентно-метафізичного виміру, та з іншого – з відчуттям повноти буття і, зрештою, щастя вдало зауважив В. Речицький, визнаючи, що релігійна свідомість є важливою складовою частиною життєдіяльності суспільства, оскільки «позбавлені примусово люди втрачають емоцію щастя, життя мало-помалу робиться беззмисловим, раціонально-прагматичним, а зрештою, нудним і відразливим. З часом люди усвідомлюють, що мислити тільки на двох рівнях – побутовому та раціонально-науковому є недостатньо. Потрібний третій рівень, шар свідомості... цей шар міститься в царині власне віри»²⁵². Власне трансцендентний вимір людини, з її вічною спробою вийти із себе в пошуку глибшого сенсу, який постійно вабить людські глибини, визнають люди, які є ближче до науки, ніж до релігії.

Цікавою, скажімо, є ідея В. Вернадського, що на певному етапі розвитку людина не лише відчуває свою причетність до сфери природничої, суспільної чи політичної, але також починає усвідомлювати, що стає творцем нової сфери – сфери розуму, або ноосфери. Щодо релігійного світогляду як такого, то він, згідно з думкою В. Вернадського, покликаний не до забуття, а до трансформації та відродження: «Людство живе у глибокому кризовому становищі релігійної свідомості, і можливо, знаходиться на межі нової релігійної творчості. Старі релігійні концепції повинні поглиблюватись і перебудовуватись перш за все під впливом росту наукової думки»²⁵³.

Попри важливість визнання за особою персоналістичного виміру, не можна оминати увагою і її соціальний простір

²⁵¹ Психологія: dtv-Atlas: довідник: пер. з нім. / наук. ред. пер. В. О. Васютинський. – К.: Знання-Прес, 2007. – С. 239.

²⁵² Речицький В. В. Свобода, віра та держава / В. В. Речицький // Права людини в Україні: інформ.-аналіт. бюл. Укр.-американ. Бюро захисту прав людини. – К.; Х., 1996. – Вип. 15. – С. 48.

²⁵³ Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление / В. И. Вернадский. – М.: Наука, 1991. – С. 82.

буття, оскільки соціальна компонента є обов'язковою частиною людської особистості. Зрештою, користання з надбань соціального середовища людина приречена бути значно відкинutoю у своєму бутті, сприйнятті світу та власному діянні. Прикладом можуть бути різні життєві ситуації, коли люди від самого дитинства будучи «відрізаними» від впливу людської спільноти і потрапивши у соціум, досить сильно відставали від тих, хто з дитинства жив у суспільстві. Суспільне начало посідає сутнісно вагоме місце в структурі людської особистості. Досить вдало акцентують увагу на подвійній природі людської особистості єпископи Української Греко-Католицької Церкви у своєму зверненні щодо завдання християнина в сучасному світі: «Ми створені так, що живемо у двох площинах – особистій і спільнотній... Ці дві площини не суперечать одна одній, але доповнюють одна одну. Гармонія особистого та спільнотного – це вершина життєвої мудрості, мистецтво життя, бо наше існування як окремої особи неможливе без спільноти, і спільнота не здатна існувати інакше, як тільки в сумі окремих осіб, повноцінних особистостей»²⁵⁴.

Відзначимо, що і в разі надмірного наголошення на окремій особистості, і в разі тотального підпорядкування особистості спільноті, – спільнота як така зазнає шкоди. У цій перспективі, як і людина, відрізана від соціуму, втрачає значну частину свого буття, так і спільнота зазнає втрат, не зумівши чи не захотівши створити умови для розкриття індивідуальних талантів своїх членів.

Одним з найважливіших принципів, який значною мірою стосується суспільного виміру особистості людини, є принцип солідарності. Він ґрунтується одночасно і на суспільності, і на особовості людської сутності, знаходячи «золоту середину» між цими двома вимірами всередині людини. Зауважимо, що вжите слово «середина», не має буквального значення середини між

²⁵⁴ Звернення єпископів Української Греко-Католицької Церкви до вірних і всіх людей доброї волі про завдання християнина у сучасному суспільстві // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Катол. Ун-ту, 2008. – С. 156.

особовістю та суспільністю, цей принцип не перебуває десь посередині між колективізмом та індивідуалізмом, у своїй основі він має «онтологічний взаємозв'язок окремої особи та суспільства... він виражає моральну відповідальність, яка впливає з цього буттєвого факту (спільна відповідальність)»²⁵⁵. До того ж, оскільки людське буття існує не в одному шарі соціальної перспективи, а, як правило, людина одночасно належить до багатьох суспільних шарів, для прикладу – одночасно є членом сім'ї і громадянином держави, то, відповідно, і щодо кожного суспільного виміру буття людської особистості остання є зобов'язана до солідарності в кожній із цих площин.

Можна сказати, що наш час є особливим у перспективі функціонування принципу солідарності. Так, ще задовго до розвитку інтернету, у першій половині ХХ ст., В. Вернадський уже відзначав тенденції, які так стрімко змінили теперішній світ, він зумів уловити загальний напрямок розвитку людської цивілізації. Наш час, по суті, є інакшим і таким, якого не було раніше... тому що, мабуть, вперше в історії людства ми перебуваємо в умовах єдиного історичного процесу, який охопив усю біосферу планети»²⁵⁶. І хоч мислитель головний наголос робив не розвитку науки, проте загальна тенденція об'єднання зусиль спостерігалась не лише у сфері природничих наук, а й в інших, починаючи від соціолого-філософської і закінчуючи культурно-етнографічною, що в подальшому своєму розвитку, уже в наш час, призвело до явищ глобалізму та мультикультуризму.

Варто вказати і на стрімкий розвиток інформаційних технологій, з їхньою можливістю буквально в реальному часі бути свідками подій, що відбуваються в іншому куточку планети, без перешкоди миттєво обмінюватись інформацією, фактично виходячи у цьому сенсі із часово-просторової детермінанти, яка завжди була присутня в суспільствах, які існували в часі перед нами. Така інформаційна революція, яку можна вважати однією з головних революційних рис буття нашого соціуму,

²⁵⁵ Життя у Христі: моральна катехиза. – Львів : УКУ, 2004. – С. 124.

²⁵⁶ Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление / В. И. Вернадский. – М. : Наука, 1991. – С. 82.

привела до ситуації легкої побудови комунікації між людськими особистостями, які фізично можуть бути розділені навіть тисячами кілометрів. Наш час характеризується не лише сприятливими моментами у сфері спілкування, але й феноменом взаємозалежності одних від інших, причому і у сфері суто індивідуальній, і в просторі міждержавному, навіть міжконтинентальному. У цьому сенсі показовою може бути остання економічна криза, яка розпочалась у США й охопила, або бодай якось заторкнула мало не кожную країну. На цьому тлі щораз більшої комунікації, уніфікації та глобалізації стає зрозумілим зростання ваги етично-соціального виміру. Тому слушною є ідея, що «нові відносини взаємозалежності між людьми і народами, які фактично є формами солідарності, повинні орієнтуватись на справжню етично-соціальну солідарність»²⁵⁷.

Принцип солідарності передбачає, що кожний член суспільства є перед ним у боргу, який зумовлений тими умовами, що їх створив соціум, вплив яких робить із нас тих, ким ми є. Незаперечним є і той факт, що кожне людське покоління постійно, з одного боку, стоїть на досягненнях своїх попередніх поколінь, а з іншого – також вносить свій вклад у структуру всіх вимірів буття, до якої тією чи іншою мірою причетне буття соціуму, тим самим воно постає своєрідною зв'язувальною ланкою з наступними поколіннями, які, використовуючи досягнення теперішнього покоління, також будуть покликані до солідарності з ним. Важливим аспектом явища солідарності є його дальша ціль, а саме – реалізація цінностей завдяки об'єднанню членів цього суспільства та руху його в цьому напрямку. Цінності, своєю чергою, тісно пов'язані із власне принципами, на основі яких мало би будуватись гідне та найсприятливіше щодо існування людської особистості суспільство. Суспільні цінності є виразом поваги до тих чи інших аспектів морального блага, вони властиві людській гідності та сприяють і стимулюють її розвиток, у правдивому сенсі цього слова. І хоч церква як ін-

²⁵⁷ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 129.

ституція, що репрезентує цінності трансцендентально-аксіологічного виміру, поважаючи автономність виміру земного, старається не втручатись у функціонування спеціальних інституцій, які мають упорядковувати та вирішувати справи цього земного буття, проте вона завжди стоїть на сторожі цих цінностей, застерігаючи кожну людину, що вона своїми вчинками може або приймати та розвивати їх, рухаючись у напрямку онтологічного свого та суспільного прогресу, або, заперечувати їх, рухаючись в бік регресу, деструкції і, зрештою, до усвідомлення метафізично-аксіологічної безвиході свого та суспільного буття.

Принцип солідарності з наукового погляду досліджували Г. Пеш, Г. Гундлах та О. фон Нелл-Бройнінг. Вони назвали свою систему, яка стосується життя соціального, – солідаризмом, щоб відрізнити його і від соціалізму, і від індивідуалізму. Проте, на думку Й. Гьофнера, хоч саме це поняття часто сприймають як синонім поняття християнського суспільного вчення, проте «було би ризиковано та сумнівною спробою охопити християнське суспільне вчення якимось одним словом – чи то «фаміліаризмом (Густав Ермеке)», чи «християнським соціалізмом», «універсалізмом» (Отмар Шпанн), або солідаризмом»²⁵⁸.

Принцип солідарності пронизує будь-яке суспільство в кожному його вимірі. І будучи актуальним під час функціонування найменшої суспільної одиниці, він глибоко вкорінений також і в масштабах країн та народів. Власне таке проектування образу солідарного суспільства на світовий рівень простежуємо в енцикліці Павла VI «Розвиток народів» (*Populorum progressio*). Цікавою є навіть сама структура енцикліки. Вона складається з двох частин, які відповідно називаються «Всебічний розвиток людини» та «На шляху до солідарного розвитку людства». Якщо в першій порушується питання досягнення справжнього гуманізму, який вказує дорогу до Бога, оскільки, «відкинувши Бога, людина врешті-решт повстане проти людини» та «правдивий гуманізм «вказує шлях до Бога і визначає завдання, до якого ми поклика-

²⁵⁸ Гьофнер Йозеф, Кардинал. Християнське суспільне вчення / Кардинал, Йозеф Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – С. 53.

ні, яке надає справжнього значення людському життю», нато-мість у перспективі антропологічній, досить вдало зауважено, людина ніколи не може бути кінцевим мірилом сама собі, оскільки «вона справді стає людиною лише тоді, коли піднімається понад себе саму»²⁵⁹.

Сама назва другого розділу енцикліки вказує напрямок розвитку її думки, а саме – роздуми про шлях у напрямку до солідарного розвитку людства. Виходячи із фундаментальної ідеї, що розвиток окремої особистості не можна розглядати лише в перспективі суто антропологічній, такий розвиток завжди повинен супроводжуватись прикладанням зусиллям для розвитку людства загалом. Іншими словами, особистий розвиток, по суті, буде повноцінним розвитком, який приносить свої плоди, у тому сенсі, що справді розвинута людська особистість не може бути байдужою до бід і негараздів свого ближнього, який з великою виразністю, особливо в наш глобалізований час, може бути просторово віддалений на тисячі кілометрів, і, незважаючи на відстань, він усе одно залишається нашим ближнім, який потребує нашої моральної і матеріальної допомоги.

У сучасному, такому неоднаковому світі, з існуванням прірви між багатими і бідними в межах однієї країни, з одного боку, та ще більшої прірви між добробутом багатих і бідних країн – з іншого, на перших лежить обов'язок, який пояснюється існуванням людського та надприродного братерства між людьми. Згідно з настановою енцикліки, перед багатшими народами стоїть потрійне завдання: 1) реалізація взаємної солідарності, яка полягає в обов'язку багатших народів допомагати народам, які поки що є на шляху до розвитку; 2) реалізація суспільної справедливості, що виражається в налагодженні торговельних зв'язків між слабкими і сильними народами; 3) і, мабуть, найважливіше завдання – реалізація всеохопної любові, внаслідок чого народжується та розвивається більш гуманне світове товариство, «де всі можуть давати та одержувати, а

²⁵⁹ Енцикліка POPULORUM PROGRESSIO. Розвиток народів. Вселенського Архидієрея папи Павла VI. – Львів : Свічадо, 2011 – С. 25.

прогрес не здійснюватися коштом інших»²⁶⁰. Така сильно розвинута людинолюбна позиція із практичною її реалізацією має своє коріння у вченні Нового Завіту, де, мабуть, одне з найсильніших місць у цій перспективі, виражено у словах апостола Якова: «коли брат або сестра будуть нагі і попросять куска хліба і коли хто до них скаже: ідіть собі з миром, грійтеся та годуйтеся, але не дасть їм необхідного для тіла, то що їм з того?»²⁶¹. У цьому уривку досить сильно заакцентовано той факт, що справді метафізично розвинута особистість завжди повинна бути скерована на практичну реалізацію тих ціннісних принципів, які становлять серцевину її існування, які надають сенсу її буттю і які спонукають до дії стосовно інших представників соціуму, сприймаючи їх як братів, діючи в антропологічно-гуманістичній перспективі. Серед практичних кроків реалізації принципу солідарності, у перспективі міжнародного існування, було запропоновано створити світовий Фонд фінансування розвитку для допомоги найбільш незахищених та збіднілих країн, який наповнювався б із частини тих грошей, які використовувались для озброєння в розвинених країнах і які Фонд мав би справедливо перерозподілити «без упередження та суперництва» на основі всесвітньої співпраці і політичної рівності всіх націй шляхом двосторонніх та багатосторонніх договорів»²⁶².

Допомога багатих країн може бути не лише матеріальною, важливе значення має також навчання і виховання інженерів, науковців, вчителів, які могли би своїми знаннями й уміннями приносити користь економічно менш розвиненим країнам. У перспективі солідарних відносин між народами варто також відзначити питання вільної торгівлі. Принцип вільної торгівлі сам собою є позитивним, але дієвий лише за умови більш-менш однакового економічного розвитку країн, які на його основі стараються побудувати економічні взаємовідноси-

²⁶⁰ Енцикліка POPULORUM PROGRESSIO. Розвиток народів. Вселенського Архиєрея папи Павла VI. – Львів : Свічадо, 2011 – С. 26.

²⁶¹ Новий Завіт. – Рим : УКУ ім. св. Климента папи, 1989. – С. 374.

²⁶² Чировський М. Введення до суспільно-господарської науки Церкви / М. Чировський. – Львів : Свічадо, 1994. – С. 70.

ни. У такому випадку він стимулює їх прогресивний розвиток, і саме тому в таких економічно розвинених країнах він вважається справедливим та успішним. Проте у відносинах між економічно неоднаково розвиненими країнами він втрачає свою ефективність, щобільше, показує свою обмеженість і не таку вже й універсальність, як це може здатись під час спостереження за його застосуванням у сучасних економічно розвинених країнах. У разі відносин між країнами, які перебувають на різних стадіях політико-економічного розвитку, ринкові ціни, на які погоджуються два не однакові за економічною вагою партнери, не завжди будуть справедливими, а точніше – майже завжди несправедливими, оскільки партнери з економічно більш розвиненої країни використовуватимуть економічні переваги біднішої країни для свого збагачення. Як приклад можна навести явище перенесення головних робітничих потужностей виробників телефонів у країни, де існує високий рівень безробіття, і відповідно, дешевою є робоча сила. Власники таких фірм зацікавлені в менших витратах на заробітну платню робітникам, тому воліють перенести виробництво в економічно менш розвинені країни, оскільки там є змога використовувати дешеву робочу силу, причому часто простежується примушування їх до понаднормової низькооплачуваної праці, яка заганає їх у ще більшу безвихідь. У такому разі відбувається порушення закону справедливості, недотримання меж солідарності, зрештою, порушуються права людини.

Щодо розуміння прав людини, то, як точно зауважив Д. Кекес, права людини – це не юридичні (*legal*) права, оскільки саму правову систему можна піддати критиці в разі її неефективності під час захисту прав людини, які, по суті, існують незалежно від системи буд-якого типу і які «є моральними у тому сенсі, що вони захищають людей у володінні благами й уникненні страждань, джерелом яких є фізіологічні, психологічні та соціальні умови, властиві кожній людині однаковою мірою»²⁶³.

²⁶³ Кекес Д. Зasadничі цінності лібералізму / Д. Кекес // Лібералізм: антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2008. – С. 119.

Отож вільна торгівля набуває легітимності лише в тому випадку, коли буде враховано принцип соціальної справедливості. Щодо існування водночас надмірного багатства і значної кількості соціально незахищених, бідних і часто голодуючих (у прямому сенсі цього слова), то, відповідно до принципу соціальної справедливості та пошанування до вищих метафізично-аксіологічних принципів буття, можна застерегти процвітаючі народи перед подальшим розвитком жадібності, оскільки «тривала жадоба з їхнього боку накличе на них суд Божий і викличе гнів убогих, наслідки чого неможливо передбачити» і «якщо процвітаючі народи будуть й надалі дбати лише про власну користь, то вони порушать свої найвищі цінності, пожертвувавши пошуком досконалості заради нагромадження багатства»²⁶⁴.

Отже, порушення принципу солідарності у виміру міжнародних стосунків завдає подвійної шкоди тому, хто ухиляється від дій, в основі яких лежав би цей принцип. По-перше, існує велика ймовірність того, що саме процвітанню такої держави з часом призупиниться. По-друге, потрібно говорити про її втрати, а той занепад (а не розвиток) в антропологічно-аксіологічному вимірі людської особистості. Окрім того, існують латентні небезпеки, адже ніхто не знає, до чого врешті-решт може призвести така практика соціальної несправедливості в трансконтинентальних межах. Ми можемо лише приблизно змоделювати, до чого може призвести, з одного боку, експлуатація бідних народів багатими, а з іншого – небажання останніх визнавати об'єктивний принцип солідарності, щоби своїми діями реалізувати його, допомагаючи в той чи інший спосіб потребуючим народам. І хоча важко передбачити остаточні наслідки, проте загальні тенденції можна розгледіти.

Розгляньмо приклад масової трудової міграції, коли в економічно слабкорозвинених країнах люди, опинившись у ситуації безробіття, вимушені шукати заробітку за межами Батьківщини. Як правило, кінцевою метою їхніх пошуків стають

²⁶⁴ Чировський М. Введення до суспільно-господарської науки Церкви / М. Чировський. – Львів : Свічадо, 1994. – С. 29.

найбільш економічно розвинені країни, куди з часом, легалізуючи свою діяльність, вони емігрують цілими родинами. Зрозуміло, що на тлі, з одного боку, демографічної кризи багатих країн їхні багатодітні сім'ї можуть з плином часу непередбачувано змінити, і в позитивному, і в негативному значенні цього слова, ситуацію у країні свого нового місцеперебування. Наведена ситуація є лише однією з можливих сторін багатоложкої картини сучасності, дійсність нашого існування має завжди динамічний характер і важко не погодитись із словами Блаженнішого Любомира Гузара про те, що «ми живемо все ще у періоді перехідному, де емоції загалом та виключно приватні інтереси переважають над здоровим глуздом, правдою, справедливістю та загальним добром» і де «Церква мусить виховувати у громадянина розуміння рівноваги приватних та загальних інтересів і суспільних обов'язків»²⁶⁵.

Принцип солідарності, який базується на факті існування в людській особистості двох начал – суспільності та особовості, ставить перед дослідником ще одну, досить нелегку для розв'язання задачу, а саме – яка частина людської особистості є важливішою, відповідно, із чим насамперед людина повинна бути солідарна – із тим виміром, за який відповідає особовість, чи із тим, до якої причетна суспільна частина людської душі? У цій перспективі якраз і важливо зрозуміти поняття спільного блага, яке тісно пов'язане із принципом солідарності. Найкраще, на наш погляд, поняття спільного блага окреслено в компендіумі соціальної доктрини церкви, де мовиться, що воно «не проста сума окремих благ кожного суб'єкта суспільства... воно належить кожному, одночасно залишаючись «спільним». Оскільки воно неподільне, і досягти, збільшити і зберегти його, зокрема

²⁶⁵ Привітання на переломі століть [Преосвященного Любомира Гузара] Високопреосвященним та Преосвященним Владикам, духовенству, монашеству, мирянству Української Греко-Католицької Церкви в Україні та на поселеннях // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2008. – С. 196.

й на майбутнє, можна тільки разом ...спільне благо можна розуміти як суспільний і спільнотний вимір морального добра»²⁶⁶.

Поняття спільного блага не обмежується якимось одним виміром, а стосується всієї людини, її тілесних і духовних потреб. Серцевиною правильного розуміння цього поняття є те, що його «слід розуміти в душі персоналізму, а не матеріалізму чи економізму»²⁶⁷. Як у звичайній практиці суспільного життя, де існує пріоритет спільного блага над інтересами окремої особистості, у західноєвропейській філософії відносини людини й суспільства трактувались переважно за допомогою аналогії існування організму, де кожний член підпорядкований діяльності організму назагал. Розвинуту до логічного кінця таку ідею ми знаходимо у функціюванні тоталітарної системи, де чітко зрозуміло, що спрощена модель відносин «особистість – соціум», яка постає як організм і його частина, до кінця не може змоделювати онтологічно правильних відносин між людиною, у всій її глибині, та суспільством, як середовищем її співбуття. Зрештою, і будь-яке суспільство, зауважує І. Крістол, яке «зазнало невдачі у встановленню поєднання порядку та свободи – поєднання, досягнутого у конкретний та осмислений спосіб, – не може сподіватись на бути прийнятим своїми громадянами як легітимне»²⁶⁸. Отож, перед суспільством стоїть завдання знайти правильну модель для опису та реалізації взаємодії між неповторною, вільною, онтологічно багатогою особистістю, з одного боку, та соціальним середовищем – з іншого, яке покликане стати домівкою для кожного свого члена.

Підхід християнської філософії є інтегральним. Визнаючи онтологічну обмеженість простого перенесення (за аналогією до буття організму) на відносини між суспільством та його членами, вона все одно бодай частково визнає істинність за цією моделлю. Так, християнський мислитель Й. Гьофнер, по-

²⁶⁶ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 111.

²⁶⁷ Життя у Христі: моральна катехиза. – Львів : УКУ, 2004. – С. 125.

²⁶⁸ Ірвін К. Капіталізм, соціалізм, нігілізм / К. Ірвін // Консерватизм: антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2008. – С. 498.

яснюючи використання цієї аналогії для опису антропосоціологічних відносин у християнській перспективі, визнає, що це, з одного боку, засвідчує принцип спільного блага, а з іншого – заперечує індивідуалістичний підхід у сприйнятті суспільства. Він також розрізняє потрійну аналогію суспільно-здорового життя з моделлю організму. По-перше, організм як такий завжди існує довше в часі, ніж клітини, з яких він складається, так само і суспільства тривають у своєму існуванні в часі, незважаючи на те, що окремі індивіди приходять і відходять. Цікавим є, що така більша частка існування властива суспільству не лише в часовій перспективі, вона охоплює і просторовий вимір, оскільки суспільство завжди простягається далеко за межі життєвого простору будь-якої особистості. По-друге, частини будь-якого організму не існують самі собою, а пов'язані спільною метою – підтримування такого організму в бутті, оскільки самі є залежними від того факту, щоб організм існував. По-третє, організм, зі свого боку, зацікавлений в існуванні своїх частин, і тому завжди дбає про них, даючи їм поживу та підтримуючи їх. В окремих випадках небезпеки організм може пожертвувати якоюсь своєю частиною задля спасіння своєї цілісності²⁶⁹. Подібно і в життєдіяльності суспільства – у критичні моменти спостерігається явище, коли одні члени жертвують собою заради порятунку більшої кількості людей (чи то в період бойових дій, чи навіть у мирний час, коли виникають різні надзвичайні ситуації, зокрема порятунок інших громадян ціною власного здоров'я, а то й життя, як було, скажімо, під час ліквідації наслідків аварії на Чорнобильській АЕС).

Наведені три положення засвідчують подібність відносин на рівні «особистість – суспільство» до організму. Проте зважаючи на те, що людська особистість є Кимось, а не просто частиною цілого, для повного розуміння побудови правильних відносин «особистість – соціум» потрібно докладніше з'ясувати, що відрізняє людину від звичайної клітини соціуму.

²⁶⁹ Гьофнер Йозеф, Кардинал. Християнське суспільне вчення / Кардинал, Йозеф Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – С. 55–56.

Секрет дієвості солідаризування всередині суспільства полягає у визнанні антропологічної перспективи домінантної під час взаємовідносин всередині соціуму. Так, Іван Павло II в енцикліці «Турбота про соціальні справи» визнає факт, що «солідаризування всередині кожного суспільства є дієвими тоді, коли його члени визнають один одного особами»²⁷⁰. Такий підхід сприйняття в соціальному контексті має своїм наслідком те, що впливовіші країни починають відчувати відповідальність за менш успішних, що, своєю чергою, спонукає до реальних кроків у напрямку практичної допомоги їм.

Людській особистості властиві свобода та гідність, які опираються на факт багатокомпонентності антропологічної структури, яка тією чи іншою мірою пов'язана із трансцендентно-метафізичними й аксіологічними вимірами буття. У цій перспективі ще більш очевидним стає факт неприпустимості калькування відносин всередині організмів для того, щоб пояснити відносини «особистість – суспільство». У цьому сенсі постає потреба сформулювати постулати, які захищали б гідність особи, не даючи розвитку спробам редукування людини, які, своєю чергою, відмовляли їй у чомусь, що істотно важливо для її буття. Щоб цього не допустити, Й. Гьофнер свого часу сформулював важливі ідеї задля захисту гідності особи. Отож, на відміну від суспільства, особа є субстанцією, а суспільство поза окремими особистостями і незалежно від них не може існувати. Далі, першорядність спільного блага відносно блага окремої особистості має місце лише в межах конкретних обмежених відносин між суспільством та особистістю. Адже людина завжди є кимось більшим, ніж просто однією із сторін відносин. Вона мусить виконувати свої зобов'язання стосовно тієї чи іншої суспільної групи, членом якої вона є. Для прикладу, коли вона є громадянином держави, то зобов'язана виконувати обов'язки супроти держави, будучи членом спортивного коле-

²⁷⁰ Іван Павло II. Енцикліка *Sollicitudo rei socialis*. Турбота про соціальні справи. Єпископам, священникам, релігійним сім'ям і всім людям доброї волі на двадцяті річницю *Populorum progressio*. 30.12.1987 / Іван Павло II. – Львів : Свічадо, 2011 – С. 52.

ктиву, на першому місці для неї є спільне благо цього колективу, а вже потім благом окремої особистості, тож і там вона повинна виконувати взяті на себе зобов'язання.

Оскільки людина перебуває в цілій мережі відносин, то існує й дуже багато ситуацій, коли особистість віддає пріоритет спільному благу супроти особистого. Проте є й інша сторона цих відносин, яка характеризується тим, що влада суспільства над особистістю існує лише до певної межі, виходячи за яку, та чи інша інституція вже не може вимагати від людини здійснювати ті чи інші поступки. Так, ні одна держава не має права робити спроби для тотального контролю своїх громадян, входячи у ті сфери, які не належать до її компетенції. Іншими словами, держава може вимагати від своїх громадян тих чи інших поступків власне як від громадян, керуючись позицією, що вони є громадянами країни, вони мають обов'язок турбуватись про спільне благо країни. Проте факт, що кожна людина є завжди кимось більшим, ніж просто громадянином з усією очевидністю засвідчує неприпустимість зводити людину лише до цієї, однієї з багатьох її функцій у бутті. Якраз те, що є своєрідним онтологічно-аксіологічним стрижнем буття людини, те, що надає їй гідності вільної та безмежно-цінної живої, свідомої істоти, її духовне буття, дає їй право на те, щоб у разі виникнення колізії між спільним благом земного суспільного утворення та особистісним благом, але вже трансцендентно-метафізичного виміру, надати право першості останньому, з огляду на факт більшої онтологічної цінності в аксіологічній ієрархії буття світу духовного виміру. Як влучно висловився Т. Аквінський, «надприродне щастя однієї людини стоїть вище за природне добро цілого Всесвіту»²⁷¹.

На перший погляд, такий підхід може видатися неефективним, оскільки наше щоденне життя переповнене егоїстичними людськими поступками, відповідно, нам важко зрозуміти, як можуть існувати нормальні відносини, коли кожен ставитиме пріоритет своїх інтересів над спільним благом. Такі сумніви

²⁷¹ Гьофнер Йозеф, Кардинал. Християнське суспільне вчення / Кардинал, Йозеф Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – С. 58.

виникають від факту нерозуміння законів світу трансцендентно-духовного, де все сприймається виключно інтегрально-цілісно, де рух у правильному напрямку будь-якої особистості тісно пов'язаний із загальним рухом у правильному напрямку всіх інших вимірів буття людини, починаючи від політико-економічного і закінчуючи антропологічно-соціологічним.

У цій перспективі стає зрозумілим факт першості духовних цінностей особистості над спільним благом суспільного виміру, оскільки справжній сенс існування суспільства і полягає в тому, щоб допомогти рухатись людині в напрямку морально-етичного вдосконалення та прогресування в сенсі трансцендентно-онтологічному. Адже такий рух людини до вершини досконалості обов'язково зумовить і вдосконалення суспільних відносин, відносин, внаслідок яких щораз менше домінуватиме егоїзм у людській особистості, відтак зменшуватиметься кількість суспільних хвороб, наслідками яких є, як правило, страждання членів суспільства. Ми можемо передбачити повне припинення існування людського егоїзму та болів суспільства, але те, що стоїть далі за ним, закрите у гносеологічному сенсі для нашого розуміння. Та попри все ми розуміємо, що далі будуть нові, кращі, досконаліші форми існування і людської особистості, і суспільства загалом. У перспективі цього уже не видається таким контрастним твердження про перевагу над спільним благом суспільного утворення особистісного блага трансцендентного виміру людської особистості, оскільки розуміється, наскільки тісним є зв'язок між цим глибинним особистісним виміром та загальною долею суспільства як такого. У цьому сенсі доречними є думки, що «авторитет спільного блага може будуватись лише на ґрунті обов'язкової для всіх етики, коли всі члени суспільства однаковою мірою зобов'язані дотримуватись її... в основі такої етики лежить трансцендентний характер гідності людини»²⁷², а також те, що «якщо не існує трансцендентної істини, зберігаючи вірність якій людина якнайповніше відпові-

²⁷² Гьофнер Йозеф, Кардинал. Християнське суспільне вчення / Кардинал, Йозеф Гьофнер. – Львів : Свічадо, 2002. – С. 59.

дає власній сутності, то не існує і жодного надійного принципу, що гарантував би справедливість у відносинах між людьми»²⁷³.

Церква покликана побудувати таке суспільство, центральною віссю якого мала би бути людська особистість у найглибшому значенні цього слова. Ця особистість у сенсі свого буття вбачає постійне стремління до вищого блага, яке місцем свого перебування має сфери зовсім інші, ніж сфери перебування феноменів світу земного, таких як політика, економіка чи навіть соціологія. Незважаючи на трансцендентність основного об'єкта стремління людської особистості, остання також зацікавлена у правильному формуванні і земного середовища свого існування. Власне роль людського індивіда в реалізації плану побудови суспільства, яке було б наближене до ідеалу, є ключовою. Адже основа суспільства, в якому з тих чи інших причин загублено почуття індивідуальності з усіма вимірами його буття, хоч і може бути в деякому сенсі структурованим та організованим, проте головним чинником такої організації будуть, як правило, егоїзм і пристрасні інстинктивні порухи нижчої частини людського індивідуума.

Не маючи головним рушієм своїх вчинків глибин людської індивідуальності, людина потрапляє і у відносини залежності від різних внутрішніх і зовнішніх обставин, стає безособовою, значною мірою детермінованою істотою. Натомість церква покликана надати всім вимірам буття людини цієї справжньої особовості, яка має владу визволити людину від різних детермінантних впливів, зробивши її справді вільною особистістю, справжнім володарем своїх учинків, і логічним наслідком із такого становища є виникнення почуття відповідальності особистості за вільний вибір тієї чи іншої поведінки. У цьому сенсі цікавим є Різдваєне звернення папи Пія XII по радіо в 1951 р., де він робить спробу показати згубні наслідки «демона організації» та «механічної концепції» суспільства, внаслідок домінування якої все людство перетворюється на якусь надве-

²⁷³ Сотий рік (Centesimus Annus): енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. – К.: Кайрос, 2001. – С. 79.

лику машину, кожний механізм якої стає лише гвинтиком у більшому її організмі. Так, стан редукування призводить до знеособлення, втрати індивідуальності, а відтак до «фабрикації мас із залишків того, що повинно було становити собою народ»²⁷⁴. Звичайно, такий стан речей не є природним ні для людської особистості зокрема, ні для суспільства загалом, тому у крайній точці такого положення з усією очевидністю постає потреба змінити становище розвитку і індивіда, і суспільства в напрямку, який більше відповідав би їхнім підставовим сенсам буття.

Людська гідність, яка є одним з найважливіших атрибутів людської особистості, не може розглядатись окремо, без врахування її взаємозв'язку останньої з відносинами, які існують у межах спільності різного масштабу – чи то буде сім'я, чи товариство, чи, зрештою, держава. Власне тому не можна дбати про збереження гідності людини, залишаючи поза увагою ці відносини. Справжні вияви соціального життя є цінністю, яка потребує турботи і піклування про неї, такою ж цінністю є людська індивідуальність, з її правом на життя та повагу. Власне цей принцип субсидіарності, про який ми вже коротко згадували, і є тим головним принципом, завдяки якому церква закликає до шанобливого ставлення до виявів соціального життя.

Вперше цей принцип, який стоїть на захисті індивідів, з одного боку, та менших суспільних груп – з іншого, сформулював папа Пій XI. Так, в енцикліці *Quadragesimo anno* заострюється увага на тому, що «наскільки несправедливим є відбирати у людини те, з чим вона може впоратись завдяки власній ініціативі і працьовитості, і віддавати спільноті, настільки ж несправедливо доручати суб'єктам вищого порядку те, що можуть зробити суб'єкти нижчого порядку... це водночас серйозне зло і порушення справедливого порядку, оскільки будь-яка діяльність суспільства за своєю природою повинна спрямовуватись на те, щоб допомагати членам суспільства, а не руйнувати чи поглинати їх»²⁷⁵.

²⁷⁴ Лобье П. де. Социальная доктрина Католической Церкви: опыт воплощения христианского идеала / Патрик де Лобье. – Брюссель : [б. и.], 1989. – С. 106.

²⁷⁵ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 123–124.

Зрештою, такий порядок делегування, навіть не звертаючись до виміру трансцендентно-аксіологічного, можемо спостерігати в багатьох закутках нашого буття, починаючи від функціонування нашого організму, де кожна його частина виконує ту функцію, для якої вона призначена, і закінчуючи ієрархічною структурою військових людей в армії чи навіть чиновників на державній посаді, де кожний має свою ділянку, у якій він компетентний діяти. У будь-якій ієрархізованій системі простежується закономірність панування безладу, подібно до того, як це відбувається в ситуації, коли хтось із представників найвищої ієрархічної ланки структури постійно втручається в нормальне функціонування нижчих ланок суспільного організму. Тож, вивчаючи цей феномен більш глибоко, враховуючи своєрідність та неподібність виміру трансцендентно-метафізичного, з його законами, сутностями та аксіологічною глибиною, до виміру земного, церква у своєму підході наголошує на неприпустимості порушення принципу субсидіарності не лиш з огляду буттєво-понятійного, в тому сенсі, що організм, де порушується цей принцип, перестає правильно функціонувати, а тут ідеться і про порушення більш глибоких принципів, які не лежать на поверхні, але які стосуються важливих сторін буття людського індивідуума та суспільства.

Задля правильного розуміння цього принципу вважаємо за потрібне зауважити, що вища структурна ланка структура може втручатись у роботу нижчої, перебираючи на себе її функції, але за умови, що виконуються дві умови: по-перше, структура, у роботу якої вимушені втрутитись, не може виконувати своїх функцій; по-друге, таке втручання, інституційне заміщення, обмежене в часі – воно не може існувати довше, ніж насправду потрібно, з уваги на якісь надзвичайні обставини, які й спричинилися до виникнення конкретної ситуації.

Принципи, які лежать в основі побудови гідного людської особистості суспільства, тісно пов'язані з фундаментальними цінностями, які властиві людській гідності і є тими, що допомагають у реалізації та розвитку її прогресу, зокрема у вимірі земному. У суспільному вченні церкви виділяють такі чотири фу-

ндаментальні цінності: справедливість, правду, любов та свободу. Вони засвідчують тісний зв'язок з концепцією спільного блага та феноменом гідності особистості, одночасно вони стоять на сторожі автономності й неповторності людської особистості, а також акцентують на важливості суспільного виміру в бутті людського індивіда. Ці цінності є своєрідним орієнтиром для побудови суспільства в аксіологічно правильному напрямку. Перша згадка про ці цінності міститься в енцикліці Папи Івана XXIII «Мир на землі». Тут зауважено щодо важливості надати щоденним взаєминам виміру людяності, що, своєю чергою, «опирається на правду, керується справедливістю, черпає силу зі взаємної любові між людьми, призвичаєний до свободи»²⁷⁶.

Правда, або істина є конче потрібна навіть для того, щоб людина могла існувати у світі земному. Що стосується явищ природи, то щоб вижити, людина повинна була володіти знаннями щодо законів її функціонування, незнання їх, незнання правди про них часто ставило людину в ситуацію ризику щодо власного існування. Подібно, як і знання правди про закони фізичного світу є необхідними для життєдіяльності у вимірі іманентному, так само важливо знати правду виміру трансцендентно-метафізичного. Адже істина цього виміру фундаментальна, деякою мірою керує існуванням в усіх інших вимірах буття. І тому, на нашу думку, є точним спостереженням про те, що «що більше люди і суспільні групи намагаються розв'язати соціальні проблеми, керуючись істиною, то більше вони уникають зловживань і узгоджують свої дії з об'єктивними вимірами моралі»²⁷⁷. А більш ретельне спостереження за історією зростання, дозрівання та занепаду різних цивілізацій свідчить, що власне занепад великою мірою був спричинений власне неповагою до морального виміру існування людини. Адже неповага й аморальні дії не лише підірвали фундаментальні основи інди-

²⁷⁶ Мир на землі: енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. – Львів: Свічадо, 2008. – С. 42.

²⁷⁷ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К.: Кайрос, 2008. – С. 133.

відуального буття, але й призводили до цілковитої руйнації такого соціуму, який, руйнуючи фундамент, на якому він тримався, зрештою, приходив до логічного кінця – втрати свого буття. Оскільки ніхто не прийшов у буття просто так, а кожний має розумну ціль свого існування, то, власне, повага до принципу істинності є запорукою того, що людина, перебуваючи в гармонії із цим важливим принципом, зможе досягнути реалізацію своєї місії, так само як суспільство, виконуючи те саме, є на правильному шляху побудови гармонійної моделі існування особистостей та реалізації своєї місії, яка полягає у створенні найбільш сприятливих умов для буття і розвитку кожної неповторної людської особи.

Поняття свободи є одним з найбільш дискусійних у процесі розвитку людської думки. Так, досліджуючи функціонування нейронів головного мозку привело нейродослідників до висновку, що наша свобода є такою самою ілюзією, як і наше «Я». Згідно з їхніми переконаннями, не наше «Я», а нейронні процеси в мозку формують наші вчинки., тому в наших діях ми так само детерміновані, як і в сприйнятті світу і самих себе. Влучно зауважує щодо такого підходу П. Кампіц – «Людина-мозок (Homo Cerebralis) витіснила Людину етичну (Homo Ethicus), оскільки за тезами детермінізму цілі століття наших попередніх уявлень про людину, етику, мораль і право виявляються застарілими... рішення спочатку приймаються в мозку, а вже потім відображаються в свідомості, адже «свідомий імпульс волі є чимось на кшталт ратифікації рішення, яке вже прийняв мозок»²⁷⁸. Така постановка питання щодо існування людської особистості загалом та її свободи зокрема, яка під впливом новітніх досліджень постала перед нами, почасти очевидна – справді, значною мірою функціонування нашого «Я» залежить від роботи нейронів в нашому мозку, проте все одно існує вимір свободи у діях людської особи. Звичайно, несвідомі нейронні процеси важко піддаються контролю з боку свідомос-

²⁷⁸ Кампіц П. Артур Шопенгауер і проблема свободи волі / П. Кампіц // Філософія Артура Шопенгауера та сучасність : колективна монографія / за ред. Анатолія Карася. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка. 2012. – С. 61.

ті, проте остання все одно має право вета на здійснення тих чи інших учинків, вона завжди є останньою інстанцією в оцінюванні перспективи поведінки людської особистості, де власне свідоме вето як своєрідну функцію контролю завжди треба відрізнити від самого усвідомлення свого бажання діяти.

Ішим полюсом у сприйнятті поняття свободи є цілковите визнання за людською особистістю свободи її дії і, відповідно, відповідальності за свій вибір. Такий підхід був характерний не лише для більшості релігійно-філософських систем, а навіть для поглядів представників атеїстичної системи світогляду. Яскравим прикладом цього підходу є позиція Ж. П. Сартра щодо розуміння та екзистенційного пережиття факту наділеності людини свободою. Ідеться про те, що людина одержує у володіння її буття одночасно з фактом отримання відповідальності за свої вчинки.

Ж. П. Сартр, навіть будучи атеїстом, зумів побачити велич становища вільної людини в континуумі буття людини, свобода якої є такою фундаментальною рисою її буття, що людину він розуміє як проект, як «істоту, яка прагне до майбутнього й усвідомлює, що проектує себе в майбутнє» і «якщо існування справді передреє сутності, то людина є відповідальною за те, чим вона є»²⁷⁹. Визнаючи факт свободи як фундаментальної категорії буття людини, Сартр відмовляє останній в іншому вимірі – трансцендентно-метафізичному, де й має свій осідок вчення будь-якої релігійної системи, хоч і визнає при тому, що разом з відсутністю Бога «зникає всяка можливість знайти які-небудь цінності в розумоосязному світі»²⁸⁰. І якщо в Достоєвського відсутність Бога веде до всездозволеності, то в Сартра такий стан речей, коли людина не має більше на що опертися, ні всередині себе, ні зовні, веде до усвідомлення відсутності детермінізму стосовно людської особистості і визнання за останньою володіння свободою. Важливо віддати належне Сартру в його спробі розкрити такий важливий феномен для буття людини, як свобода. Однак невизнання реальності трансценде-

²⁷⁹ Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж. П. Сартр // Сумерки богов : пер. / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: – М. : Политиздат, 1990. – С. 323.

²⁸⁰ Там само. – С. 327.

нтного виміру, його впливу на буття іманентне рано чи пізно призводить до метафізичних суперечностей та онтологічної безвиході. Річ у тому, що існування цінностей незалежне від нашої свідомості – навіть коли б нас не було у бутті, вони все одно б існували. Не ми є творцями цього світу, він існує до нас й існувати після нас, ми просто є учасниками, які беремо участь у незалежному від нас бутті із своєю незалежною означеною внутрішньою структурою. Тому можна погодитись із висловом про те, що «суспільство... яке не пропонує правдивих цінностей, що на них особа може основувати своє життя, сприяє відчуженню та втечі від дійсності»²⁸¹.

У цій перспективі стає зрозумілий тісний зв'язок свободи із цінностями. Також існує потреба наголосити на факті існування неправильного трактування цього поняття, коли його ототожнюють із всездозволеністю. Насправді між цими двома поняттями існує величезна розбіжність, яка базується на тому фундаменті, на якому є побудоване це конкретне розуміння свободи. Якщо фундаментом одного підходу можна вважати людський егоїзм у різних його виявах, то інше розуміння свободи базується на тому, що остання є «найвищим свідченням Божої подоби в людині, а, отже, знаком найвищої гідності кожної людської особи»²⁸².

Окрім того, у перспективі суспільних відносин, обидва підходи матимуть діаметрально протилежні наслідки щодо функціонування відносин у суспільстві. Так, розуміння людської свободи, «коли свобода перестає залежати від істини, і відповідно, позбавлена обов'язку поважати права інших»²⁸³, призводить до деструктивних явищ у суспільстві, яке складається з індивідів, у яких переважає такий підхід до розуміння свободи.

²⁸¹ Священна Конгрегація Католицького Виховання. Виховні дороговкази в людській любові. Напрямні для статевого виховання. – Львів : Свічадо, 2006. – С. 34.

²⁸² Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 133.

²⁸³ Сотий рік (Centesimus Annus): енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. – К. : Кайрос, 2001. – С. 37.

Натомість, коли останню розуміють у її справжньому неспотвореному значенні, у перспективі існування будівного впливу трансцендентно-аксіологічного світу на земний вимір, де за людською особистістю визнають її гідність істоти не лише земної, а й право бути провідником та реалізатором вищих цінностей у перспективі земного буття, за такого підходу суспільство завжди визнає основні цінності в його житті, яке, відповідно, і дає свої плоди, що супроводжуються миром та постійними діями у своєму бутті, яке при цьому і стає тим, для чого воно і є, – створює найоптимальніші умови для існування та розкриття кожної людської індивідуальності.

Почуття справедливості властиве кожній індивідуальності. Особливо значущим воно є в наш час, час, коли зі шаленою швидкістю збільшується прірва між багатими і бідними не лише в межах однієї країни, але і в трансконтинентальних масштабах, де ресурси, які належать усьому людству, сконцентровані в руках горстки спритніших його представників. Справедливість настільки глибоко вписана в людське серце, що це дає право навіть сказати про те, що «справедливо» споконвічно визначається не законом, але глибокою ідентичністю людської істоти»²⁸⁴. Справедливість буває двох видів – справедливість обміну та справедливість розподілу. Перша стосується двох суспільств чи двох спільнот і здійснюється під час виконання обміну між двома його суб'єктами, які мають певні зобов'язання та права один стосовно іншого. Натомість справедливість розподілу виконує функцію регуляції між соціумом та окремими його членами. Яскравим прикладом такого типу справедливості може бути справедливий розподіл різних благ державою між своїми громадянами.

Попри велику важливість справедливості в бутті людини, самої лише справедливості замало для успішного функціонування суспільства. Упродовж історичного розвитку суспільства багато раз спостерігалася ситуація, коли на викривленому почутті справедливості здійснювалися вчинки, які в брутальний

²⁸⁴ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 135.

спосіб порушували природні права людської особистості. У цій перспективі стають зрозумілі слова Папи Івана Павла II про те, що «досвід минулого і наших часів доводить, що самої лише справедливості не вистачає та що вона може навіть довести до її заперечення, до її ж таки знищення, якщо не дозволити, щоб та глибша сила, якою є любов, оформляла людське життя в різновидах її вимірів»²⁸⁵.

Поняття любові у філософсько-культурній традиції є хоч і багатовимірним, та все ж таки воно перебуває між двома полюсами. Так, дієслово «любити» означає різні афективні реальності, «розташовані між двома полюсами між чуттєвістю та інтелектом залежно від контексту епохи чи авторів, сенс у кожній мові ковзає то в один, то в другий бік»²⁸⁶. У контексті соціальної доктрини церкви любов є своєрідним джерелом, звідки і беруть свій початок такі фундаментальні цінності, як істина, свобода і справедливість. Більше того, любов є не лише джерелом цих понять, але й важливою складовою, яка допомагає їм не викривлювати свого змісту під час функціонування в соціумі. Без любові не може бути ні правдивості, ні справедливості, ні свободи. Без неї усі ці поняття переходять у своїй реалізації у стан своєрідного закостеніння, стають своєрідним шаблоном, якому часто немає діла до живої реальності. Тому правдивими є слова про те, що «жодний закон, жодні правила чи домовленості ніколи не переконують людей і народи жити в єдності, братерстві і мирі; жодна аргументація не здатна перевершити заклик любові»²⁸⁷. Звідси стає зрозумілим значення любові не лише для буття окремої особистості, а й її фундаментальне значення для онтологічно-глибокого та конструктивно-буттєвого, успішного соціального життя.

Підсумовуючи, зауважимо, що соціальне вчення церкви по своїй суті є комплексним ученням, воно не є ні ідеологією, ні

²⁸⁵ Бог багатий милосердям. *Dives in misericordia*: енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II. – Львів : Місіонер, 2008 – С. 40.

²⁸⁶ Європейський словник філософій : лексикон неперекладностей. – К. : Дух і Літера, 2011. – С. 451.

²⁸⁷ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 137.

утопією, ні «третім шляхом». Це вчення має також універсальний характер, оскільки вчить про фундаментальні речі, які властиві будь-якій людині, незалежно від вірування, оскільки стоїть на захисті природних прав людської особистості, будучи побудованим на такій антропології, де людина сприймається в усій її багатовимірній повноті. Не будучи, по своїй суті, закінченою, закритою системою, це вчення завжди скероване на метафізично-аксіологічний ідеал, на певний горизонт реалізації і людини, і суспільного організму, власне тому воно ніколи не втратить своєї актуальності та дієвості.

3.3. Статус церкви та її функціональні компоненти в державотворчому процесі

Вчення християнської церкви базується на Новому Завіті. Якщо спробувати уважно його прочитати, щоб віднайти готові рецепти поведінки церкви в суспільному житті, готові шаблони її поведінки у відносинах з державою, то пересвідчимося, що таких всеохопних схем там немає. Цей факт не повинен наводити нас на хибну думку про те, що церква не має якогось свого світогляду щодо суспільних справ та державотворчих реалій. Справді, Новий Завіт був написаний у зовсім інший історичний час, із зовсім іншим підходом до життя, зрештою, і з ментальністю, яка досить сильно різниться від світогляду людини сучасної. А між нами та сучасниками Ісуса Христа скільки ще було поколінь з їхніми лише їм властивими способами бачення реальності. Власне у такій просторово-часовій розтягнутості людської цивілізації стає зрозумілою неефективність і навіть неможливість застосування одних і тих самих схем для взаємовідносин, відповідно і функціонального навантаження церкви в суспільному вимірі.

Безперечно, по-одному церква діятиме у феодальному суспільстві, по-іншому – у капіталістичному і в соціалістичному. Ця багатогранність та постійна мінливість під дією різних чинників суспільної свідомості спонукає також і церкву до постійної творчої зміни у справі спільної побудови громадянського

суспільства. Попри таку пластичність у способі взаємодії із суспільним виміром людства, церква все ж таки має у своїй суті щось справді незмінне і цінне, яке збереглося упродовж двох тисяч років. Як досить влучно зауважує Р. Шнакенбург про те, що «різні свідчення... в Новому Завіті не дають нам можливості чітко визначити належне ставлення до тих чи інших державних утворень... навпаки – вони залишають нам свободу встановлення конкретних стосунків із державою, щоправда, за умови відповідальності перед Богом і перед покликом Євангелія»²⁸⁸.

Коли вперше стикаємося з тим чи іншим феноменом якогось релігійного вчення, часто складається враження про позаземну його спрямованість, що, безперечно, призводить до викривленого розуміння відносин релігії й устрою земного буття людини. Щодо трансцендентного коріння релігії, то в цьому розумінні таке інтуїтивне сприйняття має сенс, оскільки справді релігійна форма буття людини є своєрідним репрезентатором трансцендентної сфери у вимірі іманентному. Що стосується заангажованості релігійних інституцій у сенсі впливу на суспільне буття людини, то першопочаткова думка, що релігії байдуже до земних справ людини, не відповідає дійсності. Визнання за релігією такої позиції приводило б до онтологічного висновку про помилковість, викривленість і навіть непотрібність земного буття як такого. Проте такий підхід суперечить фундаментальній правді про добрість та досконалість сотвореного Творцем світу, з одного боку, та про те, що Творець і після сотворення світу зацікавлений у подальшому його гармонійному розвитку згідно з цілями, сенсом його буття.

У такій християнській перспективі стають зрозумілими зацікавлення, тривога і турбота про земний вимір буття своїх вірних, зрештою, не лише вірних, а всіх людей, навіть представників інших релігійних та філософсько-ідеологічних поглядів, а також невіруючих. Оскільки церква завжди стоїть на сторожі природних прав людської особистості, то останні є належні

²⁸⁸ Шнакенбург Р. Етичне послання Нового Завіту : пер. з нім. / Р. Шнакенбург. – К. : Дух і Літера, 2005. – С. 305.

всім людям, незалежно від їхніх релігійно-ідейних переконань. Про найважливіші права людини досить вдало пише Іван Павло II, «право на життя, складовими якого є право дитини на розвиток у лоні матері від хвилини зачаття; право жити у повній родині у сприятливій для вдосконалення дитячої особистості моральній атмосфері; право розвивати свій інтелект і свободу, пізнаючи і шукаючи істину; право брати участь у розумному використанні природних ресурсів і працею заробляти на себе і на свою родину; право вільно створювати сім'ю, мати і виховувати дітей... у певному сенсі релігійна свобода, як право жити відповідно до правд віри і благодатної гідності особи, є джерелом і синтезом цих прав»²⁸⁹.

Значною мірою усі права тісно переплетені не лише із трансцендентним виміром буття людської особистості, але і з її існуванням у вимірі іманентному. Така багатовимірنا сфера буття людини, яка базується на багатовимірності її антропологічної структури, спонукає церкву з усією серйозністю ставитись до земного виміру існування і людини зокрема, і всього людського роду загалом. Дуже влучне зауваження знаходимо в Х. Яннараса: «Церковна дійсність є способом існування, способом входження в реальні матеріальні стосунки... це спосіб універсального життя, це смертне життя, яке перетворюється у життя, вільне від смерті, й саме тому недостатньо «прикрашати» чинності життя абстрактними міркуваннями та моральними почуттями... необхідне перетворення реальних матеріальних стосунків, які складають спосіб людського існування»²⁹⁰. Отож, у цьому випадку ми бачимо яскраве свідчення поєднання духовності та активної заангажованості в земний вимір буття, де не спостерігається навіть і сліду протиставлення чи навіть роз'єднання цих двох онтологічно важливих для людської особистості вимірів.

²⁸⁹ Сотий рік (Centesimus Annus): енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. – К. : Кайрос, 2001. – С. 82.

²⁹⁰ Яннарас Х. Поняття «економіка» та його ідеологічні інтерпретації / Христос Яннарас // Соціальна доктрина Церкви : (зб. ст.). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 119.

Людська особистість, відповідно до своєї онтологічної структури, є вільною, тому може протистояти детермінантним впливам зовнішнього для неї середовища, навіть змінювати з уваги на своє становище у Всесвіті і свою роль у ньому. Ця глибока суть людини – бути господарем середовища, у якому вона перебуває, виражена у словах Біблії, які були звернені Богом до людини після її сотворення: «І сотворив Бог людину на свій образ; на Божий образ сотворив її; чоловіком і жінкою сотворив їх. І благословив їх Бог і сказав їм: будьте плідні і множьте і наповняйте землю та підпорядкуйте її собі; пануйте над рибою морською. Над птаством небесним і над усяким звірем, що рухається по землі»²⁹¹. Хоч тут простежуємо наголос на конкретному природничо-матеріальному володінні, проте сенс цього уривка є глибший. У цьому тексті розкривається декілька важливих правд про людину. У контексті нашого дослідження важливо наголосити якраз на цій важливій місії людини – бути господарем середовища свого буття. Цей факт покликання людини передається згідно з ментальністю, яка панувала на зорі зародження людства, де головне завдання людини полягало в тому, щоб будь-що вижити, а головним середовищем буття її і було, власне, природне середовище, на яке й були спрямовані значна частина фізичних та інтелектуальних сил. З плином історії природне середовище буття людини, внаслідок прогресу, й утворення інших онтологічно важливих для людської особистості вимірів буття – культурно-етнографічного, соціально-психологічного, економіко-політичного, науково-інформаційного, вплив, власне, безпосереднього природного середовища для усвідомлення людини свого буття втрачає своє первісне значення, поступаючись місцем пізнішим, як правило, створеним уже за допомогою людини вимірам. Для прикладу, чого вартий лише інформаційний вимір з його неіснуючою до нього можливістю обміну інформацією в таких великих масштабах завдяки інтернет-мережі та мобільним телефонам. У сучасних умовах буття наведений уривок із Святого Письма, мабуть, зву-

²⁹¹ Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Мадрид, 1990. – С. 4.

чав би трохи по-інакшому – відповідно до розвитку нашої цивілізації, центру тяжіння уваги її представників. Іншими словами – були би інші предмети, над якими мала би панувати людина, хоч навіть саме слово «панувати» не є словом нашої культурно-часової перспективи, були би вже інакші, проте сам принцип творчого керування людиною своїм середовищем буття залишався би незмінним. У цій перспективі ще більш стають зрозумілими спроби церкви, як інституції, яка покликана завжди пригадувати людині, що вона є громадянином не лише світу земного, але й трансцендентного, і що саме ця закоренілість її внутрішньої глибокої структури у трансцендентному вимірі дає їй право, як громадянину світу, який в аксіологічному вимірі заслуговує більше поваги, бути активним учасником творчого перемінення, удосконалення видимого земного буття.

Серед найголовніших прав людини є право на життя. Як що стосовно народжених людських особистостей це право більшість людства визнає, то стосовно особистостей, які вже зачаті, існують у бутті, але ще не народились, – у сучасному суспільстві існує серйозна небезпека невизнання за ними їхнього права на життя. У цій перспективі стають зрозумілими слова Івана Павла II про те, що «як можна з моральної точки зору погоджуватися з законами, які дозволяють вбивати ще не народжену людину, але вже живу в утробі матері? Право на життя стає винятковим привілеєм дорослих, які навіть маніпулюють законодавчою владою, щоб втілювати свої власні плани та забезпечувати свої власні інтереси»²⁹².

Дар життя, який отримує кожна особистість, має безкінечно вагоме значення, саме тому стає зрозумілим факт того, що за цінність такого порядку від людини вимагається і відповідна кількість зусиль, щоби бути онтологічно активною особистістю, яка співдіє у праці народження та плекання життя. У цьому сенсі доречними будуть слова А. Шептицького щодо розу-

²⁹² Іван Павло II. Лист до сімей. *Gratissimam sane*. З нагоди року сім'ї / Іван Павло II // Інститут Родини і Подружнього Життя Українського Католицького Університету : вибрані документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю : від Лева XIII до Бенедикта VII. – Львів : Колесо, 2008. – С. 427.

міння людського життя, його величі: «Людське життя – неоціненний скарб, передусім для батьків, а відтак для родини і цілого народу... щоб той скарб посісти, треба зі сторони людей якоїсь праці і жертви. І ті їх праці та жертви, вложені у виховання дітей, є безконечно ціннішими, ніж будь-які інші праці та жертви»²⁹³. Власне ці слова сильно контрастують з політико-економічною заангажованістю ментальності більшості людей сучасності, де, особливо в економічно розвинених країнах, на перше місце ставиться матеріальний добробут та кар'єрний ріст, віддаючи цінностям онтологічно вищого порядку нижчу сходинку у своїй суб'єктивній ієрархії цінностей. Такий стан речей приводить до пріоритету та порядковості досягнення життєвих цілей, де на перше місце виходить створення матеріального добробуту, а вже потім створення родини.

Звичайно, є й позитивні сторони такого підходу, адже дитина, яка приходить у світ у такій родині в матеріальному сенсі менше відчуватиме відсутність тих чи інших матеріальних благ. Проте, з іншого боку, занадто великий наголос на матеріальному добробуті зменшує вагу цінностей трансцендентно-аксіологічного виміру, як наслідок – утворюється певний екзистенційний вакуум, де людина, матеріально забезпечена, все одно відчуває тугу за цінностями інакшого виміру, ніж той, у якому проминає її щоденне буття.

Стан, коли матеріальні блага виходять на перший план, створює викривлене сприйняття реальності. Суспільство в такому стані потребує чинників, які змогли б сприяти повнішому сприйняттю реальності. Усвідомлення факту неправильного сприйняття реальності спонукає особистостей, навіть не завжди пов'язаних з релігійним життям, шукати виходу з такої ситуації. Для прикладу, цікавою є ідея Ласвелла щодо суспільних мозкових центрів, або «планетаріїв». Сама ідея вживання терміна «планетарій» наводить на думку щодо уважного спо-

²⁹³ 1942 р., листопада 21, Львів. – Пастирське послання митр. Андрея Шептицького Не убий // Митрополит Андрей Шептицький. Життя та діяльність: документи та матеріали, 1899–1944. Церква і суспільне питання / за ред. А. Кравчука. – Львів : Місіонер, 1998. – Т. 2, кн. 1. – С. 265.

стерезення – як у планетарію люди спостерігають за небом, подібно і тут відбувається спостереження, але у вимірі суспільному – своєрідне суспільне самоспостереження, де люди матимуть змогу, з одного боку, дивитись у минуле та аналізувати сучасне, а також планувати майбутнє стосовно себе зокрема та цілого соціуму. Для цього існують своєрідні «виставки», де люди змогли б обмінюватись ідеями, страхами, надіями та переконаннями, де вони, зрештою, стали б активними творцями свого буття, а не простими споживачами. Такі суспільні мозкові центри могли б зробити «свій внесок у розвиток суспільства, яке думає про себе, уточнює свої цінності, усвідомлює себе і є освіченим, а не пасивним і не освіченим ...можуть допомогти розширити і урізноманітнити порядок денний публічної політики та пом'якшити вплив інших організацій у справі нав'язування ідей»²⁹⁴.

Сучасна цивілізація є цивілізацією споживання, де формується егоїстична ментальність у поведінці людини в усіх сферах її буття. При цьому спостерігається цікава закономірність: що краще людина матеріально забезпечена, то менше в неї бажання народжувати і виховувати дітей. Так, Ф. Райс та К. Долджин доходять висновку, що прийняття рішення про аборт прямо залежить від соціоекономічного положення дівчини – що вище її положення, то більша ймовірність, що вона зважиться на аборт²⁹⁵. Така картина сучасної цивілізації, де існує загроза не лише для окремого індивіда, але й для цивілізації назагал. Зауважимо, що ще століття тому не було таких виразних ознак «цивілізації смерті», нашої цивілізації. А. Шептицький у своєму пастирському посланні писав, що «навіть система «двох дітей», примінена більшістю суспільности, позбавляє її більшого числа одиниць, ніж навіть кривава та жорстока війна!»²⁹⁶.

²⁹⁴ Парсонс В. Публічна політика: вступ до теорії й практики аналізу політики : пер. з англ. / В. Парсонс. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – С. 456.

²⁹⁵ Райс Ф. Психологія подросткового и юношеского возраста / Ф. Райс, К. Долджин. – СПб. : Питер, 2010. – С. 393.

²⁹⁶ 1942 р., листопада 21, Львів. – Пастирське послання митр. Андрея Шептицького Не убий // Митрополит Андрей Шептицький. Життя та діяльність: документи та матеріали, 1899–1944. Церква і суспільне питання / за ред. А. Кравчука. – Львів : Місіонер, 1998. – Т. 2, кн. 1. – С. 265.

Проблема абортів турбує не лише Католицьку Церкву, а й Православну. Цікавою у цьому сенсі є доповідь О Архангельського²⁹⁷, де він, глибоко проникнувши в цю проблему, доходить висновків, які свідчать, що сам феномен абортів розкриває серйозні проблеми, які існують у суспільстві. Зокрема, статистика здійснених абортів свідчить про кризу уявлень про життя як про благо, відповідно, і життя людини оцінюється не дуже високо. І якщо на теренах пострадянського простору цей феномен можна вважати результатом довго панівної на цій території тоталітарної комуністичної системи, яка загалом мало звертала уваги на таємницю та цінність людського життя, то на теренах більш економічно розвинених держав феномен абортів має трохи інакші причини, а саме – споживацько-егоїстичний підхід до життя, у якому мало відведено місця для культивування цінностей, що вимагало б деяких зусиль. Проблема абортів розкрила також проблему визначення і моменту початку життя людини, і соціального статусу ембріона. У цій перспективі вирішує дуже складна і неоднозначна проблема пошуку компромісу між правами матері та ще ненародженої дитини. Як влучно зауважує О. Архангельський, проблеми, які виникають внаслідок феномену абортів, у своїй суті «вказують на зв'язок здійснення абортів з центральною проблемою для свідомості нашої епохи – проблемою людини, проблемою особистості»²⁹⁸.

Жан-Марі Люстігер, роздумуючи про культуру життя та культуру смерті, яка переважно асоціюється з дебатами щодо абортів та генетики людини, згадує про феномен полеміки між прихильниками життя, або *pro-life*, та прихильниками свobodного вибору, або *pro-choice*. Цікавим є те, що акцент переноситься на феномен свободи вибору, зовсім не враховуючи права на життя уже зачатої, але ще не народженої людської особи-

²⁹⁷ Архангельский А. И. Проблемы биоэтики в свете социального учения Русской Православной Церкви (на примере абортів) / А. И. Архангельский // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф. (12–13 мая 2011 г.). – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 218–221.

²⁹⁸ Там само. – С. 219.

стості. Звичайно, право свободи вибору є важливим правом людини, проте саме собою, вирване з контексту людського буття, воно втрачає свою автентичність, перестаючи виконувати функцію забезпечення вільного та прогресивного розвитку людської особистості, оскільки не може відбуватись її повноцінний розвиток. Тому що існує незалежна від нашого сприйняття чи опінії онтологічно-аксіологічна структура буття, де людина є лише маленькою частинкою, яка, хоче вона того чи ні, мусить зважати на загальні закони, подібно до того, як у вимірі фізичному нікому не прийде в голову ігнорувати у своєму житті, для прикладу, явище гравітації. Зрештою, така дискусія між цими двома протилежними позиціями «обмежує поле мислення, а окрім того, живиться почуттям вини»²⁹⁹, яке не завжди можна побачити на поверхні, але яке завжди присутнє в разі порушення фундаментальних законів буття, де в глибині душі кожна людина не може просто так відмахнутись від внутрішнього голосу, який звинувачує її в порушенні цих законів. Тут спостерігається роздвоєність людської особистості: з одного боку, людина говорить про свою свободу вибору, забуваючи про право на життя іншого, а з іншого – у глибині душі все одно відчуває провину від такої своєї внутрішньої позиції, яку старається заглушити публічними дискусіями щодо своєї правоти. Проте так само, як людина опинилась у світі з його духовними законами, на які повинна зважати, так і реальний стан її спроможності щось змінити в ситуації свого поступу не є однозначний. У цьому випадку вона починає усвідомлювати потребу в допомозі з боку, оскільки своїх сил змінити все так, щоб було, як має бути, не має. У цій перспективі доречними видаються слова Жан-Марі Люстігера про те, що «люди не можуть все оздоровити, або вилікувати, усе пробачити або унормувати... лише всемогутність Бога, що від нього Церква отримала місію свідчити, – тільки вона здатна наново ввести людину в її первісне покликання, усе їй пробачити та стерти... це є несподіване

²⁹⁹ Люстігер Ж.-М. Культура життя, культура смерті / Жан-Марі Люстігер // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 2002. – № 2. – С. 101.

благодіяння, це дар нашим смертним, смертоносним і навіть самотнім цивілізаціям»³⁰⁰.

Отож, церква не існує сама собою, екзистенційна її структура полягає у глибокій вкоріненості у вимірі трансцендентного світу, звідки вона може черпати сили, мудрість та насагу для формування сенсово правильного напрямку розвитку буття. Цей факт дуже важливий для усвідомлення місця і функцій церкви серед різноманіття світських громадських інституцій.

Важко, мабуть, переоцінити роль освіти в житті людини. Освіта є своєрідним світлом поступу людини, за її допомогою передається досвід поколінь, на отримання якого було затрачено багато часу і сил і здобути який окремо взятій людині з обмеженими часом та природою здібностями виглядає нереально.

Без досвіду інших поколінь індивідуальний життєвий простір є дуже обмеженим. Досвід інших людей людина сприймає за допомогою знаків, які є своєрідним містком між світом та сприймаючим суб'єктом. Власне, такий знак має двояке значення – з одного боку, він збагачує людину набагато ширшим досвідом, ніж вона могла би мати, відповідно лише до свого просторово-часово обмеженого досвіду. З іншого боку, знак є лише певним заміником конкретної події. Так, одне є – бути учасником бойових дій особисто, і зовсім інше – ставати співучасником їх, читаючи про них у пресі. Отож, знаки є втіленням непрямого, або опосередкованого, досвіду. Слово «знак» є інструментом людини для опанування життєвого простору в усій його багатовимірності. Проте існує небезпека, що символи, втративши свою функцію посередника передачі чужого досвіду, перетворюються на самоціль. Внаслідок такого стану речей може витворитись так звана формальна освіта, або академічна, у негативному значенні цього слова, де втрачається зв'язок між символом і цінністю, який цей символ мав би передати. Така небезпека може чатувати не лише у сфері богословської освіти, яка в такому випадку може стати відірваною від життя, а й в освіті будь-якого виміру.

³⁰⁰ Люстігер Ж.-М. Культура життя, культура смерті / Жан-Марі Люстігер // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 2002. – № 2. – С. 110-111.

Освіта як така має свої цінності. Важко встановити в освітнянській перспективі ієрархію цінностей предметів навчання, тому що кожне вчення виконує свою унікальну роль у бутті людини, яка дозволяє збагачувати останню по-своєму і тільки так, як жоден інший предмет. Власне, успішна освіта як така, за словами Д. Дьюї, – це «не спосіб життя, а лише діяльність, співвідносна з таким способом життя, що приносить певні результати і має внутрішню значущість... тому єдиною абсолютною цінністю, про яку можна говорити, є просто сам процес життя... та це ще не та мета, до якої прагнуть навчання та діяльність, – це та цілісність, яку вони складають»³⁰¹.

Що стосується власне розуміння богослов'я як предмета викладання, то існують три рівня богослов'я: перший рівень є рівнем релігійного, морального та культурного фундаменту загальнолюдського знання, необхідний у будь-якій освітній системі; другий рівень передбачає вивчення спеціальних царин гуманітарних наук, а саме – церковного права, релігійної філософії, церковної історії тощо; на третьому рівні богослов'я сприймається як самостійна частина науки, яка має свою структуру, методи, принципи³⁰².

Освічені люди завжди були своєрідним цвітом нації. Це також розуміли і тоталітарні режими, які, приходячи на завойовані території, передусім старались ліквідувати освічений люд, бо саме вони найбільше були здатні протистояти загарбникам. Не менш важливим виміром феномену освіченості можна вважати соціоаксіологічний вимір, де освіченість дає змогу вибирати онтологічно правильні цінності для реалізації їх в антропосоціологічному аспекті буття. На цьому тлі стає зрозумілою позиція церкви щодо, так би мовити, дроблення конкретних кроків у напрямку того, щоб якомога більше представників людського соціуму могли здобувати якісну, ідеологічно не-

³⁰¹ Дьюї Дж. Демократія і освіта / Дж. Дьюї. – Львів : Літопис, 2003. – С. 191.

³⁰² Сухова Н. Ю. Богословское образование в российских университетах: традиция и современность / Н. Ю. Сухова // Социальное учение Церкви и современность: матер. Междунар. науч.-практ. конф. (12–13 мая 2011 г.). – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 74.

заангажовану і таку, що спирається на природне право в усіх його вимірах, освіту. У такій освіті завжди має бути чітке усвідомлення значення справжніх цінностей у бутті людини. Для прикладу, що стосується Католицької Церкви, то можна виділити чотири групи католицьких вищих навчальних закладів. Найперше це римські Атенеї, куди входять дев'ять католицьких університетів, або, як їх називають, Атенеї. Існує також вісім Вищих інститутів, так званих Папських факультетів. Наступними є церковні університети та факультети – їх є 150, з яких 70 – канонічно засновані Святим Престолом, причому із цих університетських центрів 7 є в Іспанії, 6 – в Італії, 5 – у Німеччині. Характерною їх рисою є те, що в них викладають лише вузькоцерковні предмети – філософію, теологію, історію церкви, катехитику. Заразом існують і 30 богословських факультетів при державних університетах, зокрема такі факультети є в країнах Східної Європи – Польщі, Словенії, Хорватії. Загалом ставлення держави до таких факультетів таке саме, у сенсі матеріальної допомоги, як і до інших університетських факультетів. За ступенем інтегрованості в суспільство такі факультети, порівняно з іншими типами вищих католицьких навчальних закладів, є, мабуть, найвищими, оскільки разом з іншими факультетами у структурі університетів покликані до більшої інтеграції із суспільним життям, «покликані сприяти розвитку діалогу, тобто гармонійному співвідношенню й взаємодії між богословськими науками та гуманітарними й технічними дисциплінами в державних університетах»³⁰³.

У цій перспективі цікавим є питання, яке широко обговорювалось в ХІХ ст. в Російській імперії, а саме – питання цілі богословської кафедри в університеті. Одні робили наголос на морально-виховному її впливі на студентів, інші акцентували увагу на наукових дослідженнях. У процесі дослідження цього питання з усією ясністю постало, що будь-яке знання є дещо обмеженим і таким, яке не може вийти за межі свого простору дослідження. Тому істина, здобута в таких передумовах, є зав-

³⁰³ Етерович М. Святий Престол і Україна / архієпископ Микола Етерович. – К. : ЧСВВ, 2004. – С. 202.

жди частковою і такою, що завжди вимагатиме якогось апріорного орієнтира для більш-менш правильного сприйняття цієї часткової істини на тлі істини трансцендентного виміру. Тож зрозумілими є слова Н. Сухової про те, що власне «лише богослов'я – при усіх його внутрішніх проблемах наукового пошуку – має своїм вихідним пунктом не часткове, а виходить з абсолютного. Шукає справді об'єктивний критерій та орієнтує в істинній реальності... при цьому богослов'я може виражати те, що пізнає в наукових категоріях, та бути зрозумілим для інших наук, тому що воно досліджує абсолютний об'єкт в історичних умовах його прояву і відносними силами людини»³⁰⁴.

Варто також відзначити й інші види співпраці між державними та католицькими вищими закладами, які відбуваються на менш офіційному рівні і можуть виявлятися, для прикладу, у запрошенні тієї чи іншої сторони для прочитання чи цілого курсу, чи окремих лекцій із предметів, при цьому береться до уваги актуальність такого курсу, і, відповідно, наявність в тому чи іншому закладі викладачів, які компетентні в досліджуваному предметі. Окрім названих вищих навчальних католицьких закладів, існують також Католицькі університети за межами Риму, їх нараховується близько 900, причому 51 з них канонічно заснований Святим Престолом. Характерною рисою таких університетів є те, що їхні факультети не є тісно пов'язані з дисциплінами, які стосуються церковного життя. У таких університетах часто наявні, окрім богословських факультетів, й інші – історичний, інженерний, журналістський медичний тощо.

Проблема освіти є важливою не лише в Католицькій Церкві, але і в церквах інших конфесій. Типовим прикладом може бути Російська Православна Церква, де це питання, особливо в наш час, досить жваво обговорюється. Так, М. Таланкіна запропонувала цілі, яким мала би служити теологічна освіта, серед них: «відновлення повноти системи вітчизняного наукового

³⁰⁴ Сухова Н. Ю. Богословское образование в российских университетах: традиция и современность / Н. Ю. Сухова // Социальное учение Церкви и современность: матер. Междунар. науч.-практ. конф. (12–13 мая 2011 г.). – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 74–75.

знання, надання нового імпульсу розвитку вітчизняної гуманітарної науки та освіти; формування в системі вітчизняної освіти та науки ціннісно-орієнтованої складової діалогу Церкви з Державою та суспільством»³⁰⁵.

Цікавою є також класифікація сфер дії церкви та підготовка відповідних до цього кадрів. Дослідниця виділила п'ять сфер, які вимагають спеціальної підготовки кадрів: 1) розвиток теологічної науки та освіти, міждисциплінарної проблематики, яка великою мірою стає у пригоді під час діалогу з іншими сферами знання; 2) сфера душпастирювання з підготовкою спеціально вишколених до цієї місії особистостей; 3) формування діалогу із владою та суспільством, яке в силу своєї специфіки – взаємодії Церкви із зовнішнім світом, вимагає від її представників, окрім ґрунтовної богословської освіти, ще й освіти суто світської у сфері обговорюваного предмета; 4) катехетична діяльність, для якої потрібні високоосвічені особистості, які самі були б, з одного боку, глибоко віруючими, а з іншого – у стані вести розмову на рівних з іншими, поки що невіруючими, але високоосвіченими членами суспільства; 5) освітня місія церкви, яка, мабуть, є найбільшою, у сенсі потреби компетентних кадрів.

Цікавим є і чітке окреслення сфер, і диференційний розподіл серед навчальних закладів їхніх своєрідних специфікацій. Так, Московська і Санкт-Петербурзька духовні академії, Загальноцерковна аспірантура мають своєю ціллю готувати кадри переважно для першої і частково для третьої сфери діяльності церкви, натомість Православний Свято-Тихонівський Гуманітарний Університет є більш універсальний – він випускає підготовлених спеціалістів, які зможуть діяти в будь-якій із сфер церковної діяльності. Власне, це є основні центри такого масштабу на території Росії. Звичайно, існують й інші, менші, регіональні навчальні центри, які покликані готувати до пастирського служіння, проте навчання там має специфічний теолого-

³⁰⁵ Таланкіна М. В. Теология в пространстве взаимодействия Церкви и общества / М. В. Таланкіна // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конфер. (12–13 мая 2011 г.). – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 66.

практичний напрямок. Тому що повністю готувати кандидатів для всіх сфер церковної діяльності не є можливо ні фінансово, ні з погляду практичної користі.

Церква старається долучитися до формування людини у вимірі освітньому не лише через заклади вищої освіти. Вона старається діяти так, щоб якомога більше людей пізнало основні правди життя, фундаментальні принципи і відповідно до них будували особисте і суспільне життя. Одним з таких прикладів можна назвати розробку навчальних програм з предмета «Християнська етика», підготовку педагогічних кадрів. Зрештою, і саме викладання цього предмета у школі можна вважати вагомим внеском церкви в розвиток громадянського суспільства. І можливо, плоди від такої праці не відразу помітні, проте з упевненістю можна сказати, що діти, які брали участь в уроках християнської етики, у своїй поведінці вже в дорослому житті багато використовуватимуть з того, що вони на цих уроках засвоїли. Це, своєю чергою, поступово, але впевнено змінюватиме суспільство загалом.

Приклад віддаленого впливу виховання і науки християнського сприйняття реальності наводить Д. Тулюк-Кульчицький, коли описує страйк у важливому індустріальному центрі Західної Шотландії³⁰⁶, де на фабриках військового значення в листопаді 1955 р. вибухнув страйк (7500 робітників перестали працювати), який тривав майже два місяці. Причиною послужила така ситуація. Один робітник самовільно вирішив працювати позанормово для того, щоб заробити більше грошей. Керівництво робітничого синдикату вимагало від керівництва заводу звільнити цього робітника, оскільки він порушив загальну дисципліну. Проте дирекція не виконувала вимог синдикату. Тоді його керівництво, у якому було чимало комуністів, проголосило страйк, внаслідок якого було завдано великих матеріальних збитків і навіть постала загроза для безпеки країни. Переговори були безуспішними. Остаточно вплинути на перебіг подій вдалося католицьким єпископам трьох дієцезій, на тери-

³⁰⁶ Тулюк-Кульчицький о. Діонізій. Суспільне питання в науці Католицької Церкви: (Короткий опис практичної філософії) / Тулюк-Кульчицький о. Діонізій. – Мюнхен, 1963. – С. 148–150.

торії яких перебували страйкарі підприємства. Єпископи видали спільне пастирське послання до католицьких робітників, які становили велику частину страйкарів. У цьому посланні єпископи повідомили виявлений факт, що між робітниками є комуністичні агітатори, для яких головним було не добро робітників, а лише класова боротьба та сіяння ворожнечі у широких верствах суспільства. Першорядною їх ціллю є поширення комуністичної ідеології, яка вже показала своє антилюдське обличчя в державах з тоталітарними режимами, де людина була прирівняна до гвинтика великої тоталітарної машини, відповідно і сприймалась. Також єпископи подали моральні норми, які регулювали би дозволений страйк. Окрім того, вони наголошували, що людина не народжується невільником, тому передусім потрібно боротись, щоб вона мала роботу і працювала там, де бажає; також робітник, який належить до робітничого синдикату, ні в якому разі не повинен піддаватись тероризації різними робітничими кліками, зокрема комуністичними. А що стосується страйку, то він може наставати, якщо безсумнівно йтиметься про загальне добро та охорону робітників, причому страйки як такі не повинні бути єдиною зброєю в руках робітників.

Об'єднання робітників – синдикати чи профспілки, покликані забезпечувати права людей, які задіяні в тій чи іншій професії. Певні їхні прообрази були вже в середньовічних ремісничих цехах, де вони об'єднували тих, що належали до того ж звання. Проте істотною відмінністю новітніх профспілок є те, що зв'язки всередині них виникали, ґрунтуючись на боротьбі робітників з власниками засобів виробництва за свої права. По суті, профспілки є прикладом боротьби за суспільну справедливість. Щоправда, потрібно застерегти перед небезпекою ідеологізації цього руху, коли внаслідок впливу тих чи інших політичних сил останні перетворюються із засобів осягнення соціальної справедливості та спільного блага на своєрідне знаряддя різних політичних сил – чи то реалізації ідеї «боротьби класів», а чи просто знаряддя чийхось меркантильних інтересів, коли хтось використовує їх просто для впливу на власників засобів виробництва з метою шантажу, задля власного збагачен-

ня. Щодо використання профспілки для політичної боротьби, то в цій перспективі маємо застереження папи Івана Павла II про те, що «спілки не мають характеру політичної партії, яка бореться за владу, і не повинні підлягати рішенням політичних партій, ані мати з ними надто тісних зв'язків. Бо в такій ситуації вони з легкістю втрачають зв'язок із тим, що є дійсним завданням, а саме: забезпечити робітництву належні їм права в рамках спільного добра цілого суспільства, ставши натомість знаряддям для інших завдань»³⁰⁷.

Що стосується рухів, які базуються на марксистській ідеології, то вони не мали би такої підтримки в населення, якби в суспільстві поширеними були старання поважати природні права кожної людини і відповідно до такого підходу будувалось би суспільство, в якому панувала б соціальна справедливість. Власне такий стан суспільства, де людина є загнаною в кут економічними негараздами у вимірі іманентному та в деякому сенсі нелюдинолюбною ідеологією у світі ідеологічному, стає добрим ґрунтом для поширення таких ідеологій, які вони розглядали б як рятівне коло від життєвих негараздів. Вдало зауважив О. Сичивиця, говорячи про дві парадигми комунізму – феноменологічну та конструктивну, що «феноменологічна парадигма комунізму – надто привабливий соціальний ідеал, у котрому втілені заповітні мрії народів про краще майбутнє і неминущі загальнолюдські цінності. Конструктивна ж його парадигма – це щось абсолютно протилежне, і у випадку практичної реалізації неодмінно веде до кривавих соціальних катаклізмів, масових репресій, матеріального і духовного зубожіння людей»³⁰⁸.

Таке втручання єпископів у це непросте становище дало свої плоди. Навіть попри те, що комуністи старались поширити думку, що нібито послання єпископів викликало обурення серед робітників-католиків, все-таки католицькі робітники взяли

³⁰⁷ З праці своєї. *Laborem exercens*: енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II. – Львів : Місіонер, 2008. – С. 57.

³⁰⁸ Сичивиця О. Дві іпостасі комуністичної парадигми суспільного прогресу / Олег Сичивиця // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка «Сотий рік» : Міжнар. наук. конф. – К., 2001. – С. 135.

ініціативу у свої руки і закликали робітників повернутись до своєї роботи, що й було почуто. Так закінчився цей досить показовий і знаковий епізод втручання церкви у справу захисту своїх дітей від однієї з тоталітарних ідеологій, яка у своїй суті була скерована проти природних прав людської особистості.

Ще один важливий аспект ставлення церкви до боротьби класів у перспективі марксистського вчення є те, що в ідеології Маркса навіть не можна уявити про солідарність між робітниками і буржуазією, оскільки це антагоністичні класи. Тут на перше місце виходить класова боротьба. У християнстві, натомість, фундаментом побудови суспільних відносин є принцип любові до ближнього, який є глибоко гуманістичним та скерований не в бік конфронтації, а в напрямку гармонійної співдії різних класів суспільства для побудови наближеного до ідеалу суспільства, де панували б мир, любов та справедливість. Те, що церква ставить однаково до кожної людини як неповторної особистості, не дає права закидати їй байдужості до скривджених суспільних груп і що нібито вона підтримує тих, хто експлуатує. Такий закид може часто лунати з табору ідеологій, наближених до марксизму. Проте в цьому випадку такі закиди не є справедливими, оскільки, за словами папи Лева XIII, «церква працює безпосередньо для добра пролетаріату, творячи і підтримуючи, як тільки це можливо, для полегшення їхнього життя, інституції, чим так відзначилася, що викликала подив і прилюдні похвали навіть своїх ворогів... у серці перших християн братня любов була такою могутньою, що багатії часто позбувалися власного добра, щоб допомогти іншим, причому настільки ефективно, що «не було між ними ні одного, хто б потребував»³⁰⁹.

Зміни від впливу правильного виховання та навчання, яке базується на повазі гідності та прав людської особистості, мають місце не лише в далекому майбутньому, але і в ближчому часі. Як слушно зауважує Софрон (Мудрий), що «як засвідчують результати навчання та соціологічні опитування, в результаті запровадження викладання «Християнської етики»

³⁰⁹ Енцикліка папи Лева XIII «Нові речі» (Reum novarum) // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка «Сотий рік»: Міжнар. наук. конф. – К., 2001. – С. 531.

повною мірою виявився благотворний ефект цілісного виховного підходу до гармонійного розвитку дитини як єдності духу-душі-тіла... на практиці здобуто унікальний для нашої держави досвід співпраці «Сім'ї – Школи – Церкви – Держави»³¹⁰.

Що стосується благодійного впливу такого навчання на всю людину в усій її повноті, то в цьому сенсі давно вже загальновідомо про тісний зв'язок усіх складових частин людської особистості – починаючи від духа і закінчуючи тілом. Вже давно було простежено тісний зв'язок між тим, що людина думає, як вона сприймає реальність, як ставиться до ближнього, і тим, яке ж її психіко-фізичне здоров'я і яким є її життєвий шлях. Якщо цей взаємозв'язок спостерігали вже давно, то для того, аби дати наукове пояснення такому феномену, потрібний був деякий час, протягом якого наукові технології мали можливість піти далеко вперед для вивчення та привідкриття таємниці існування людської особистості в духовно-психологічній її повноті. У цій перспективі цікавими є результати досліджень Кендейс Перт. Це вона 1970 р. виявила в мозку рецептор знеболення, який назвала чуттєвими молекулами. У процесі подальших досліджень їй вдалось виявити молекулярну основу емоцій, яка представлена невеликими пептидами, які містяться в розумових рецепторах. Цікавим є те, що їхня дія не обмежена лише мозком, а поширюється на все тіло. Ці пептиди є немовби «партитура, що охоплює ноти, рази, ритм, дозволяючи всьому оркестрові – нашому тілові – грати як одне ціле»³¹¹.

Отже, те, що людина сприймає через органи чуття, те, що вона переживає у своїй екзистенції, – усе це переживає не лише психіка, але й ціле тіло. Якщо розглядати цей феномен у перспективі навчання, то можна сказати, що пам'ять, яку людина

³¹⁰ Звернення Преосвященного Владики Софрона (Мудрого), Голови Синодальної Комісії УГКЦ з богословської освіти, у справі захисту права дітей на християнське виховання в загальноосвітніх школах України // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2008. – С. 340.

³¹¹ Драйдер Г., Вос Дж. Революція в навчанні / Гордон Драйдер, Жаннетт Вос ; пер. з англ. М. Товкало. – Львів : Літопис, 2011. – С. 143.

використовує для сприйняття та засвоєння інформації, розміщується не лише в головному мозку, а в усьому тілі.

Щодо поділу на світський та духовний виміри, контраст між якими може постати при існуванні богословських факультетів у державних університетах, то важливо наголосити, що таке різке розрізнення в деякому сенсі є помилковим. Адже все має своє мету, і все служить для спільної справи, оскільки є інтегральною складовою частиною однієї картини. Проти такого протиставлення, з одного боку, так званого духовного життя, а з іншого – світського, застерігає Іван Павло II, коли пише у своєму апостольському посланні про те, що «кожне покликання, кожна ситуація, кожна конкретна форма діяльності – наприклад, фахова компетенція і солідарність на місці праці; любов, відданість, участь в вихованні дітей у сім'ї; політична та суспільна служба; охорона правди у культурі – все це є нагодою провидіння для «постійного практикування віри, і дії, й любові»³¹².

Церква, отже, належить одночасно до сфери і іманентної, і трансцендентної. Окрім того, вона є своєрідним вікном у світ трансцендентальних цінностей, вона також, як така, що не настільки сильно заангажована в земне буття, щоб піддаватись більшим чи меншим впливам останнього, має завжди трохи інакший погляд, ніж може панувати у здетермінованому суспільстві. Для прикладу, коли в суспільстві більш-менш все впорядковано, церква закликає людей, до ще більшої особистої та спільнотної досконалості, як також і до гуманітарно-милосердної допомоги країнам, де, чи то з ідеологічних, а чи природно-географічних причин, спостерігаються деякі негаразди в суспільному житті. У випадку, коли у країні панує розчарування корумпованістю влади, церква старається обнадіяти громадян, закликаючи до твердості духу та активної політичної позиції. Для прикладу, коли відбуваються вибори у країні, де багато політичних діячів скомпрометували себе зовсім не державницькою політикою, дбаючи найперше про збільшення власного добробуту, то навіть у цій нелегкій (і мате-

³¹² Покликання і місія мирян. *Christifideles laici*: Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Івана Павла II. – Львів: Місіонер, 2006. – С. 137–138.

ріально, і духовно-психологічно) ситуації, церква все одно закликала до активної участі у виборах. Характерним є те, що вона ніколи не агітує за ту чи іншу партію, але лише дає ці вічні критерії, за допомогою яких виборець може зорієнтуватись у здійсненні суспільно та аксіологічно правильного вибору.

У цьому контексті наведемо слова із звернення Синоду Києво-Галицької митрополії з нагоди вибору президента України, де мовиться, що «Церква не є політичною організацією, і вона не сміє втручатись у виборчі перегони, однак, як добра мати, повинна обстоювати свою позицію і говорити там, де відчуває, що її дітям – виборцям – чинять кривду»³¹³. У цьому зверненні не лише наведено загальні зауваги, але й докладно висвітлено окремі технології, які використовують для фальсифікації виборів, з метою застерегти вірних. Серед таких технологій згадано факти однобічного подання інформації засобами масової інформації, використання адмінресурсу, яке полягає у створенні певного тиску керівниками на підприємствах та в різних державних установах, що підриває довіру до інституту влади як такого. Застерегається також від такого явища, як купування голосів, яке свідчить про повне нерозуміння суті демократичного процесу та серйозну проблему в моральній сфері і того, хто дає гроші, і того, хто їх бере. Останнім, мабуть, найбільш бруталним способом досягнення перемоги на виборах є фальсифікація результатів, власне тому церква в особливий спосіб зверталась до тих людей, які зайняті в підрахуванні голосів, щоб «вони виконували своє завдання в бездоганний спосіб, даючи можливість громадянам відчутти, що їхній голос був справді вирішальним у результатах виборів»³¹⁴.

Церква завжди стоїть на боці справедливості та правди, захищаючи права, які властиві кожній людській особистості. У

³¹³ Звернення Синоду єпископів Києво-Галицької митрополії Української Греко-Католицької Церкви до вірних і всіх людей доброї волі з нагоди підготовки до виборів Президента України // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Катол. Ун-ту, 2008. – С. 316.

³¹⁴ Там само. – С. 316.

перспективі виборів, вона «має право оцінювати певні політичні гасла, пропозиції та вже прийняті рішення з погляду тих наслідків, які вони можуть мати на моральний і духовний стан народу... Церква передусім дбає про дотримання певних моральних правил та неущодження етичних цінностей і в діях кандидатів, що обираються, і стосовно самої процедури передвиборчої кампанії»³¹⁵.

Людина є досить складною багатоскладовою та багатовекторною істотою. Будучи дотичною до світу природно-фізичного, соціолого-психологічного та духовно-трансцендентного, вона, відповідно, може діяти в цих вимірах буття, виконуючи при цьому свої завдання, дбаючи про задоволення потреб у кожному з цих вимірів буття. У цьому контексті варто вказати на схему ієрархії потреб, яку свого часу запропонував А. Маслоу³¹⁶. Він розглядав людину як істоту, яка завжди чогось бажає, але мало коли досягає завершеного задоволення всіх своїх потреб, оскільки у разі задоволення однієї потреби відразу виникає інакша, яка часто при незадоволенні першої потреби, перебувала в тіні, а то й взагалі не усвідомлювалась. Маслоу розглядає потреби як вроджені, які мають чітку ієрархію: базові потреби розміщуються внизу ієрархічної піраміди, і, як правило, лише за умови їх задоволення людина починає усвідомлювати потреби, які стоять вище у цій ієрархічній піраміді.

Отже, ієрархія потреб виглядає так: 1) фізіологічні потреби, які виявляються голодом, спрагою та ін.; 2) потреби безпеки та захисту, які охоплюють потреби організації та стабільності, у передбачуваності подій та в захисті від деструктивних сил, які виявляються в хаосі, хворобах, страхах; 3) потреби належності та любові, де люди прагнуть встановлювати відносини з іншими, чи то в межах власної сім'ї, чи навіть просто в

³¹⁵ Громадська Рада Україно-Американського Бюро Прав Людини. Записка: Релігійне питання в Україні. Принципи взаємовідносин між Державою та Церквою // Права людини в Україні: інформ.-аналіт. бюл. Укр.-Американ. Бюро захисту прав людини. – К.; Х., 1996. – Вип. 15. – С. 57.

³¹⁶ Хьел Л. Теории личности / Л. Хьел, Д. Зиглер. – СПб.: Питер, 2010. – С. 487–496.

межах групи. Причому існує два види любові дорослих: а) Д-любов, яка основана на дефіцитарній потребі – любові, яка базується на бажанні «отримати те, чого нам не вистачає, наприклад, самоповаги, сексу чи товариства когось, з ким ми не почувуємося самотніми»; б) Б-любов, в основі якої лежить усвідомлення цінності іншої людської особистості, відповідно, без бажання змінити чи використати її, це приймання буття іншої людини такою, як вона є; 4) потреба самоповаги, яка охоплює компетентність, впевненість, незалежність, а також престиж, статус, репутацію і визнання; 5) потреби самоактуалізації, або бажання стати тим, ким конкретна особистість може стати³¹⁷.

Як ми вже зауважували, кожен із цих п'яти шарів потреб базується на фундаменті задоволення попередніх. Однак життя завжди вносить свої корективи в будь-яку теорію, тож і ця не є винятком. наведена ієрархія потреб, з одного боку, показує загальні тенденції в мотивації людини, а з іншого – існують цілі пласти людської особистості, які не потрапили до цієї ієрархічної піраміди. Тому щодо цієї класифікації можна додати принаймні ще два штрихи. По-перше, попри частотне визнання наведеної кваліфікації, у житті людства трапляються ситуації, коли людина чинить далеко не так, як мала би, якщо усе відбувалось би так, як це описано, а саме – лише за умови задоволення нижчої в ієрархії потреби особистість переходила б до задоволення вищої. Проте частими є випадки, коли люди задовольняють вищі потреби, маючи не задоволені нижчі. Наприклад, політичні в'язні задля вищих цілей готові голодувати, терпіти дискомфорт тюремного побуту і навіть віддати своє життя. По-друге, у класифікації мало представлені аксіологічно-трансцендентні та екзистенційно-філософські потреби людської особистості. До перших можна зарахувати вічну трансцендентну скерованість глибини людського буття не лише в напрямку від себе до вдосконалення своєї особистості, а також і в напрямку до принципу чогось Вищого і Досконалішого у самій структурі буття. Прикладом другого напрямку існування по-

³¹⁷ Хьел Л. Теории личности / Л. Хьел, Д. Зиглер. – СПб. : Питер, 2010. – С. 492.

треб можна назвати шукання глибокого сенсу у факті і особистісного буття, і буття всього, що є за межами сприймаючого суб'єкта. Так, воля до сенсу є настільки сильною і фундаментальною потребою людської особистості, що Франкл взяв її за основу своєї логотерапії. СENS по своїй суті є трансцендентною категорією. Як зазначив Франкл, «сENS не повинен збігатися з буттям; сENS повинен бути попереду буття... сENS задає темп для буття. Буття є неповноцінним та нестійким, якщо не несе в собі стремління до чогось, що є за його межами»³¹⁸.

Попри частково недосконалість класифікації потреб Маслоу, все ж таки маємо визнати, що, власне, він зацентрував сам факт усвідомлення наступних потреб у разі задоволення наявних, та й сам наголос на важливості розрізнення цих психофізіологічних рівнів людської особистості ще раз загострює нашу увагу на неповторності та багатстві кожної людської особистості. Бачачи із цієї класифікації, наскільки важливим для людини є стан миру і безпеки, стає зрозуміло, чому церква так стурбована проблемою війни та миру в суспільстві. У 1963 р. папа Іван XXIII видав енцикліку «Мир на землі» (*Pacem in Terris*), яка була присвячена здебільшого політичним взаєминам між людьми і в межах однієї держави, і на міждержавному рівні. Сама енцикліка починається з ідеї того, що завдяки науковому прогресу та різним технічним винаходам зі щораз більшою ясністю стає зрозумілим великий і подиву гідний порядок, який існує і в силах природи, так і в усіх живих істотах. Отже, гармонія та порядок панує у сотвореному Богом світі, проте у просторі екзистенції людини й суспільства часто такої гармонії не спостерігається.

Стоячи на позиції визнання гідності та прав людської особистості, автор енцикліки також порушує питання справедливого відношення на рівні міждержавному, де відносини мають базуватись на правді, де повинна обов'язково визнаватись рівна гідність кожної людини, що у своїй суті веде до заперечення та неприйняття расизму в будь-якій формі. У разі виникнення непорозумінь на міждержавному рівні вони повинні ви-

³¹⁸ Франкл В. Воля к смыслу: пер. с англ. / В. Франкл. – М.: Апрель-Пресс, ЭКСМО-Пресс, 2000. – С. 21.

рішуватись мирним шляхом, без застосування сили чи обману з будь-якої із сторін конфлікту. На основі цієї енцикліки М. Чировський виділив декілька головних питань, вирішувати які потрібно по справедливості. Першим таким питанням є питання національних меншин та їхнього існування разом з більшістю основного населення. У цьому сенсі ставлення керівництва держави має бути таким, щоб у жодному разі не заперечувати їхньої ідентичності, а навпаки – усіма силами старатись їх оберігати та допомагати в розвитку їх ідентичності, культурним цінностям, талантам, зрештою духовності, оскільки таке ставлення лише додаватиме вартості цілій державі як такій, яка буде збагачена ще одним неповторним, культурно-філософським етносом, який, за відповідного ставлення, обов'язково приведе до більше користі, ніж коли б стосовно нього провадилася ворожа політика невизнання й асиміляції. Як справедливо зауважує папа Іван XXIII, «якщо всі порівну наділені природною гідністю, то одні люди не можуть бути від природи вищими з інших людей... звідси випливає, що і спільноти громадян – якщо вбачати їхню гідність такою, що походить від природи, – нічим між собою не різняться: кожна держава має подобу якогось тіла, в якому членами є люди»³¹⁹. Відсутність дискримінації є важливим фактором для мирного розвитку суспільства. А. Генік наводить основні принципи побудови такого діалогу, які виділив Іван Павлом II. Це «пошук того, що істинне добре і справедливе для кожної людини, групи, суспільства; відкритість, готовність до сприйняття позиції іншої сторони; пошук того, що є спільним для всіх народів землі; визнання взаємозалежності на економічному, господарському, політичному та культурному рівнях; пошук блага за посередництвом мирних середників»³²⁰.

³¹⁹ Мир на землі: енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. – Львів : Свічадо, 2008. – С. 27.

³²⁰ Генік Н. А. Проблемы мира в социальной доктрине Католической Церкви / Н. А. Генік // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф. (12–13 мая 2011 г.). – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 139–140.

Про неприпустимість утисків стосовно національних меншин пише також і Ш. Журне. Він ставить риторичне запитання про допустимість вимагання уніфікації мови й асиміляції меншин, або, в разі відмови, застосування до них депортації. Як відповідь він цитує Різдваєне послання папи 1941 р., де папа стає на захист національних меншин, тому що «у світі нового устрою, заснованого на моральних принципах, не місце для відкритого чи таємного утиску культурних або мовних особливостей національних меншин, шляхом примусу чи обмеження економічних можливостей, обмеження народжуваності... що більш добросовісно державна влада поважає права меншин, то впевненіше й ефектніше вона може вимагати від них лояльного виконання громадянських обов'язків у співтоваристві з іншими громадянами»³²¹.

Що стосується депортації, то вона також є недопустимою, оскільки це зняття деморалізації, духовного і фізичного розпаду. Так, якщо уважно придивитись до цього явища, то стає зрозуміло, що це «один із безшумних способів примусити зникнути певну кількість людських життів за допомогою холоду, голоду, виснаження та хвороб»³²². Справді, завоювавши якусь територію, загарбники видають указ про повне переселення автохтонного населення, при цьому населенню дається на збори декілька годин та дозволяється взяти стільки свого майна, скільки зможуть вивести. Зрозуміло, що ні житло, ні землю вони із собою взяти не зможуть. Далі фізично сильніших вивозять до країни завойовника на примусові, фактично рабські роботи. Фізично слабших – літніх людей, жінок та дітей перевозять (переважно залізничним транспортом) у нові райони проживання, де залишають на поталу голоду і холоду, а там слабші, не витримавши таких умов, помирають, а ті, хто залишається, повинні докладати максимум зусиль, щоб вижити. Та навіть якщо вони й виживали, неминучою і невинною була кривда від такого нелюдського поводження. Отож, в основі депортації лежить зневага і потоптання найбільш екзистенційно важливих для людини її прав.

³²¹ Журне Ш. Християнские требования в политике / Журне Шарль. – К. : Дух і Літера, 1998. – С. 224–225.

³²² Там само. – С. 228.

Наступним положенням, яке зафіксоване в енцикліці «Мир на землі», полягає в тому, що всі народи повинні жити як одна велика родина, допомагаючи один одному, тому що добро одного народу тісно пов'язане з добром цілого людства. Що стосується праці, то в цьому випадку потрібно тримати рівновагу між землею, виробничими ресурсами, капіталом та людською працею, для того щоб уникнути безробіття, яке, своєю чергою, може потягнути до загострення міждержавних стосунків. Розв'язання потребує проблема політичних втікачів, які мусили вдатися до такого вчинку з уваги на скрутне становище проживання в державах переважно тоталітарної ідеології, де спостерігалось значне порушення природних прав людини, де відбувалось спотворення людської спільноти та не визнавали свободи людини.

Питання нагромадження зброї, своєрідної «гонки» озброєнь є також важливою проблемою. З одного боку, таке постійне нагромадження збройного потенціалу завжди призводить до навантаження на економіку країни. І якщо в економічно розвинених країнах цей чинник не буде настільки критичним, як у країнах, менш успішних в економічній сфері, де весь тягар такої «гонки» озброєнь відчуває на собі переважно збідніла більшість населення країни. З іншого боку, з нагромадженням зброї, особливо сучасної – зброї масового знищення, людська цивілізація дедалі ближче підходить до прізви самознищення, яка ще більше наближається з отриманням такої зброї невеликими країнами, а тим паче, якщо в них панує тоталітарний режим. Папа влучно вказує, що причини такого стану речей лежать далеко в глибині людської душі, там, де формується наставлення людини до буття. Адже «ні гонка озброєння не може бути припинена, ні озброєння не можуть бути скороченні чи скрізь ліквідовані, якщо це роззброєння не буде повним і ґрунтовним і не торкатиме умів, тобто якщо усі не докладуть щирих, одностайних зусиль, щоб прогнати з душі страх і тривожне очікування війни. А це вимагає, щоб на зміну нинішньому верховному закону підтримання миру прийшов цілком інший, який постановляв би, що справжній міц-

ний мир між народами може полягти лише у взаємній довірі, а не рівновазі озброєнь»³²³.

Церква стоїть на позиції збереження миру, тому що війна є великим лихом, яке завжди залишає за собою полосу нещастя та полуманих доль. Окрім того, теперішній стан розвитку зброї також вимагає ще серйознішого ставлення до продукування зброї та її продажу. Така в деякому сенсі критична ситуація сьогодення спонукає церкву закликати до альтернативних щодо війни способів розв'язання конфліктів. У цьому сенсі одним з важливих таких засобів можуть бути міжнародні санкції стосовно тих країн, які становлять загрозу миру. Санкції мають на меті прокладати шлях, який повинен би був привести до мирного розв'язання проблеми озброєння. У такому важливому питанні позиція церкви є дуже виваженою та вирізняється глибоким гуманізмом. З одного боку, зрозумілою є небезпека безконтрольного нагромадження зброї у країнах з недемократичними та тоталітарними системами. З іншого – цілком слушною є ідея, що, застосовуючи санкції, завжди потрібно остерігатись, щоб вони не стали непосильним тягарем для більшості збіднілого населення цих країн, стосовно яких їх і застосовують. У цій перспективі дуже доречними є слова про те, що «компетентні органи міжнародної спільноти повинні чітко визначити мету таких санкцій, а також періодично й об'єктивно оцінювати вжиті заходи, їхню ефективність та вплив на мирне населення... санкції ніколи не повинні бути знаряддям покарання всього народу: несправедливо, коли через такі санкції страждають цілі народи»³²⁴.

Зауважимо і щодо того, що хоч ставлення до війни в церкві є негативним, проте із цього не можна робити висновок стосовно повного заперечення нею значення зброї і національної армії. Справді, нині кількість зброї в тій чи іншій країні уже не може бути гарантом існування миру, як це багатьом людям

³²³ Мир на землі: енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. – Львів : Свічадо, 2008. – С. 33.

³²⁴ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 310.

видається аксіологічно правильним. «Гонка» озброєння не веде до миру, а часто і навпаки – сіючи страх та суперництво, які хіба викликають ще більше недовіри, неприязні і, зрештою, призводять до ворожості, які, зрозуміло, не можуть сприяти встановленню миру. У такій непростій ситуації завжди є велика ймовірність виникнення так званих гарячих точок, або місць виникнення воєнних конфліктів. Тому стає зрозумілим бажання кожної держави мати свої збройні сили. Проте вони повинні завжди бути лише для зупинення агресії із зовні. У такому випадку право застосування сили пов'язане з обов'язком захищати своїх рідних. Моральні закони мають діяти і в середовищі армії. Незважаючи на великий наголос на дисциплінарності та виконанні приказів, все ж таки моральні принципи мають вищий пріоритет, ніж злочинні накази, саме тому «кожний, хто служить у збройних силах, морально зобов'язаний не виконувати злочинні накази, що порушують право народів і його загальні принципи»³²⁵. Хартія Організації Об'єднаних Націй, яка була утворена після Другої світової війни, обстоює принцип мирного врегулювання різноманітних конфліктів. Лише у крайніх випадках доходить до застосування сили, а саме – для захисту чи здійснення заходів, до яких вдається Рада безпеки ООН для зміцнення миру.

Підсумовуючи, зазначимо, що церква в державотворчому процесі має особливий статус. З одного боку, вона є інституцією, яка вкорінена в трансцендентно-аксіологічному вимірі. З іншого боку, вона, як і все іманентне буття, перебуває посеред калейдоскопічно змінних подій, які змінюють одні політико-економічні та суспільно-культурні сутності на інші. Внаслідок такого стану речей функціональні компоненти церкви в державотворчому процесі одночасно мають і змінну, і незмінну частини. Незмінна частина стосується тих важливих, фундаментальних істин, які мають стосунок і до людської екзистенції, і до буття загалом. Це і визнання та захист природних прав людської особистості, серед яких особливо важливим є право на життя, гідне існування та

³²⁵ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 307.

право на безпеку. Змінна частина функціональних компонентів церкви залежить від метаморфічності та постійного руху буття і є конкретною в деякій точці просторово-часових та культурно-філософських координат. У різній формі, у різний час позиція церкви, яка стосується людського життя, його плекання, зрощення, надавання йому всього необхідного для існування, з особливим акцентом на пошануванні його гідності та забезпеченні усіх його прав, особливо права на освіту, лишається незмінною. Власне така позиція церкви та її діяльність є одним з найкращих чинників для забезпечення умов гідного існування людини, у вимірі і особистісному, і загальносуспільному. Також варто відзначити факт тісної її співпраці в державотворчому процесі з іншими інституціями. Такий факт співпраці виходить із глибокого усвідомлення церквою аксіологічної вартості цих інституцій, які так само, як і церква, покликані здійснювати свою гуманістичну та суспільно-будівну місію. Така місія в кінцевому результаті мала би привести до суспільного ідеалу, який інтуїтивно відчуває кожна людська особистість і який постійно змушує нас трансцендентувати, виходити із себе у спробі його досягнути.

3.4. Внутрішня і зовнішня взаємодія у державно-церковних відносинах як основа соціокультурного становлення суспільства

Коли йдеться про зв'язки між церквою і державою, переважно мають на увазі їхні взаємовідносини на політичному рівні. Звичайно, цей рівень щодо функціонування держави дуже важливий, тому що по своїй суті держава завжди пов'язана з політичним життям. Церква, натомість, окрім виміру політичного, має місцем свого екзистенційного перебування вимір зовсім інакший, і, власне, політичний вимір є одним з важливих, проте не найважливіших напрямів її діяльності. Зустрічаючись з державою на території політичних відносин, церква старається будувати їх на принципах того виміру, який є її домішкою – виміру трансцендентно-аксіологічного. Політичний вимір вза-

емовідносин між церквою і державою, оскільки повсякчас повертає до себе увагу засобів масової інформації, в деякому сенсі закриває від загального огляду інші виміри, де також відбувається діалог між цими двома важливими для існування людської спільнотами інституціями.

Одним з таких вимірів можна назвати вимір аскетичного життя. На перший погляд, цей вимір є одним з найвіддаленіших щодо взаємовідносин та взаємозв'язків з державою. Поширеною є думка, що аскетизм і так зване духовне життя є прерогативою спеціально вишколених для того особистостей, тому для пересічної людини, навіть більше того – для вірянина, аскетизм і духовне життя не мають вагомого екзистенційного значення. Це обов'язок тих людей, які спеціально себе йому присвятили, вони наче професійні спортсмени, які віддають усі сили для досягнення невидимих висот свого внутрішнього духовного світу. У деякому сенсі така опінія частотно правдива, але якщо дивитись на це питання із ширшої перспективи в рамках християнського релігійного світогляду, де аксіомою вважається те, що світ був сотворений люблячим Богом, що в загальній перспективі сотворення має якийсь великий та подиву гідний план, у якому кожна людина не є якимось простим коліщатком у великому незрозумілому механізмі, а є повною величчю та екзистенційної гідності істотою, яка в деякому сенсі є співтворцем цієї, ідучої далеко за горизонт людського розуміння реальності. Погляд із такої широкої перспективи на людину та її особисту, персоналістичну місію у світі буття приводить до розуміння величчя та всезагальності в сенсі тісного зв'язку людини, яка старається, використовуючи аскетичку, ставати кращою, з іншими людьми, благотворного впливу на їхнє життя, і, якщо дивитися ще глибше, то також впливу не лише на вимір людський, а на загальноекзистенційний рівень буття.

Дослідження самого поняття «аскеза» привідчить нас до глибшого розуміння феномену, який стоїть за цим поняттям. До прикладу, Т. Шпідлік, досліджуючи етимологію цього поняття, доходить висновку про потрійне його значення в історії людської думки. Так, у давнину під цим словом часто

розуміли вправління, вдосконалення тіла в сенсі фізичному – мається на увазі фізичні вправи атлетів чи воїнів. Наступне значення було вже з іншої сфери, його вже трактували як вправління волі та розуму в моральному сенсі. І на кінець, останнє значення цього терміна вживалось у вимірі релігійному – практикування культу та побожного життя³²⁶.

Як видно, значний пласт смислового навантаження цього терміна в наш час втратив своє значення у світогляді пересічної людини. Проте одне з питань, які виринають перед християнськими богословами, або навіть звичайними християнами-практиками, змушує раз по раз повертатись до усїєї глибини розуміння цього поняття. Ідеться про значення та місце спорту і фізичної культури в житті християнина. Про значення спорту та здорового способу життя в суто світському сенсі питання не постає, оскільки воно давно уже вирішено позитивно. Питання з усїєю глибиною постає перед молодими християнами та їхніми наставниками. У пересічному розумінні утвердилась думка про суто трансцендентну спрямованість церкви та часткове ігнорування останньою більшої частини пластів земного виміру людського існування. Така думка склалась, з одного боку, через одностороннє розуміння трансцендентності церковної інституції, а з іншого – не завжди активну позицію представників церкви у пропагуванні спортивного способу життя. Що стосується першої причини, то важливо зрозуміти, що той факт, що церква значною мірою закоріненена у трансцендентно-аксіологічний вимір, не обов'язково призводить до ігнорування нею виміру фізичного, який також має свою цінність у системі християнського світогляду. Що стосується не завжди активної позиції церковних представників щодо спортивного життя, то це пояснюється трохи іншим вектором прикладання зусиль, а саме – вектором, який скерований в бік духовного вдосконалення, і всі інші справи розглядаються завжди на тлі цього основного напрямку. По своїй суті цей напрямок глибоко гуманний, у ньому

³²⁶ Шпідлік Т. Духовність християнського Сходу / Т. Шпідлік; пер. з італ. Мар'яни Прокопович. – Львів : Вид-во ЛБА, 1999. – С. 148.

людська особистість є наділена безмежною цінністю, внаслідок чого стає в центрі діяльності церкви. Як влучно зауважує папа Іван Павло II, «людина в душі правди свого особистого існування і буття, «громадського» водночас же і «суспільного» – в обсягу власної родини, в обсягу стільки різних спільнот, середовищ, в обсягу свого народу чи люду (чи, може, щойно племені та роду), в обсягу цілого Людства, людина – це ота перша дорога, якою повинна крокувати Церква, виконуючи свою місію»³²⁷.

Отож церква завжди стоїть на позиції сприяння всьому, що допомагає людській особистості виконувати свою екзистенційну місію. У вирішенні питання співвідношення «християнин – спорт» є потреба звернутись до повного спектра значень поняття аскези. Ми вже зауважували, що це не лише суто релігійний феномен, воно має навантаження і у світі фізичного виміру – удосконалення тілесних умінь, і в перспективі психологічно-моральної досконалості. Таке широке її розуміння допомагає нам побачити значення спорту і спортивних змагань і в індивідуальному вимірі, і у вимірі загальносуспільному. У цьому контексті доречними можуть бути слова папи Івана Павла II (із промови під час урочистої Божественної Літургії, яку він очолював 29 жовтня 2000 р. на Олімпійському стадіоні в Римі, з нагоди святкування двотисячного року): «Спорт набуває сьогодні великого значення, бо може сприяти утвердженню в молоді таких важливих цінностей, як чесність, витривалість, дружба, взаємна підтримка, солідарність... спорт поширився у найвіддаленіші куточки світу, здолавши відмінності культур і націй, спорт насправді може зробити вагомий внесок у досягнення мирного порозуміння між народами, сприяти утвердженню у світі нової цивілізації, побудованої на любові»³²⁸.

Папа наголошує на загальноморальному вимірі дії спорту і частково на політичному. Обидва ці виміри безпосередньо впли-

³²⁷ Папа Іван Павло II. Відкупитель людини. *Redemptor hominis*: енцикліка / Папа Іван Павло II. – Львів : Місіонер, 2008. – С. 30–31.

³²⁸ Папа Іван Павло II. Іспит сумління для спорту / Папа Іван Павло II // Церква і спорт на шляху до співпраці. – Львів : Галицька видавнича спілка, 2003. – С. 10.

вають на існування людської особистості, або допомагаючи їй здійснювати свою екзистенційну місію, або перешкоджаючи їй. Тому вони завжди в полі зору церкви. Водночас треба згадати і суто психофізіологічний вимір спорту, який у деякому сенсі став заміном колись наявного природного середовища, де в людини протягом сторіч сформувалися свої патерни відповіді на стресові ситуації, які виникали внаслідок небезпеки з боку зовнішнього середовища. Ми не завжди до кінця усвідомлюємо той факт, що людський організм є пристосований віками еволюції до зовсім іншого способу життя. Розвиток цивілізації, особливо в останні часи, настільки стрімкий, що організм просто не встигає змінюватись разом із блискавичною зміною середовища свого існування.

Із такого стану речей можна побачити багато наслідків у сучасному суспільстві – починаючи від соціальних та закінчуючи психофізіологічними. Для прикладу, роль чоловіка завжди полягала в захисті своєї родини перед численними зовнішніми ворогами та у здобутті білкового харчування тваринного походження, яке він здійснював завдяки полюванню. Весь його організм століттями виконував цю свою основну роботу. На сучасному етапі розвитку цивілізації чоловік «втратив свою основну роботу» і тепер повинен виконувати роботу, до якої його організм та психіка повинні ще довго пристосовуватись, а то й перебудовуватись, до прикладу, для цілоденної праці за монітором комп'ютера. Щобільше, цивілізаційні віяння часу приводять до втрати ідентичності ролей у сім'ї. У наш час подекуди простежується тенденція до зменшення робочих місць традиційно чоловічих професій і збільшення місць праці для жінок. Такий стан речей і більша залученість жінок до суспільного життя стають причинами того, що дедалі частіше жінка стає головним добувачем засобів існування, а чоловік вимушений виконувати жіночу роль – виховувати дітей, займатись домашнім господарством. Такий стан речей, з суто психологічного боку, чоловічій сутності не властивий, і часто призводить до розірвання шлюбу, оскільки чоловік почуває себе нереалізованим та відкинутим на маргінес суспільного життя. Ще одним аспектом деякого відставання розвитку людського організму

від темпів поступу людської цивілізації є вплив постійного стресу на організм. Колись давно організм людини був пристосований до швидкої реакції стосовно зовнішньої небезпеки. Нещодавні відкриття Ш. Тейлора³²⁹ щодо реакції людини на стрес засвідчили, що людина реагує на нього по-різному залежно від статі. У чоловіків стрес спричиняє стан, який близький до або повної фізичної готовності боротися, або для втечі. Натомість у жінок стресові ситуації викликають готовність до піклування та зближення задля дружніх відносин. Такий стан речей можна пояснити пристосованістю людського виду до виживання, де, в разі виникнення небезпеки, чоловіки організовувались до боротьби із зовнішнім ворогом, натомість жінки скеровували усі свої сили для гарантування безпеки дітей. У наш час таких загроз життю, що полягали б, з одного боку, у перманентній боротьбі з іншими племенами, а з іншого – в постійній зустрічі із дикою природою, уже немає. Проте реакції організму залишилися старі. Для стресових ситуацій у таких умовах організм виробив свої механізми пристосування, які допомогли йому вижити у таких умовах. Ті ж самі механізми, завдяки яким людина виживала колись, сьогодні починають діяти проти неї. Вперше на це звернув увагу Г. Сельє. Згідно з його спостереженнями, різноманітні стресові ситуації викликають одну й ту саму реакцію, яка полягає у різноманітних змінах фізіологічних параметрів. Проте усі стресові стани потребують адаптації, тобто організм людини має якнайшвидше повернути свою цілісність. Реакцію на стрес Г. Сельє назвав загальним адаптаційним синдромом (ЗАС), який складається із трьох стадій: тривоги, спротиву, виснаження³³⁰.

На стадії тривоги відбуваються короточасні спалахи фізичного збудження, які готують тіло для енергійної діяльності. Якщо дія стресу продовжується, то організм переходить до другої стадії поміркованого збудження, де організм намагається чинити спротив дії стресового чинника, під час якого він, залучаючи усі свої сили, може витримувати чималі наванта-

³²⁹ Герриг Р. Психология и жизнь / Р. Герриг, Ф. Зимбарло. – СПб. : Питер, 2004. – С. 634.

³³⁰ Там само. – С. 636.

ження. Втім, такий стан не може тривати довго – ресурси організму обмежені, і рано чи пізно, опісля цієї стадії настає виснаження, що дуже небезпечно для організму. Річ у тому, що у стресовій ситуації гіпофіз виділяє два гормони для адекватної відповіді на стрес: тиреотропний гормон, що стимулює щитовидну залозу, яка у свою чергу активізує приплив енергії до внутрішніх органів, та адренкортикотропний гормон (АКТГ), що є так званим гормоном стресу і стимулює зовнішню частину наднирників, кору наднирників, що відповідно веде до виділення гормонів, які відповідають за обмінні процеси в організмі та виділення цукру із печінки у кров. Стан організму, до якого він переходить внаслідок впливу цього гормону, є ідеальним для відсічі короткочасному стресогенному агенту, проте коли дія стресового чинника суттєво розтягується у часі, то АКТГ внаслідок тривалої дії починає ослаблювати клітини, які відповідають за виявлення та знищення ракових новоутворів. Іншими словами, довготривалий стресовий стан руйнує сили імунної системи, роблячи тим самим організм більш незахищеним до різних хвороб. Цей механізм розвитку стресової ситуації та руйнування здоров'я спричиняє феномен, який полягає у психосоматичних розладах, які довгий час було важко пояснити, оскільки раніше ніхто не зважав на негативний чинник стресу, і те що його вплив може спричиняти хвороби і навіть смерть³³¹.

Як бачимо, стрес може бути небезпечним при неможливості його позбутись природними способами, адже реакції на стрес – боротись або втікати для чоловіків чи збільшення почуття опіки у жінок, не можуть вирішити стресової ситуації, адже, зазвичай, ні з ким не потрібно боротись і нікому не потрібно допомагати, щоб стресова ситуація минулася. Тут бракує інших механізмів, яких еволюція людини поки не виробила. І тому у наш час, враховуючи певну беззахисність перед впливами стресових ситуацій, центр боротьби із ними потрібно переносити в інтелектуально-духовний вимір. Просто потрібно розуміти, чому організм так реагує на стресову ситуацію, і, усвідомлюючи неадекватність такої

³³¹ Герриг Р. Психология и жизнь / Р. Герриг, Ф. Зимбарло. – СПб.: Питер, 2004. – С. 634–636.

реакції, намагатись різними засобами виправити ситуацію. Одним із таких засобів і є певне філософсько-духовне ставлення до реальності з розумінням, коли все, що відбувається у нашому житті, перебуває у рамках якогось вищого плану існування буття, де нам відведено хай і не зовсім велику у масштабах Всесвіту, проте дуже важливу у сенсі екзистенційності роль. При такому ставленні до реальності, стресостійкість людини, як правило, суттєво зростає. Ще одним практичним методом є ведення здорового способу життя, зокрема заняття спортом як один із основних його компонентів. Власне, спорт і є тим містком, що певною мірою підтримує функціональність організму, яка формувалась століттями, а у наш час, внаслідок розвитку науково-технічного прогресу, дедалі менше задіяна. І це помітно при глибокому огляді теперішньої реальності. До прикладу, якщо ще років двадцять тому спортивні майданчики були заповнені підлітками, що активно відпочивали, переважно грали у футбол, волейбол тощо, то у наш час вони спорожніли – увага молоді тепер прикута до використання досягнень інформаційних технологій – більшість свого вільного часу вона проводить за моніторами ноутбуків, планшетів, смартфонів. Під впливом цього змінюється і їх ментальність, і здоров'я, оскільки тривале перебування під електромагнітними випромінюваннями моніторів зонайменше не додає здоров'я, ба більше, може суттєво шкодити здоров'ю. У такому контексті стає зрозумілим значення спортивної культури у житті молоді, навіть з огляду на їхнє психофізіологічне здоров'я, що у подальшому дуже впливатиме на здоров'я та життєдайність нації загалом. Зацікавленість церкви у спортивному житті зумовлена не лише оглядом фізичного стану організму людської особистості, але й потребою виховання морально-вольових якостей, особливо у молодого покоління. У цій перспективі можуть бути досить доречними слова Пія XII про те, «що більше у нас буде спортивних майданчиків, то менше матимемо лікарень та в'язниць»³³². Справді, підлітки як прошарок суспільства, що, з одного боку, вже виріс із дитячого віку, а з іншого – ще не досягнув дорослого, уже має багато можливостей реалізації

³³² Гудзяк Б. Вступне слово / Б. Гудзяк // Церква і спорт на шляху до співпраці. – Львів : Галицька видавнича спілка, 2003. – С. 6.

себе у світі дорослому, проте не має ще достатнього досвіду для правильного напрямку своїх дій. Внаслідок такого постійного пошуку себе у світі виникають чимало молодіжних феноменів у суспільному вимірі. Одним із них є підліткова субкультура, яка стала об'єктом численних досліджень. Загалом дослідники розділились на два табори у розумінні суті цього феномену. З одного боку, під ним розуміють таку субкультуру, яка виразно підкреслює єдність певних груп однолітків, разом з їх системою цінностей на противагу цінностям дорослих. Тут в очевидній чи в завуальованій формі присутній елемент протесту, який властивий цій віковій групі. Всередині такої субкультури, як правило, використовують свою власну мову, формують свою моду та систему цінностей, що відрізняється від системи цінностей дорослих. Внаслідок такого стану речей, підлітки живуть у замкнутому, витвореному ними ж самими світі, який має власні закони, що побудовані на своїх цінностях. Якесь доцільність такої підліткової субкультури все ж є, проте не варто перебільшувати протестні настрої молодого покоління щодо цінностей дорослих. Власне, протилежною до розглянутої вище оцінки підліткової субкультури є позиція, яка ґрунтується на переконанні, що є міфом те, коли цінності субкультури підлітків протистоять цінностям дорослого населення. Ф. Райс та К. Долджин наводять результати досліджень цього питання, які свідчать про те, що протестні настрої підлітків перебільшені, і вони переважно стосуються другорядних речей, де «конфлікти між поколіннями, як правило, виникали через буденні побутові питання: шум, акуратність, пунктуальність та життя під одним дахом, а не через фундаментальні поняття, такі як чесність, напористість, витривалість та турбота про близьких»³³³. Підлітки у своїй субкультурі не є зорієнтованими або лише на ровесників, або лише на дорослих. Визнаючи авторитет цінностей свого середовища, вони водночас у важливих життєвих питаннях все ж таки питають поради швидше у дорослих, ніж в однолітків. Разом із тим цінності тієї чи іншої субкультури важко контролювати у тому сенсі, що вони у своїй суті не завжди можуть бути морально позитивними.

³³³ Райс Ф. Психология подросткового и юношеского возраста / Ф. Райс, К. Долджин. – СПб. : Питер, 2010. – С. 550.

У цьому контексті стає зрозумілою роль спорту у формуванні певної альтернативи не завжди моральних типів субкультур. Взагалі, участь учнів у оздоровчих позаурочних заходах дає досить позитивний ефект, який проявляється у розвитку почуття впевненості у собі та підвищенні самооцінки. Також щільний графік спонукає підлітка вчитися планувати свій час. Що стосується власне спортивних занять, а тим паче у командних видах спорту, то у підлітка розвивається почуття колективізму в досягненні спільної мети. Проте існує також певна взаємозалежність між заняттями спортом та деякими негативними моментами. Зокрема, Ф. Райс та К. Долджин наводять для прикладу результати досліджень деяких учених³³⁴, які свідчать, що займання у спортивній секції не завжди сприяє навчанню, крім того, спортсмени частіше хворіють на ожиріння і частіше стають залежними від алкоголю та азартних ігор й ведуть неупорядковане статеве життя. Автори, з огляду на ці дослідження приходять до висновку, що заняття спортом має переваги радше для дівчат, аніж для юнаків. Варто зауважити, що автори пишуть здебільшого про американську молодь, де великий вплив має також стиль життя цілого суспільства, зокрема це стосується й проблеми ожиріння, яка є для нього характерна. Власне, цей факт впливу соціокультурного середовища, як і певні зловживання при заняттях спортом – практика непосильних для молодого організму наднавантажень, разом із подальшою потребою зняти цю напругу можуть призводити до певних негативів. Також не можна не враховувати те, що ті, хто йде у спортивні секції мають схильність, чи то на генетичному, чи психофізіологічному рівні до перелічених вище негативів. Хай там як, немає сумніву щодо корисності загалом у заняттях спортом, принаймні на території країн СНД, де ожиріння ще довго не набуде великого поширення. Разом із тим існує серйозна потреба у проведенні детальніших досліджень тих, хто займається спортом, зокрема, важливо долучити не лише професійних спортсменів, які справді витримують наднавантаження, але також і тих, хто займається спортом на непрофесійному рівні, де немає наднаван-

³³⁴ Райс Ф. Психология подросткового и юношеского возраста / Ф. Райс, К. Долджин. – СПб. : Питер, 2010. – С. 557.

тажень, а існує своєрідна культура здорового способу життя. Можна передбачити більше позитивних сторін, аніж негативу в загальній кількості досліджуваних параметрів. У такому випадку постає питання активної позиції церкви щодо занять спортом. У цьому сенсі досить цінним можуть бути практичні рекомендації Я. Сапеляка, інспектора у справах молоді та спорту Личаківського району м. Львова³³⁵, де він досить уміло вказує головні напрямки, де б представники церкви могли б впливати на розвиток спортивної культури в регіоні. Зокрема, він звертає увагу на потребу створення матеріально-технічної бази при церквах та чернечих осередках, на основі якої можна би було проводити заняття спортом. Тут йдеться про облаштування спортивних майданчиків неподалік парафіяльних церков та придбання необхідного спорядження й спортивної форми. Також у відповідних церковних приміщеннях можна заснувати секції із настільного тенісу, шахів тощо. Доцільним є у теплу пору року організувати просто неба секції з міні-футболу, волейболу та ін. Також існує можливість використання спортивних майданчиків поблизу навчальних закладів, які особливо пустують у літній період. Щодо співпраці на персональному рівні, то перспективними є особисті контакти парохів із керівниками шкіл, вчителями фізкультури та тренерами ДЮСШ. Це дещо розширює обов'язки священика, тому що, відвідуючи школу з уроками християнської етики, парох тепер звертає увагу не тільки на все, що безпосередньо стосується цього предмету, але і активно цікавиться станом справ стосовно спортивно-оздоровчої роботи вчителів фізкультури та тренерів. Бажаною є присутність священика на відкритті основних спортивних дійств. У парафіяльному функціонуванні ще одним важливим напрямком діяльності є питання фахового забезпечення спортивного функціонування тих чи інших секцій. Якщо навіть і не вдалось би найняти людину із спортивною педагогічною освітою, все одно – при парафіях завжди би знайшлися певні особистості, які самі активно займаються спортом і змогли б інших провадити тією дорогою, на-

³³⁵ Сапеляк Я. Практичні рекомендації. З чого починати? / Я. Сапеляк // Церква і спорт на шляху до співпраці. – Львів : Галицька видавнича спілка, 2003. – С. 41–45.

віть більше – парох разом із церковним активом змогли би надавати певну фінансову допомогу таким людям.

У більших за парафію масштабах є перспективним створювати різні християнські спортивно-оздоровчі організації. Певним історичним прикладом може бути діяльність митрополита Андрея Шептицького, який у 1933 р. заклав підвалини молодіжної організації «Орли», основним завдання якої був фізичний вишкіл молоді. Ця організація тісно співпрацювала також з Українським студентським спортивним клубом, Карпатським лещатарським клубом та іншими. Про важливість такого напрямку діяльності церкви свідчить і той факт, що Митрополит Андрей передав скаутській організації «Пласт» свій маєток в селі Підлютому, на теренах Карпат³³⁶.

У нас час типовим прикладом співпраці може бути факт того, що при церкві Покрови Пресвятої Богородиці УГКЦ у м. Львові щоліта діють табори для дітей різного віку, у яких регулярно проводять заняття з фізичними вправами, іграми, різноманітними мандрівками та ін. Щобільше, при храмі існує юнацька церковна футбольна команда, якою керує професійний тренер і яка бере участь в обласних змаганнях. Окрім того, ця команда отримує допомогу від кафедри футболу Львівського державного інституту фізичної культури, яка надає стадіон для тренувань та ігор.

Ціннісно-мотиваційний потенціал молоді є стратегічним скарбом будь-якої нації, будь-якої держави. У цій перспективі стає зрозумілим, чому правильне виховання молоді є одним із пріоритетних напрямків діяльності держави. Церква зі свого боку також із усією серйозністю ставиться до такої справи.

Для будь-якої людини є дуже важливим соціокультурне середовище існування. Так чи інакше вона переймає якісь риси від людей, що її оточують. Здебільшого це стосується дітей, підлітків та молоді, які, внаслідок незначного особистісного досвіду, часто не критично сприймають різноманітні чи то позитивні, чи негативні зразки поведінки. Такий стан речей спо-

³³⁶ Петришин Ю. Християнство і спорт: на шляху до співпраці / Ю. Петришин // Церква і спорт на шляху до співпраці. – Львів : Галицька видавнича спілка, 2003. – С. 23.

нукає до роздумів стосовно тих ідеалів, які вони копіюють. Переважно такі ідеали, щонайменше, не є позитивними, починаючи вже від мультфільмів, де насилля та відсутність моралі стало звичним явищем, і закінчуючи фільмами, де до сцен насилля додаються також і аморальні сцени у вимірі статевому. Така невесела перспектива спонукає до серйозної застанови. У такому контексті одним із дієвих заходів можна би було вважати звернення до прикладу життя тих людей, які своїм буттям показали усім, що ідеал святого життя не є лише ідеалом, але є тим, що його може зреалізувати кожна людина. Тут йдеться про вплив християнської агіографії на становлення особистісного світогляду. Таке формування є актуальним не лише для підлітків чи молоді, але і для кожної людської особистості, проте найкраще все ж таки використовувати приклади з життя святих для здобуття освіти в молодому віці. Тому що, як влучно зауважує В. Лаппо, «без розвитку духовної культури особистості поняття «освічена людина», на жаль, означає не «культурна» а всього лише «інформована»³³⁷. Тому важко переоцінити вивчення життя та діяльності святих людей церкви задля впровадження ідеалу тих людей у щоденне життя. Особливо це актуально у вимірі формування правильних цінностей підлітково-юнацького віку. Під час такого вивчення діяльності святих виконується дуже важлива робота, що стосується усвідомлення реальності реалізації вищих морально-релігійних принципів у реальному житті. Така робота приносить подвійну користь – з одного боку, займаючи місце у свідомості молодої людини, такі ідеали уже не замінятимуться неморальними ідеалами, які лавиноподібно накривають, виходячи із засобів масової інформації. Крім такого запобіжного заходу, є ще більша його користь, а саме – відкриття перспективи побудови свого майбутнього життя, яке буде відповідати вищим моральним принципам буття.

Саме молодь є одним із тих центрів перетину дії векторів держави і церкви. Для успішної соціалізації молоді існує конкретна

³³⁷ Лаппо В. В. Педагогическое значение христианской агиографии и пути ее интеграции в систему гуманитарного образования / В. В. Лаппо // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г.). – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 349.

потреба у спільній дії цих двох інституцій. І якщо тяглість церковної традиції в принципі зберігається, то сказати це із впевненістю щодо держави не завжди можна, з огляду на те, що остання більше, ніж церковна інституція, підпадає під вплив різноманітних детермінант, які значно впливають на цінності суспільства у конкретний історичний час. Про це яскраво свідчить факт розпаду СРСР, внаслідок чого у суспільстві відбулась зміна ціннісних орієнтацій, із одночасним паралельним розвитком різноманітних екзистенційних світоглядів, який полягав у великому інтересі до духовно-містичних вчень, до вузько прагматичних поглядів, скепованих на збагачення як головної мети буття, внаслідок чого відбувалось урівнювання морально-етичних ідеалів минулої епохи. Через причин соціокультурного, економічного і навіть ідеологічного характеру відбулись суттєві зміни в системі ціннісних орієнтацій молоді. Такий стан речей, на думку Н. Мойсєєвої, зумовлений сукупністю причин, а саме «формуванням духовно-моральних орієнтирів в умовах стихійної соціалізації; жорсткою соціальною диференціацією та малою соціальною мобільністю; нечітко сформульованими суспільно-політичними цілями; звуженням соціально важливих перспектив»³³⁸. В умовах, що характерні для стихійної соціалізації, реакція молодого покоління часто не відповідає очікуванням суспільства. Саме тому постає гостра проблема, з одного боку, правильної державної молодіжної політики, а з іншого – опікування і позитивного впливу церкви на цю важливу справу. Цікавим прикладом взаємодії цих двох інституцій у справі виховання молодих кадрів може бути досвід роботи з духовно-патріотичної підготовки військовослужбовців в умовах реформування системи військової освіти у сусідній Росії, де само собою зрозуміло те, що головною метою випускників військових вишів є компетентність та професіоналізм. Утім, також розуміють і те, що майбутній офіцер має бути не лише професіоналом своєї вузькоспеціалізованої справи, але передовсім зразковим грома-

³³⁸ Мойсєєва Н. А. Проблема духовно-нравственных ориентиров и социализация молодежи / Н. А. Мойсєєва // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 166.

дянином, який блага батьківщини буде ставити вище за особисті. Проте, щоб так чинити, потрібно мати суттєво розвинуту духовно-моральну складову людської особистості, яка би допомагала випускникові, уже будучи офіцером, виховувати ці якості у солдат. У такій ситуації є дуже доречною допомога церкви. До прикладу, було створено Факультет православної культури, налагоджено тісну співпрацю із представниками єпархії, які майже завжди були присутні на грандіозних заходах академії, також зорганізовано регулярні прощі по святих місцях.

Факультет православної культури був започаткований 2000 р. За роки його існування слухачами стали уже близько 500 осіб. Заняття в ньому проводять двічі на місяць священнослужителі Орлово-Лівенської Єпархії. На самих заняттях для слухачів подають інформацію стосовно історії православної церкви, церковних свят, а також щодо структури, служіння та догматів православної церкви. Крім того, в академії діє церква, побудована силами самих курсантів та офіцерів академії. Важливо, що у цій церкві щодня відбуваються богослужіння, і що в ній майже постійно є священнослужитель, який може будь-коли прийняти того, хто буде потребувати допомоги. Цікавим є той факт, що допомога йде не лише від церкви у бік академії, але і в зворотному напрямку. Адже військові академії беруть активну участь у в житті єпархії – у різноманітних заходах, і навіть беруть участь у допомозі відбудови монастирів та церков³³⁹.

Такий приклад гармонії у стосунках між державою та церквою не завжди є присутній. У такому випадку намагаються налагодити зв'язки, які би вели до побудови ідеального суспільства. У справі існування таких зв'язків церква часто займає активну позицію, особливо, коли у функціонуванні системи «церква – держава» стають помітними деякі недосконалості, що мають конкретні причини, які можна виправити. Зокрема,

³³⁹ Кочергин И. Г. Из опыта работы по духовно-патриотическому воспитанию военнослужащих в условиях реформирования системы военного образования (тезисы выступления) / И. Г. Кочергин // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междун. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 79–80.

прикладом такої активної церковної позиції, де остання зверталась з проханням до представників світської влади, є той факт, коли у 2004 р. синод єпископів Києво-Галицької митрополії УГКЦ звернувся до адміністрації Львівської, Тернопільської, Івано-Франківської та Закарпатської областей та міста Львова розглянути на сесіях місцевих рад питання, які би стосувались практики надання в безплатну оренду навчальних приміщень для ведення освітньої діяльності, також встановити оплату комунальних послуг, які би прирівнювали до тих, що оплачують бюджетні навчальні заклади³⁴⁰. Відповідно до міжнародних правових актів, які були ратифіковані Україною, наша держава взяла на себе зобов'язання гарантувати батькам вільну можливість навчати дітей у недержавних освітніх закладах, які б відповідали вимогам відповідних освітніх органів, що стосувались би виховання дітей відповідно до своїх переконань у сфері релігії. Оскільки, згідно з Законом України «Про освіту», загальноосвітні християнські школи, які перебувають під проводом церкви, мають реєстрацію приватних навчальних закладів, що у свою чергу прирівнює їх до комерційних структур із усіма наслідками, а саме – оплата за оренду приміщення, землі та комунальних послуг здійснюється за комерційними цінами. Така політика спричиняла значне гальмування подальшого розвитку таких шкіл разом із їхньою важливою соціальною скерованістю та корисністю для суспільства. Що, в підсумку, не приносило жодної користі суспільству.

Представники церкви використовують численні звернення не лише до представників світської влади, але і також до самих вірян, часто навіть спеціально до окремих груп вірян, які є поділені на різні критерії, найважливішим із яких є вік. Розуміючи важливість виховання молоді, існування небезпек стосовно вибору правильної їхньої життєвої дороги, і відповідно

³⁴⁰ Звернення Синоду єпископів Києво-Галицької митрополії УГКЦ до адміністрацій Львівської, Івано-Франківської, Тернопільської, Закарпатської областей та міста Львова про сприяння християнському вихованню дітей // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Катол. Ун-ту, 2008. – С. 314–315.

майбутнього цілого суспільства, церква завжди активно намагається допомогти молоді у виборі справжніх цінностей у своєму житті. З цього боку стає зрозумілою турбота церкви стосовно молодіжних християнських організацій. Для прикладу, у зверненні єпископату УГКЦ до молоді ми натрапляємо на важливі екзистенційно-ціннісні ідеї, що будуть завжди актуальними для молоді: «Старайтесь гуртуватись у християнських товариствах і організаціях: так легше планувати християнську діяльність, легше здійснювати християнські ідеали. ...Велика користь таких товариств полягає ще в тому, що вони допомагають молодим людям протистояти поганим впливам, які, виходячи з середини нашого суспільства або з'являючись ззовні, руйнують душі молодих членів нашої церковної спільноти»³⁴¹. Серед таких поганих впливів виокремлюють ідеалізацію матеріального задоволення та сексуальна розбещеність. Занадто велика акцентуація на матеріальному задоволенні є частиною ширшої проблеми, яка є характерною для суспільства назагал, де цінності духовного виміру часто нівелюються, майже повністю втрачаючи вагу в душах людей.

Досить влучно стосовно феномену споживацтва висловився А. Стрес: «для громадської думки, яка визначається регулярно потребою споживати, політика скеровується на те, щоб постійно збільшувати виробництво, знижувати ціни, створювати можливості для того, щоб все більшій частині громадян ставала доступною велика кількість матеріальних благ»³⁴². Про небезпеку споживацтва як одного із проявів радикального матеріального підходу до життя попереджав також Іван Павло II під час свого візиту до України. Дещо дивними були ці слова про небезпеку, яка мала прийти до нас, оскільки у той час, принаймні на території Західної України, спостерігалось значне

³⁴¹ Звернення єпископату Української Греко-Католицької Церкви до молоді // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Катол. Ун-ту, 2008. – С. 436–437.

³⁴² Стрес А. Антропологічні та культурні корені екологічної кризи / А. Стрес // Відповідальність за створіння в Європі: документи консультативних нарад з питань природного довкілля Ради Єпископських Конференцій Європи / упоряд. і наук. ред. В. Шеремета. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2010. – С. 68.

релігійне піднесення. Втім, роки після відвідин підтвердили побоювання Святішого Отця стосовно небезпеки споживацтва, яке починає реально загрожувати духовно-моральному стану суспільства у наш час. На жаль, наше суспільство дедалі більше стає вразливим до цієї проблеми. Здебільшого це зумовлює і чималу соціальну несправедливість, яка збільшує прірву між багатими та бідними. В таких умовах матеріальні блага, як певний гарант стабільності життя, набувають у свідомості людей непропорційно-великого значення. З іншого боку, невелика частина багатих людей, у гонитві за ще більшими багатствами, уже через свою ненаситність, зовсім забувають про цінності іншого характеру, прийняття яких, ймовірно, і визволили би їх із цієї хвороби. Відсутність у нашій країні великого прошарку середнього класу, який твердо стоїть на ногах і впевнений у своєму майбутньому, переважно і є тією соціально-економічною передумовою правильного ставлення до матеріальних благ. Звичайно, існування такого класу не приведе автоматично до правильної розстановки пріоритетів у системі цінностей суспільства, проте сильно змогло би зменшити занадто велику акцентуацію матеріальних благ. Адже відомо, яким є у розвинутих економічних суспільствах ставлення до матеріальних благ, із сильно розвинутим середнім класом, і те, що у системі цінностей гроші рідко коли займають перші місця, поступаючись цінностям іншого порядку. Звичайно, ці цінності не завжди є духовно-моральними, проте занадто великої акцентуації на матеріальному бутті не спостерігаємо. Навіть своє життя у пенсійному віці люди у таких суспільствах часто використовують для пізнання світу та самовдосконалення. Якщо звернути увагу на життя більшості людей пенсійного віку у нас в країні, то можемо побачити, що, здебільшого, вони переймаються проблемою виживання – або стосовно свого особистого життя, або життя своїх близьких. Звичайно, у таких умовах людина може бути і більш моральною, ніж в умовах відносного матеріального достатку, проте все одно – важкий матеріальний стан вимагає значних душевно-фізичних сил для забезпечення життєдіяльності людини, і часто існує ризик того, що застосування цих сил в інших сферах стає неможливим.

Що стосується молоді, то однією з важливих її проблем може бути невпорядковане статеве життя, яке супроводжується сексуальною розбещеністю, з огляду на те, що у молодому віці людина входить у перспективу дорослого життя, зустрічається із багатьма новими для нього речами, які потребують правильного розуміння та сприйняття. Статеве співжиття є одним із тих нових горизонтів, які постають перед внутрішнім зором молодої людини. Неправильне сприйняття цього нового феномену у своєму житті може привести молоду людину до досить серйозних негативних наслідків у багатьох вимірах життя, починаючи від психофізичного і закінчуючи духовно-ціннісним. Раннє статеве життя несе у собі цілу низку небезпек. Цікавим у цьому відношенні можуть бути дані різноманітних учених, зібрані у праці Ф. Райс та К. Долджин³⁴³. Зокрема, відповідно до статистичних даних, у США – п'ятдесят відсотків хвороб, які передаються статевим шляхом, припадає на вікову групу 15–24 роки. Таких хвороб є близько 25, проте найпоширенішими є хламідіоз, гонорея, ВІЛ-СНІД, сифіліс та гепатит В. Небезпека в тому, що здебільшого їхній перебіг відбувається майже безсимптомно, і виявляють їх часто уже на кінцевих стадіях хвороби. І хоча серед них найбільшу увагу приділяють ВІЛ-інфекціям, проте якщо решту вчасно не вилікувати, то в багатьох випадках вони теж можуть призводити до летальних наслідків. СНІД займає шосте місце серед причин смертності американців у віці 15–24 років. Мало того, більшість дорослих заразились нею ще в підлітковому віці³⁴⁴. Окрім небезпеки інфікування хворобами, існують також й інші проблеми. Зокрема, поширена практика дошлюбного спільного життя має далекосяжні наслідки. Найперше, цікаво розглянути підхід хлопців та дівчат до такого співжиття. Зокрема, учені Барбара Дефо Вайтгед і Девід Попену 2002 р. подали результати опитування юнаків щодо «вільного життя», подружжя та їхніх планів на майбутнє. Опитувані належали до вікової групи 16–25 років, і на

³⁴³ Райс Ф. Психология подросткового и юношеского возраста / Ф. Райс, К. Долджин. – СПб. : Питер, 2010. – С. 383–394.

³⁴⁴ Там само. – С. 385.

їхню думку, чоловіки, які живуть «вільним співжиттям», мають ті самі переваги, що мали б і в традиційному подружньому союзі. Останній, причому, асоціюється в них із фінансовими проблемами, оскільки у традиційному подружжі жінка швидше матиме бажання народити дитину, що, безперечно, тісно пов'язано з подальшими фінансовими проблемами, розв'язувати які чоловіки не завжди мають бажання, відкладаючи процес одруження на пізніше. Серед опитаних юнаків 94% бажають віднайти серед представниць іншої статі «рідну душу». У процесі пошуків такої душі вони й використовують варіант вільного співжиття з дівчиною, яка лише може бути «рідною душею», але до кінця ще нею не є. Іншими словами, у такому співжитті юнаки хочуть внутрішньо переконатись в тому, чи дівчина є справді «рідною душею». Цікавим є сприйняття такого вільного співжиття дівчатами. Воно істотно відрізняється від сприйняття хлопців, оскільки в розумінні дівчат таке спільне життя є стабільне і близьке до повноцінного подружнього життя³⁴⁵.

Отож, як бачимо, хлопці не розуміють усієї глибини відповідальності їхніх учинків, оскільки для парубка дівчина, яка з ним живе, є лише одним з можливих варіантів майбутнього подружнього життя. Іншими словами, те, що дівчина з ділить з ним ліжко, ще не дає їй жодних гарантій, що вони будуть одружуватись. Дівчата, зі свого боку, також не розуміють цього факту, піддаючи себе небезпеці несподіваних розривів стосунків чи незапланованій вагітності. Цікавими є також дослідження міцності подружжя тих юнаків та дівчат, які практикували до шлюбу «вільне співжиття». Зокрема, деякі дослідження³⁴⁶ свідчать, що сімейне життя тих, хто жив у так званому «вільному подружжі» разом до узаконення шлюбних відносин, є менш щасливим, ніж у тих, хто таких стосунків не мав. Мало того, у такому подружжі ризик зрад є також досить високим, особливо, коли партнери мали уже декілька таких випадків співжиття.

³⁴⁵ Леньо І. Сучасні тенденції поширення явища «вільного співжиття» / І. Леньо // Вісн. Ін-ту родини і подружнього життя Укр. Кагол. Ун-ту. Безшлюбне співжиття: причини, наслідки, позиція Церкви. – 2011. – № 6. – С. 33–34.

³⁴⁶ Райс Ф. Психологія подросткового и юношеского возраста / Ф. Райс, К. Долджин. – СПб.: Питер, 2010. – С. 533.

Так зване вільне співжиття навіть дорослих людей зовні хоч і подібне до класичного подружжя, проте має декілька відмінностей. Зокрема, у ньому рівень взаємних обов'язків є набагато нижчим, аніж у класичному подружжі. Також не можна не зважати на важливий вплив соціуму у справі контролю над дотриманням цих обов'язків подружжям. Натомість при вільному співжитті, оскільки немає такої кількості обов'язків, то, відповідно, і тиск з боку суспільства є мінімальним. Це суттєво впливає на легкість розірвання стосунків вільного співжиття, оскільки при розірванні класичного шлюбу виникає чимало навіть суто матеріальних бар'єрів. Для прикладу, одними з таких можуть бути майнові інтереси. Парадокс полягає в тому, що вільні стосунки хай і легше розірвати, і більшість пар задоволені таким станом речей, проте, на думку деяких дослідників³⁴⁷, вони є менш щасливі, ніж пари, які є класичним подружжям. Цю закономірність збережено і в тому випадку, якщо при вільному співжитті стосунки є довготривалими і мають перспективу мати в майбутньому дітей.

Розглянувши небезпеки дошлюбного статевого життя, що є дуже актуальним для підлітків та молодих людей, ми з усією очевидністю бачимо недоліки такого вибору. Досі ми старались розглядати цю проблему лише з позицій суто наукових, у психофізіологічній та соціокультурній площинах. В усіх випадках ми отримали негативні результати застосування такого способу. Власне, тепер можна звернутись і до того виміру, у якому заховані причини таких результатів досліджень. Іншими словами, для пояснення цілісної картини людського буття, кінечним є використовувати категорії трансцендентно-аксіологічного виміру буття. Церква, здебільшого, є репрезентатором цього виміру. Саме у цій перспективі можемо з усією серйозністю прислухатись до її голосу та зрозуміти способи і мету її дії в земному вимірі людського буття.

Зростання у світі кількості так званого «вільного співжиття», або «життя на віру», чи подружжя та союзи «де-факто», що є синонімами одного і того ж феномену, спонукало церкву до докладного його вивчення. Папська Рада у справах сім'ї про-

³⁴⁷ Райс Ф. Психология подросткового и юношеского возраста / Ф. Райс, К. Долджин. – СПб. : Питер, 2010. – С. 533.

тягом перших місяців 2000 р. провела декілька семінарів, на які було запрошено відомих фахівців для того, щоб з різних підходів проаналізувати цей феномен. Результати цих досліджень пізніше було опубліковано, і згодом перекладено українською мовою³⁴⁸. Було розглянуто цю проблему в різних вимірах – соціально-культурному, екзистенційно-антропологічному, трансцендентно-аксіологічному. Внаслідок такого всебічного та кваліфікованого розгляду питання перед нами постає уся правда, яка стосується цього предмета. Було показано, що сім'я є незамінним благом для всього суспільства, яке має законне право на підтримку та захист з боку останнього. У разі руйнування цього спільного суспільного блага, шкоди зазнає ціле суспільство. З огляду на цей суспільний вимір, було б великою помилкою визнання способу «життя на віру» інститутом, де їхні права та обов'язки затверджували б у законодавчому вимірі. Такий крок однозначно призводив би до руйнування традиційного розуміння сім'ї, і відповідно, скеровувався б проти найбільшої цінності суспільства. Звичайно, класичне сімейне співжиття вимагає більше зусиль, оскільки «повне здійснення ідеалу подружнього життя і як наслідок, святість та стабільність сім'ї, залежать від формування совісті та плекання цінностей, прийнятих самими батьками протягом усього власного формаційного циклу»³⁴⁹. Іншими словами, сімейне співжиття є однією з важливих складових частин комплексу цінностей антрополого-суспільного виміру людського буття. Окрім суспільного виміру цінності сім'ї, важливими є також глибоко антропологічні коріння цієї інституції. Оскільки важко не погодитись з тим, що «шлюб ґрунтується на чітко окреслених антропологічних засадах, які відрізняють його від інших союзів і, які – незважаючи на царину конкретного вчинку і того, що «існує насправді», закорінюють його в саму сутність особи, жінки чи чолові-

³⁴⁸ Папська Рада у справах сім'ї. Сім'я, подружжя та «життя на віру» // Вибрані документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. Від Лева XIII до Венедикта XVI. – Львів : Колесо, 2008. – С. 573–615.

³⁴⁹ Священна Конгрегація Католицького Виховання. Виховні дороговкази в людській любові. Напрявні для статевого виховання. – Львів : Свічадо, 2006. – С. 18.

ка»³⁵⁰. Подружжя любов між обома однаково гідними та цінними, але одночасно різними та взаємодоповнювальними, є своєрідним спільним проектом найбільш оптимальної реалізації статевої людської особистості. З огляду не те, що цей інститут має суспільний вимір, у ньому від самого початку закладено принцип справедливості, адже подруги можуть вільно вступити у цей союз, після свого свobodного вибору. Відтак постає особливий стан, у якому любов стає зобов'язувальним чинником для обох сторін. Сила союзу простягається аж до наслідків юридичної природи, що великою мірою різнить таку форму співжиття від «життя на віру». Як влучно зауважує папа Іван Павло II, «ми можемо з'ясувати і зрозуміти суттєву різницю між просто життям на віру, навіть якщо хтось і стверджує, що воно базується на любові, і шлюбом, в якому любов виражається у відданості, яка має не лише моральний характер, але й суто юридичний. Узи, які були взаємно укладені на основі двосторонньої згоди, в свою чергу, мають підсилюючий вплив на любов, з якої походять, сприяючи її сталості на благо партнерам, дітям та самому суспільству»³⁵¹.

Власне, феномен класичного шлюбу відрізняється від усіх інших форм реалізації статевої людини не лише у вимірі соціально-юридичному. Як також він не є лише одним із численних способів вираження почуттів на рівні міжособистісному. Шлюб є щось набагато глибше, який значною мірою зумовлений трансцендентно-екзистенційною глибиною людської особистості. Як зауважує папа Іван Павло II, «подружжя спільнота має своє коріння в природньому взаємодоповненні чоловіка і жінки й зміцнюється особистою волею супругів розділити цілу програму життя – те, що мають, і те, чим вони є. Тому така спільнота є плодом і знаком глибоко людської потреби»³⁵².

³⁵⁰ Папська Рада у справах сім'ї. Сім'я, подружжя та «життя на віру» // Вибрані документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. Від Лева XIII до Венедикта XVI. – Львів : Колесо, 2008. – С. 588.

³⁵¹ Там само. – С. 590.

³⁵² Іван Павло II. Апостольське повчання *Familiaris consortio* (Сімейна спільнота). Про завдання християнської сім'ї в сучасному світі // Вибрані документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. Від Лева XIII до Венедикта XVI. – Львів : Колесо, 2008. – С. 195.

Оцінивши ситуацію, яка склалась у суспільстві, доходимо висновку щодо важливості плекання, підтримки та захисту інституту сім'ї. У його збереженні зацікавлена будь-яка держава, з огляду на суспільний вимір інституції подружжя – оскільки міцна сім'я є запорукою міцного та здорового суспільства, яке, своєю чергою, пов'язане з міцністю держави як інституції. Церква також, зі свого боку, з боку глибинних трансцендентних принципів буття і з боку захисту реалізації природної екзистенційної структури особистостей чоловіка та жінки, таких однакових і таких різних, є зацікавлена у плеканні інституту сім'ї. У цій перспективі є зрозумілим намагання церкви підготувати молоді пари до відповідального прийняття стану подружжя з подальшим плеканням відповідального батьківства. Де подружки стають немовби співтворцями, долучаючись до справи приходу у буття нової особистості, приходу у буття, який не закінчується лише з фізичним народженням, але також продовжується і після фізичного народження, де дитина під пильним та люблячим оком батьків, у процесі свого зростання та формування, продовжує своє входження у щораз ширші сфери буття – соціокультурного, інтелектуального, зрештою – духовного, з метою здійснення своєї місії як людини.

Саме розуміння серйозності ситуації спонукають церкву до впровадження спеціальних передшлюбних наук. Такі науки не можуть лише інформувати стосовно того, чим є шлюб. Під час таких наук повинно відбуватись формування особистості на основі церковного вчення. У минулому сам суспільний устрій великою мірою формував правильне ставлення до сімейних цінностей, це був устрій, у якому розумілась їхня цінність, відтак розлучення було рідкісним випадком.

Щоправда, і в минулому існувала практика вільного співжиття. Сьогодні під вільним співжиттям розуміють такі відносини між чоловіком та жінкою, коли пара проживає під одним дахом, веде «спільне господарство» та не реєструє своїх стосунків в органах державної влади. Такий тип відносин є досить близький до конкубінату. Це поняття виникло ще в Давньому Римі і означало співжиття чоловіка та жінки без одруження, іншими словами,

це було нелегальне співжиття. У часи імперії конкубінат умовно визнавався законним стосовно воїнів, як також у різних випадках неможливості одружитись законно (для прикладу – значна соціальна нерівність). Згідно зі свідченнями численних античних авторів, конкубінат був досить поширений, непрямим доказом цього можна вважати той факт, що діти союзу мали певні права – так вони могли навіть успадковувати землю³⁵³.

Сьогодення великою мірою позначене релятивізмом у сфері цінностей. Тому не стала винятком і сфера сімейних цінностей. У багатьох країнах, насамперед із значним економічним та суспільним розвитком, зменшується відсоток тих, хто укладає шлюби. І навіть серед тих, хто їх укладає, є велика кількість розлучень. Причому їх кількість прямо пропорційна релігійності населення – там, де існує активне релігійне життя, розлучень є набагато менше.

Такий стан речей показує велику просвітительську роль церкви, яка ґрунтується на глибокому розумінні таємниці подружжя. Заразом церква не лише бере участь у філософсько-екзистенційних роздумах стосовно сім'ї. Хоч варто сказати, що такі роздуми, таке його всебічне вивчення є необхідним етапом, з одного боку, для того, щоб надавати своїм вірним і загалом усім людям правильні орієнтири для оцінювання феномену сім'ї. Водночас це роздумування та вивчення цього феномену є в деякому сенсі перехідним етапом на шляху до практичних кроків стосовно реалізації ідеалу щасливої сім'ї. Цікавим прикладом таких практичних кроків є пастирське послання Преосвященного Любомира Гузара³⁵⁴, яке стосується практичної реалізації заходів, які скеровані на плекання та збереження

³⁵³ Кришталь Г. «Життя без шлюбу»: за і проти / Г. Кришталь // Вісн. Ін-ту родини і подружнього життя Укр. Катол. Ун-ту. Безшлюбне співжиття: причини, наслідки, позиція Церкви. – 2011. – № 6. – С. 65.

³⁵⁴ Пастирське послання Преосвященного Любомира Гузара про сім'ю до Всесвітліших і Всечесніших душпастирів та вірних мирян Львівської Архиепархії // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння.] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Катол. Ун-ту, 2008. – С. 198–203.

сім'ї. Це послання було результатом проведення Собору, який був присвячений темі сім'ї. Сама тема цього Собору була зумовлена надміром особистого та родинного нещастя, негативною демографічною ситуацією нашого народу, що значною мірою пов'язано з феноменом руйнування сім'ї. Розуміючи всю серйозність ситуації, на Соборі було напрацьовано конкретні практичні заходи для можливого виправлення ситуації.

Визнаючи важливість підготовки до подружжя як передумови існування міцних сімей, було запропоновано комплекс практичних кроків для забезпечення міцних передумов успішного подружжя. Найперше, батьки своїми повчаннями, а найбільше своїм прикладом подружнього життя, мали би формувати правильне розуміння сім'ї та обов'язків у ній. Церква повинна використовувати усі свої освітні та виховні засоби, сюди можна зарахувати повчання церкви у своїх проповідях та документах, а також через підготовку священнослужителів, які в майбутньому, прикладом свого бездоганного подружнього життя, були би зразком для інших членів суспільства. Серед освітньо-виховних засобів церкви можна виділити ще підготовчі курси для наречених, з подальшою їхньою душпастирською опікою. Важливо дослухатися до фахових порад спеціалістів та формувати подальшу роботу комісій на різних рівнях.

Не менш значущою є загальносуспільна атмосфера. Причому її розвиток у ставленні до подружжя можна розглядати і в позитивному сенсі – загальне позитивне ставлення суспільства до інституції сім'ї, і в негативному – засудження суспільством усіх негативів, які стосуються позаподружньої реалізації статевої. Також на рівні держави мали би бути прийняті відповідні закони, які захищали би сім'ю, сприяли б забезпеченню економічного добробуту, який є таким важливим для нормального функціонування будь-якої сім'ї.

Наступним чинником є школа, яка повинна давати не лише інформативні програми, але й позитивні програми виховання, які підтримували б у молоді шанобливе ставлення до сім'ї. Шкільні програми покликані до формування світогляду людської особистості. Світогляд, своєю чергою, пов'язаний з

різними частинами людської особистості, він одночасно немовби об'єднує їх усіх і є над ними. Як зазначає М. Дяченко, «ні інтелект, ні емоції, ні воля, взяті окремо, не можуть служити психологічною характеристикою світогляду. В той же час у своїй взаємодії, яка реалізується в цілісній особистості, вони дають підставу для такої характеристики»³⁵⁵. Феномен світогляду має свою структуру, яка, на думку того ж автора, складається із знання, поглядів та переконань. Знання – це відображення у свідомості людини предметів та явищ зовнішнього світу, їхніх відношень та зв'язків. Великою мірою знання є результатом пізнання реальності іншими людьми, які учень повинен засвоїти та інтерпретувати їх у свою систему поглядів. Що стосується поглядів, то вони будуються не лише на знаннях, але також і на ставленні особистості до реальності. Переконання ж є внутрішнім стрижнем, завдяки якому значною мірою визначається поведінка людини. Від твердості переконань залежить, настільки людина може бути витривалою у своєму життєвому поступуванні. Власне вони, у перспективі збереження сімейних цінностей, є головною опорою у протистоянні майбутнім негараздам, які не завжди залежать від нас і часто приходять проти нашої волі в наше сімейне життя.

Щодо серйозних проблем у вже наявних сім'ях, то це ні для кого вже не є секретом. Як зазначає Блаженніший Любомир Гузар, «на жаль, не кожне подружнє життя є щасливим, а радше навпаки... обставини сьогодення дуже часто є значними і навіть нездоланим випробуванням для сімей та родин... всі ці реалії слід об'єктивно вивчати, прагнути допомогти справді потребуючим людям, які іноді стоять на краєчку страшного провалля»³⁵⁶. Як бачимо, у церкві є свідомі катастрофічного стану наших сімей, і активно шукають нові шляхи відвернення такої ситуації. Варто також зазначити, що праця самої церкви в цьому напрямку буде менш ефективною, коли вона старатиметься самотужки подолати цю проблему. З усією очевидністю

³⁵⁵ Дяченко М. И. Психология высшей школы / М. И. Дьяченко, Л. А. Кандыбович, С. Л. Кандыбович. – Мн. : Харвест, 2006. – С. 256.

³⁵⁶ Аквінський Т. Коментарі до Арістотелевої «Політики» / Тома Аквінський. – К. : Основи, 2000. – С. 201.

постає потреба використання всіх методів, яких набуло людство за час своєї еволюції. Одним з дієвих засобів і, мабуть, найперших, є докладне дослідження генези, структури та шляхів утворення сімейних проблем. У цій перспективі цікавими є високремлення М. Дяченко основних причин негараздів у сім'ї. Основною є ідея того, що подружжя утворюється з метою задоволення потреб один одного. Проблеми виникають, коли якась, або, як правило, якісь потреби є недостатньо чи повністю незадоволені в подружжі. Серед головних таких проблем виділяють: 1) незадоволеність одного із подружжя значущістю свого «Я», яке виявляється в різноманітних випадках приниження гідності партнера; 2) гіпертрофовані потреби одного із подружжя – для прикладу, пристрасть до невпорядкованого вживання алкоголю чи згубна пристрасть до азартних ігор, що загрожує хворобливо непропорційному використанню сімейних коштів на ці згубні звички; 3) незадоволеність сексуальними відносинами, результатом чого можуть бути психічна напруга та вияви агресивності; 4) неправильний розподіл обов'язків у сім'ї, яке виявляється у відсутності взаємодопомоги та взаєморозуміння у справі ведення спільного домашнього господарства, як також у питанні справедливого розподілу обов'язків щодо виховання дітей; 5) побутові проблеми, виявом яких є незадоволеність в облаштуванні дому, незадоволеність у питанні харчування тощо; 6) фінансова неузгодженість, коли один з подружжя бере у свої руки керування сімейним бюджетом, часто не враховуючи потреб іншого у фінансовому задоволенні; 7) різноманітність захоплень та інтересів партнерів, що призводить до проблеми оптимального для обох з подружжя проведення вільного часу³⁵⁷.

Звичайно, проблем існує ще більше, ми навели лише головні. Для їх розв'язання варто застосовувати інтегративно-комплексний підхід, використовуючи знання з різних наукових галузей, проте завжди потрібно пам'ятати про антропоцентричність причин виникнення більшості проблем. І тому під час їх розв'язання важливо вірити, що в глибині душі кожна людина

³⁵⁷ Дьяченко М. И. Психология высшей школы / М. И. Дьяченко, Л. А. Кандыбович, С. Л. Кандыбович. – Мн. : Харвест, 2006. – С. 336.

має великий незадіяний потенціал, який за сприятливих умов можна використати для блага людської особистості. У цьому сенсі цікавими можуть бути слова М. Еріксона стосовно звернення до внутрішніх активів самої людської особистості. Для прикладу, є досить промовистими слова, якими він звертається до людини, яка прийшла до нього за психологічною допомогою: «Зверніться до всіх ваших внутрішніх ресурсів зараз – і оцініть гідно себе, друже, і всі частини вашого єства, які здатні долучитись до знаходження хороших рішень проблем, що надокучали вам. Киньте погляд назад на те, що непокоїло вас, – і відчуйте втіху від того, як зовсім по-іншому це виглядає зараз, коли ви дивитесь на це з нової, кращої точки»³⁵⁸.

Не може не захоплювати такий гуманістичний підхід до людини, де розуміється і визнається її глибина та перспективність у зміні внутрішньої реальності. Проте потрібно бути також свідомим, що лише вірою та надією на існування сильної, розумної частини людської особистості, яка може змінити перебіг і навіть розв'язок її проблем. У багатьох випадках такий підхід є дієвий, оскільки можемо спостерігати за деякими позитивними його результатами. Проте варто також вказати на часткову обмеженість такого підходу, оскільки він не бере до уваги пласту людської особистості, який лежить ще глибше, пласту, який є споріднений із трансцендентальним виміром буття, із його цінностями. Як зазначає П. Гуральчик, «люди щораз більше відчують недоліки обмеженого бачення себе та світу, прагнуть наблизитися до неперехідної межі. З погляду богослов'я... перехід цієї межі вимагає справжнього дару, ім'я якому – благодать... йдеться про благодатне наближення тієї найвищої межі до людини, котре полягає на її виході до іманенції людини»³⁵⁹.

³⁵⁸ Бартон Е. Гуманістичні внески до психотерапії: шанування людського й надання свободи терапевтові / Е. Бартон // Гуманістична психологія: антологія : в 3 т. : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. Т. 2 : Психологія і духовність: (Світоглядні аспекти гуманістично зорієнтованих напрямів у сучасній західній психології) / за ред. Р. Трача, Г. Балла ; Наук. тов. ім. Шевченка у США, Ін-т. психології ім. Г. С. Костюка АПН України. – К. : Пульсари, 2005. – С. 187.

³⁵⁹ Гуральчик П. Християнин відкритий на знаки часу / П. Гуральчик // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 2002. – № 2. – С. 60.

З наведеного фрагмента зрозуміло постає важливість визнання елемента віри, її реально присутньої екзистенційно-динамічної сили в бутті людини. Коли не приймати цього виміру людського буття, то виникає, на перший погляд, серйозна проблема знаходження спільної платформи, на якій міг би ґрунтуватись діалог усіх членів суспільства, навіть атеїстів. Це є серйозна проблема, оскільки імовірним є, що під час побудови спільних планів між церквою та державою щодо вдосконалення умов існування суспільства конкретний представник держави буде невіруючим, а то й атеїстом.

Як висловився свого часу Архієпископ Микола Етерович стосовно так званих невіруючих сімей, «й ті сім'ї, де начебто і не сповідують якоїсь віри, насправді не можуть обійтись без принаймні псевдо релігійного бачення життя. ...атеїстичне бачення життя містить у собі певний елемент релігійного, як це добре видно на прикладі марксизму, який мав свої світські обряди й церемонії, віру в утопічне торжество миру, справедливості й рівності між людьми і цілими народами в найближчому майбутньому, тобто в межах нашої людської історії»³⁶⁰.

Інакше кажучи, саме почуття релігійності є фундаментальною потребою людської особистості, питання лише постає щодо вибору екзистенційно правильної її форми. У цьому сенсі головним критерієм вибору можна вважати плоди, які дає та чи інша система світогляду. Для прикладу, що стосується ідеологій тоталітарного типу, то їхні плоди уже добре усім відомі – починаючи від фізичного знищення найбільш свідомо-активних членів суспільства, до жахливих експериментів над цілими народами, навіть над своїм. Власне основуєчись на критерії суспільної користі при щирій добрій волі будувати спільне щасливе суспільне майбутнє, завжди можна прийти до згоди стосовно фундаментальних напрямків спільної праці на благо суспільства. Правда, у цьому місці, варто ще зробити одне зауваження, а саме – що саме суспільне благо завжди повинно базуватись на глибокій антропологічній та гуманістичній ос-

³⁶⁰ Етерович М. Святий Престол і Україна / архієпископ Микола Етерович. – К. : ЧСВВ, 2004. – С. 184–185.

нові. Тобто завжди потрібно пам'ятати про неповторність та безмежну цінність кожної людської особистості, і про те, що не може суспільство бути назагал щасливим, коли таке «щастя» є коштом приниженням людської гідності, порушенням природних прав інших членів того ж самого суспільства. Тому серед усіх розмаїть вчень та світоглядів стосовно людини та суспільства, завжди потрібно вибирати ті, плоди діяльності яких би не порушували автономності та природних прав людської особистості, як та кож, ті плоди були б у співзвучності із спільним благом гармонічного буття сукупності неповторних людських особистостей.

Підсумовуючи, можна сказати, що соціокультурне становлення суспільства має у своїй структурі чимало елементів. Внаслідок такої розмаїтості, воно суттєво залежить від багатьох позитивних і негативних чинників, які впливають на нього. Церква та держава, як одні із найбільших та найвпливовіших інституцій у вимірі суспільному, вбачають своє покликання у плеканні та збільшенні сумарної кількості позитивних чинників, які сприяють розквіту суспільства та окремих особистостей. Разом із тим, вони мають також застосувати різноманітні засоби для зведення впливу негативних факторів до мінімуму. У своїй реалізації визначених завдань, ці дві інституції завжди тісно пов'язані багатьма і зовнішніми, і внутрішніми зв'язками. Останні ґрунтуються на неповторності сенсової структури кожної із інституцій та спільності їхньої мети у креативно-суспільній перспективі. Натомість, зовнішні зв'язки є наслідком практичної реалізації кожної із інституцій свого внутрішнього сенсу стосовно ведення суспільства до фінальної мети, в більшому контексті світоглядних позицій кожної із них. При уважному вивченні феномену їхньої співдії, ми робимо висновок стосовно доречності і навіть необхідності їхньої співпраці. Адже, внаслідок своєрідності структури та мети окремої із них, кожна має ту ділянку праці, яку вона може виконувати якнайкраще. Разом із тим, ще одним позитивним фактом їхньої спільної дії стосовно побудови соціокультурного фундаменту суспільства, є їхня взаємокорекція та взаємодопомога. Зокрема, з боку церкви завжди наголошується на достатній увазі транс-

цендентно-аксіологічним принципам буття в діяльності представників держави. Останні, у свою чергу, допомагають церкві практично реалізувати соціокультурне становлення суспільства відповідно до внутрішньосенсових ідеалів його розвитку.

Видиме суспільне життя, яке справді реалізовує свій сенс існування, значною мірою є проекцією та реалізацією принципів, які сягають своїм корінням духовного виміру. Внаслідок численних відхилень у справі успішної реалізації суспільством свого внутрішнього сенсу важливо звернутись до розуміння церквою соціального життя та її внеску у формування сталого розвитку суспільства.

Діяльність церкви завжди мала багатовекторний характер, який виявлявся і в постійній акцентуації уваги на важливості дотримання забезпечення виконання природних прав людської особистості під час побудови громадянського суспільства, і в заклику вірних до активної життєвої позиції в суспільному житті.

Соціальне вчення церкви є тим світлом, яке допомагає побачити справжні обриси й масштаби різноманітних соціальних сутностей з огляду на цінності трансцендентного виміру. Незважаючи на те, що це вчення опирається на існування вічних та незмінних цінностей, по своїй суті воно не є закостенілим, воно завжди спрямоване до горизонту ідеалу – і особистісного, і суспільного.

Для реалізації цього ідеалу церква використовує всі свої функціональні компоненти, які одночасно мають і змінну, і незмінну свою частину. Незмінна базується на укоріненості церкви у трансцендентно-аксіологічному вимірі, у той час як змінна частина залежить від суспільно-історичних умов конкретного періоду.

Повною мірою здійснити свою місію щодо онтологічно правильного соціокультурного становлення суспільства окремо і церкві, і державі є проблематично. Саме тому для успішного досягнення спільної мети вони «приречені» до співпраці через свої внутрішні та зовнішні взаємозв'язки, які виявляються в їхній взаємодії. Вони мають значну перспективу у справі побудови ідеального людського суспільства, про яке мріяло і роздумувало так багато мислителів, починаючи від зародження людської цивілізації і аж до наших днів.

Розділ 4

ФІЛОСОФІЯ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН ЯК ОДНОГО З ПРІОРИТЕТІВ РОЗВИТКУ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Без огляду на різні закиди, для церкви як соціальної інституції важливим є існування сформованого громадянського суспільства, що, все ж таки, вбачає союзницю саме в ній. Зрештою, якщо брати до уваги авторитетність впливу церкви на формування громадянського суспільства, то варто відзначити, що у своїх ключових позиціях воно здебільшого ґрунтується якраз на постулатах християнського вчення. Власне кажучи, вплив церкви на становлення громадянського суспільства можна подати крізь призму таких термінів, як «совість» і «свобода».

У будь-якій мові можемо виявити найважливіші з-поміж дієслів, а саме: «бути» і «мати». На наш погляд, варто замислитися над їхньою важливістю не лише для вивчення мови, а й для повноцінності життя. Оскільки неправильне ставлення до таких дієслів у реальності неодмінно призведе до онтологічного викривлення і в антропологічній, і в соціально-економічній сферах. У цьому контексті набуває важливості онтологічний вимір ставлення церкви до фундаментальності цих термінів та реалізації їх у житті людини. Тому від того, чи правильно людина трактує значення земних благ у її житті, звісно ж, залежатиме добробут і окремої особистості, і всього суспільства, а надто держави та утворення громадянського суспільства. Зважаючи на те, що формування відповідного духовно-релігійного ставлення до матеріальних благ відбувалося протягом історичного шляху в тому чи іншому культурно-духовному середовищі, то і сам шлях формування громадянського суспільства був складним і довгим.

4.1. Вплив соціально-філософських чинників на внутрішньоцерковний устрій

Стаючи свідками існування різних інституцій теперішнього часу, ми часто не надаємо ваги тому фактові, що те, що постає перед нами, великою мірою є результатом довготривалих впливів різноманітних чинників. Власне церква, як одна із цих інституцій, є типовим прикладом такого твердження. Її структура поступово формувалась упродовж двотисячної історії існування християнства. Навіть ще в дохристиянські часи, початок яких губиться у глибині віків, різноманітні чинники впливали не те, що потім зумовлювало розвиток внутрішньої церковної побудови. Власне соціальний та філософський виміри буття завжди, а надто у давніх суспільствах, тісно переплітаються із виміром духовним.

З давніх-давен сам суспільний устрій диктував свої умови щодо взаємозв'язків різних аспектів людського буття. Людина, практично беззахисна перед могутніми силами природи, була приречена на існування в тісному зв'язку із своїм родом, з усіма соціокультурними та світоглядними елементами останнього. Самі умови життя диктували тісний зв'язок цих різних вимірів. Таке суспільство в певному сенсі ідентифікувало релігію та політику, де вони часто виконували функції одна одної.

У географічній перспективі такий стан речей набув подальшого розвитку у місцях джерел становлення західної цивілізації – розпочинаючи устроєм у єгипетському суспільстві і закінчуючи доколумбовими імперіями. Як влучно зазначив С. Мудрий, «монізм, тобто ідентичність, і змішування релігійних та політичних сфер і відносин органів влади, у дохристиянському світі консолідується у своїй типовій політичній репрезентації, тобто великих теократичних імперіях»³⁶¹. Один з виявів такого монізму наявний в історії єврейського народу, у

³⁶¹ Мудрий С. Публічне право церкви та конкордати / єпископ Софрон Мудрий. – Івано-Франківськ: Івано-Франків. Теол. Акад., 2002. – С. 11.

якому, подібно до інших народів того часу, існувала священича частина суспільства, водночас людина, яка стояла на вершині політичної влади народу, не була первосвящеником, а була царем. На відміну від більшості теократичних імперій, цар не був сином Бога, проте був тим, кого вибрав Бог. Цікавим є той факт, що Бог, вибравши царя, контактує лише з ним, чи із суддею, чи з пророком. Натомість первосвященик і усі священики в такому разі не є першорядними, але радше тими, головна функція яких зводиться до виконання священичо-обрядової та культурної функції. Це є своєрідний тип теократії, який існував у згаданому історично-культурному контексті, у якому не було місця феноменові обожнювання особи, що перебувала на вершині владної драбини, втім, існувала своєрідна форма обожнювання й самої влади.

Досить влучно про зв'язок між царем, священиком, а точніше – верховним священиком та пророком пише С. Аверинцев, що у «царя і жреця є спільна риса: вони є офіційними носіями теократичної гідності й опираються на суму настанов, а не на свої особисті якості: їхній сан формальний. ...проти них обох виступає пророк – постать «харизматична», тобто зобов'язана своїм саном тільки особистій богодуховності»³⁶². Щодо феномену пророків, то потрібно наголосити на важливій ролі Бога у виборі пророків. Бувало й таке, що пророки не завжди мали бажання схвалювати цей вибір, оскільки ця пророча місія була пов'язана здебільшого з ризиком для їхнього життя. Існувала також проблема і фальшивих пророків³⁶³. Останні видавали свої пророцтва за Божі пророцтва, а оскільки вони божими не були, то не справджувались. Характеризуючи таких неправдивих пророків, які своїми пророцтвами відводили людей від Бога та його законів, зазначмо, що при очевидній соціальній несправедливості вони на догоду тим, хто мав владу, говорили, що все добре. Отож варто сказати, що пророк передовсім не був тим, хто говорить про те, що має настати. Основною його місі-

³⁶² Аверинцев С. Софія-Логос : словник / С. Аверинцев. – К. : Дух і Літера, 2007. – С. 208.

³⁶³ Библиейская энциклопедия / науч. ред. ... И. Козырев. – [М.] : Рос. Библией. Общество, 1996. – С. 130.

єю було передати те, що хотів сказати своїм людям Бог. Зрештою, пророкування майбутнього треба розглядати лише в цьому контексті взаємин Бога та його народу.

На формування християнської церкви завжди впливало чимало чинників. Інституція, яка виникла в межах юдаїзму, пережила декілька історичних етапів свого формування, зазнала важливих змін, першою з яких був розрив з юдаїзмом із подальшим відстоюванням своєї ідентичності у світі релігійних вірувань та філософської думки античності. Потім розпочався процес християнізації суспільства внаслідок прийняття християнства Римською імперією та оформлення загальновизнаного вчення. Упродовж усіх цих перехідних етапів було закладено фундамент універсальності церковної інституції у багатьох її вимірах – від догматично-філософської до соціально-правової.

У перспективі церква прагнула до універсальності, розрив з юдаїзмом для неї не був samozрозумілим явищем. Євреї мали досить потужну діаспору на теренах Римської імперії. До прикладу, за імператора Клавдія (помер у 54 р.) на території імперії їх було близько 6 мільйонів, зокрема в Палестині проживала лише третина. Маючи таку численну діаспору, їхня релігія була офіційно дозволена імперською владою, яка зважала на її інститут. Саме з огляду на цей факт апостоли спочатку проповідували у синагогах діаспори євреїв. Втім, такий стан речей не міг тривати довго, оскільки саме вчення в багатьох місцях відрізняється від юдейського. Один із таких істотно відмінних підходів можемо бачити щодо розуміння поняття вибраного народу. Якщо до приходу християнства євреїв називали вибраним народом, то після згаданого історичного моменту це поняття не було вже суто націоналістичним. Це влучно зауважив Г. Бедуел: «В часи світу Ізраїль один є і буде обраним народом, і жодний інший народ не може не тільки влитись в Народ Божий, а навіть просто уподібнитися йому. Але часи Церкви – це часи есхатологічні, і відлік їм почався зі зверненого до поган заклику увійти в Народ Божий»³⁶⁴.

Така універсальність нової релігії, не обмежена національною належністю, визначала велику перспективу подальшого

³⁶⁴ Бедуел Г. Історія Церкви / Г. Бедуел. – Львів : Свічадо, 2000 – С. 50.

її розвитку. Ще більше простору для діяльності отримали християни після так званого «Міланського Едикту», наданого Костянтином Великим у лютому 313 р., згідно з яким християнам повертають свободу, а також їхнє майно. Фактично, завдяки цьому едиктові християнство стає офіційною релігією Римської держави, з усіма позитивними та негативними наслідками цього статусу. До прикладу, у правовому полі церква здобула право отримувати заповіді на свою користь, звільняти священників з муніципальних закладів, також використовувати монограму Христа на монетах і навіть військових хоругвах.

У вимірі моральному Церква також стала важливим суб'єктом тогочасного суспільства. Утвердились християнські норми щодо нешлюбного життя, перелюбу, розриву шлюбів, щобільше, вплив Церкви зростав і далі. Церква зуміла заборонити каменування євреями їхніх вірних, які виявили бажання прийняти християнство. Як зауважує С. Мудрий, згаданий едикт «допоміг Церкві в її становленні як організованого суспільства, маючи свободу зовнішнього вияву із законним визнанням її ієрархії, її членів та нормативного корпусу... Церква отримала можливість жити і показувати усі свої здібності, щоб мати статус «суспільства»³⁶⁵.

Церковна структура завжди перебувала на перетині двох вимірів – просторово-часового і трансцендентного, вони здебільшого й корегували її існування. У цьому сенсі досить цікавим може бути розгляд самого процесу підготовки священнослужителя. Для прикладу, відповідно до Східного Католицького Церковного Права, становлення майбутнього священника повинно передбачати формування і у вимірі духовному, і у вимірі академічному.

Якщо говорити про перший вимір, то тут наголошено, що його аспекти в бутті християнина полягають у вдосконаленні практики роздумів, які би ґрунтувались на житті Ісуса Христа, також потрібно брати участь у божественній літургії та інших церковних молитвах, бути учасником спеціальних духовних

³⁶⁵ Мудрий С. Публічне право церкви та конкордати / єпископ Софрон Мудрий. – Івано-Франківськ : Івано-Франків. Теол. Акад., 2002. – С. 17.

вправ – реколекцій, а також постійно скеровувати свій внутрішній поступ на розвиток духа служіння, послуху і взаємної співпраці разом із своїми духовними співбратами. У цій перспективі дуже важливо зберегти рівновагу між дисципліною та розумним використанням свободи.

Стосовно академічного формування, то ККСЦ вніс чимало пропозицій, які почасти відображають ментальність нашого часу з його гострим розумінням мінливого світу та присутністю в ньому також і вищих принципів. Скажімо, у каноні 347 ККСЦ йдеться про те, що «наукове навчання ставить собі за мету, щоб вихованці, маючи загальну культуру, яка відповідає потребам місця і часу, та вивчаючи задуми і творіння людського таланту, одержали широку і ґрунтовну обізнаність із священними науками так, аби, наділені повнішим розумінням віри і зміцнені світлом Христа Вчителя, могли успішніше просвічувати своїх сучасників і служити правді»³⁶⁶.

Сам процес навчання ділиться на два нерівномірні періоди – на вивчення філософського курсу (перші дві роки) та вивчення богослов'я (чотири роки). Власне, у вивченні філософського курсу найповніше відображається віяння багатовекторності в підході до освіти нашого часу. Наприклад, філософське навчання доповнено вишколом на основі гуманітарних наук – соціології, біології, психології, антропології, наголошено також на вивченні історичних та систематичних курсів, з огляду на високу освіченість сучасних людей, з якими майбутні священники у своїй душпастирській праці повинні будуть спілкуватись. Це є прикладом впливу соціального середовища, представленого освіченими вірянами, на формування майбутніх священників, найчисленніших представників церковної ієрархії.

Також варто сказати і про богословські курси, які по своїй суті глибоко інтегровані у християнський релігійний світогляд і які завжди потрібно вивчати у світлі віри. Причому Священне Писання має бути душею богослов'я. Цікавим впливом у бого-

³⁶⁶ Кодекс Законів для Східних Католицьких Церков. – Мукачево : Упр. Мукачів. Греко-Катол. Єпархії, 1993. – С. 81.

словському курсі сучасного феномену глобалізму та мультикультуризму може бути визнання екуменізму, як «однієї із необхідних основ кожної богословської дисципліни»³⁶⁷.

Наш час характеризується не лише явищами глобалізації та інкультурації, але й багатьма іншими, чимало з яких мають соціофілософське коріння. Одним із прикладів такого явища, існування якого спонукає церковні інституції раз по раз переглядати свої позиції стосовно своєї структури, є фемінізм.

Однією з фундаментальних його передумов можна вважати факт реальної відмінності у функціонуванні чоловіка та жінки у сфері психофізіологічній та філософсько-світоглядній. Так, незважаючи на те, що із 46 хромосом, 45 в обох статей однакові, все ж таки у психофізіологічному і навіть духовному вимірі існує розбіжність в їх функціонуванні. Для прикладу, середньостатистична жінка має на 70% більше жиру і на 40% менше м'язів, ніж середньостатистичний чоловік. Також жінки удвічі частіше піддаються тривожності та депресії. Серед чоловіків же утрічі більше самогубців та в 5 разів більше алкоголіків. Цікавим є факт у виборі професії залежно від гендерних відмінностей. До прикладу, чоловіки частіше вибирають професії, у яких підсилюється нерівність, – прокурор, корпоративна реклама, натомість жінки швидше виберуть професію, де спостерігається зворотний процес, – зменшення нерівності, зокрема суспільних захисників, реклами благодійності тощо.

Навіть ігри дітей, хлопчиків та дівчаток, відрізняються. Якщо для перших характерними є розваги, у яких часто присутні змагання та агресивність, то ігри других побудовані здебільшого на імітації взаємовідносин. Великою мірою такі відмінності є результатом довготривалої еволюції людини з її розподілом гендерних ролей заради виживання виду. Якщо головним заняттям чоловіків було полювання та постійні війни із собі подібними, то жінкам відводилась роль виховання дітей та облаштування сприятливої для існування домашньої атмосфери. Внаслідок такого процесу еволюції у жінок, завдяки довго-

³⁶⁷ Поспішил В. Д. Східне Церковне Католицьке Право: згідно з Кодексом Канонів Східних Церков / В. Д. Поспішил. – Львів : Свічадо, 2006. – С. 181.

тривалій практиці взаємовідносин з людьми: від спілкування із своїми дітьми до вирішення спільних проблем та ділення досвідом з іншими жінками, виробились якості, що за багатьох обставин показують їх у кращому світлі, ніж чоловіків. Для прикладу, під час опитувань жінки набагато частіше вважають себе такими, що наділені емпатією, тобто здатними співпереживати іншим, радіти і сумувати з ними.. Навіть більше, вони набагато краще, ніж чоловіки, можуть розпізнавати вияви людських почуттів. У соціальній перспективі цікавими є дані, які свідчать про те, що майже в усіх суспільствах соціально домінують чоловіки. Кількість жінок-законотворців у всьому світі не перевищує 14%³⁶⁸.

Цікавим є спостереження щодо чоловічого та жіночого простору Т. Титаренко. На її думку, у чоловічому просторі, зважаючи на те, що чоловіки постійно дбають про свою самостійність та незалежність, кордони завжди чіткіші, ніж у жіночому просторі. Через те ж бажання самостійності чоловіків їхній психологічний простір є суворішим та менше залежить від оточення. На противагу чоловічому, жіночий простір є гнучкішим. Здебільшого така структура їхнього простору сформувалась внаслідок факту більшої залежності, де вони були змушені добре орієнтуватись у людських взаєминах і постійно перебудовувати та реставрувати свій простір. Щодо чоловічих і жіночих світів загалом, то ця ж дослідниця досить влучно зауважує, що «чоловічий життєвий світ формується прискореними темпами, програючи в багатоманітності якісних характеристик, виграючи у ступені внутрішньої активності, самостійності. Жіночий світ розвивається більш суперечливо й повільно, позаяк фемінізація на певних вікових етапах включає в себе й певну вікову маскулінізацію, й андрогінну орієнтацію... жіночий світ більш відкритий зовнішнім впливам, насичений полімодальними інтерпретаціями»³⁶⁹.

Чоловіки набагато більше, ніж жінки, цінують перемоги та домінування над іншими. Такий стан речей не можна роз-

³⁶⁸ Майерс Д. Социальная психология / Д. Майерс. – СПб. : Питер, 2011. – С. 217–219.

³⁶⁹ Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності / Т. М. Титаренко. – К. : Либідь, 2003. – С. 134.

глядати як щось суто негативне на тлі жіночої психології й соціальної поведінки, де й віддають перевагу якраз співпраці перед конкуренцією. У такій поведінці чоловіків є чимала «заслуга» жінок, хоч це і виглядає, на перший погляд, парадоксальним. До прикладу, Д. Майєрс наводить дані дослідження, відповідно до якого було опитано понад 10 000 осіб, представників усіх рас шести континентів, де було з'ясовано критерії, за якими чоловіки обирали собі жінок, так само було визначено й ознаки стосовно чоловіків. Дослідники були вражені однорідністю вибраних критеріїв майже всіма учасниками опитування. Чоловіки віддають перевагу таким якостям своїх обраниць, як фізична привабливість, молодість та здоров'я, оскільки саме це сприяє плодovitості. Жінки, своєю чергою, обирали багатих представників чоловічої статі, які займали вже певне становище в суспільстві. Їхній вибір великою мірою продиктований потребою матеріальної підтримки разом з народженими дітьми. Також цікавим є дослідження почуття ревності у чоловіків та жінок. Якщо перші найбільше ревнують, коли їх партнерка має статеві стосунки з іншим чоловіком, то другі виявляють найбільшу ревність тоді, коли чоловік закохується в іншу жінку. Така гендерна відмінність зумовлена тим, що чоловік має бути впевненим у своєму батьківстві стосовно дитини, тоді як жінка боїться втратити матеріальну підтримку чоловіка внаслідок закоханості його в іншу жінку³⁷⁰.

Відтак стає зрозумілим вплив жінок на вияв духу суперництва чоловіків, починаючи від дитячих ігор і закінчуючи дорослим, повним боротьби світом чоловіків. Боротьба ведеться за більший доступ до різноманітних ресурсів, що, своєю чергою, сприяє успішності чоловіка і здатності до прогонування жінки з дітьми, відповідно збільшує їхні шанси у справі вибору їх жінками для спільного життя. Саме у цій перспективі не можна говорити про «погані» чоловічі якості – суперництва, боротьби та агресії, на противагу «добрим» якостям жінок.

Для повнішої картини гендерного виміру людської особистості варто також додати, що таке своєрідне сприйняття

³⁷⁰ Майєрс Д. Социальная психология / Д. Майєрс. – СПб.: Питер, 2011. – С. 226.

реальності та поступу в житті не є незмінним. Так, було з'ясовано, що з наближенням до середнього віку, жінки починають виявляти чоловічі риси – більшу впевненість у собі та наполегливість у вирішенні якихось питань, тоді як у чоловіків дедалі частіше можна спостерігати вияви жіночих якостей – схильності до співчуття та відмову від домінування у стосунках. Причини такої зміни варто шукати, з одного боку, у гормональній зміні функціонування організму, де спостерігається зміна гормональної насиченості. З іншого боку – у зміні соціальної ролі, які виконують чоловік та жінка у житті. Під час пошуку статевого партнера і народження першої дитини і чоловік, і жінка стараються ще більше підсилити чоловічі та жіночі якості. До прикладу, чоловік робить усе, аби переконати жінку, що він є успішним захисником та добувачем засобів існування, відсуваючи на задній план свою потребу взаємної підтримки і турботи. Так само й жінка усіма своїми силами прагне переконати свого партнера, що вона є ідеальною дружиною з усіма жіночими атрибутами – молода, турботлива, ніжна. У період народження та виховання малих дітей жінка пригнічує свою потребу в самостійності і незалежності. Проте з часом, із дорослішанням дітей, гендерні ролі чоловіка та жінки дещо змінюються – вони починають дрейфувати до феномену андрогінії, який виявляється і сукупності і чоловічих, і жіночих рис характеру в підході до буття в межах однієї особистості. Індивіди в таких умовах починають поводитися гнучкіше, де намагаються відповідати на виклики життя, зважаючи на антропологічно-неповторну глибину своєї особистості, виходячи поза межі тієї поведінки, до якої зобов'язує та чи інша культура. І тоді, за словами Ф. Райс та К. Долджин, «чоловік андрогінного типу відчувається комфортно, обіймаючи маленького хлопчика та піклуючись про нього. Жінка андрогінного типу відчувається комфортно, заливаючи в бак бензин та міняючи мастило в автомобілі»³⁷¹.

Навіть із суто прагматичного погляду, андрогінія розширює межі людської поведінки та дає більший вибір для опану-

³⁷¹ Райс Ф. Психологія подросткового и юношеского возраста / Ф. Райс, К. Долджин. – СПб. : Питер, 2010. – С. 351.

вання різноманітних життєвих ситуацій. Цікавим є той факт, що андрогінія дає більше переваг для жінок, аніж для чоловіків, оскільки більшість чоловічих рис цінять вище за жіночі. До прикладу, коли жінка у своєму діловому житті стає більш самостійною та наполегливою, то таку поведінку назагал більше цінять у суспільстві, ніж коли чоловік починає виявляти жіночий тип поведінки або вибирає собі традиційно жіночі професії.

Питання, чи справді цей факт свідчить про домінування ідеї вищості чоловічих ідеалів у сучасному патріархальному суспільстві, як про це часто говорять представники феміністичної течії, та чи існує насправду об'єктивно незалежна ієрархічна вищість чоловічих цінностей над цінностями жіночими, – залишаються риторичними. Перебуваючи лише в гендерно-соціальному просторі, дати відповідь, яка влаштовувала б обидва ці підходи, нереально. Перспективу вирішення цієї дилеми можна шукати у сфері більш комплексного та глибшого підходу до гендерних відмінностей чоловіків і жінок. Такий підхід обов'язково має охоплювати і вимір філософсько-богословський, адже розглядаючи людську особистість за межами цього виміру, ми неминуче викривлюємо реальність стосовно людської природи, що призводить до дилем, подібних до розглянутої вище.

Одним із напрямів, який намагався розв'язати гендерну проблему в суспільстві, зважаючи на філософсько-світоглядну позицію, був фемінізм. На думку Г. Стенлі та Р. Олсона, підвалини фемінізму кінця ХХ ст. варто шукати в історії більше ніж столітньої давності. Внаслідок аболіціоністського руху, який поширився перед Громадянською війною в США, деякі його активісти прийшли до думки, що визволення рабів та захист прав жінок мають одну і ту ж основу, яка є закоріненою у Біблії. Завдячуючи активності жіночих рухів було прийнято Дев'ятнадцяту поправку до американської конституції, яка утверджувала виборчі права жінок³⁷².

Загалом у жіночому русі виділяють два періоди: перший тривав від середини ХІХ ст. до 1960-х років, коли жінки боро-

³⁷² Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы ХХ века / Стенли Гренц, Роджер Олсон. – Черкасы : Коллоквиум, 2011. – С. 341.

лись за рівність статей, за рівність прав, одними з яких і були виборчі права, що до 1920-х були таки здобуті в Німеччині, Польщі, Канаді, США, Данії, Бельгії та ін. Початок другого етапу припадає на кінець 1960-х років. Поштовхом до відродження фемінізму стала низка подій. Було призначено президентську комісію щодо становища жінок. Два роки опісля на полицях книгарень з'явилась праця Б. Фрідан «Містика фемінізму». Проте найважливішим чинником розвитку феміністичного руху було пробудження самосвідомості чорношкірих американців внаслідок боротьби за громадянські права. Реакцією руху жінок стало створення Національної жіночої організації.

Жіночий рух кінця 1960-х – початку 1970-х відбувався уже під лозунгом «рівності в різноманітності». Заразом цей феміністичний рух не був одноманітним. У ньому можна виокремити три основні напрямки – ліберальний, радикальний та соціалістичний³⁷³.

Ліберальний фемінізм пропагує рівність між чоловіком та жінкою безвідносно до радикальної зміни системи патріархального типу суспільства. У ньому наголошено на відсутності феномену поділу праці за гендерною ознакою. На думку представників цього напрямку, такий підхід до праці без врахування гендерного виміру мав би привести до формування андрогінноподібного суспільства, тобто суспільства, у якому немає поділу праці за ознакою статі, як і не існує акцентуації уваги на анатомічних відмінностях та гендерних ролях чоловіка і жінки.

Більш рішучим відносно традиційного суспільства є радикальний фемінізм, який бореться за новий суспільний устрій, що характеризується відмежуванням жінок від чоловіків, як також і від різноманітних структур суспільства. У цьому напрямку розуміння сім'ї розглянуто крізь призму явища гноблення жінок, де такі утиски є своєрідним інструментом патріархального суспільства, що через сексуальне рабство та насильницьке материнство тримає жінок у своєрідній неволі.

³⁷³ Соціологія : енциклопедія / сост. А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. Н. Соколова, О. В. Терещенко. – Мн. : Книжний Дом, 2003. – С. 1155.

У фемінізмі соціального напрямку гендерне питання розглянуто через призму класового і расового панування. Разом з руйнацією такого домінування передбачено і припинення статевої дискримінації. Цей напрямок зачастию толерує ідею відмови від материнства, навіть відміну всіх соціальних статевих відмінностей.

З огляду на специфіку нашого дослідження, важливо також наголосити на богословському вимірі фемінізму. У цьому контексті досить влучними будуть слова Г. Стенлі та Р. Олсона щодо того, що «всі феміністичні богослови сходяться на думці, що центральне місце в богословських роздумах повинні займати жіночі переживання в тому їх визначенні, яке дають їм самі феміністки. Проте серед них є неузгодженість стосовно того, що означає і яка роль відведена у богослов'ї фемінізму іншими джерелам та богословським нормам»³⁷⁴.

Такий досить цікавий поворот філософської думки має перспективу збагачення християнського філософсько-богословського погляду на світ. Деякою мірою є справедливим визнання факту домінування чоловічо-патріархального підходу до побудови світогляду нашого суспільства назагал та християнсько-біблійного світогляду зокрема. Збагачення таких позицій тим, що є раціональне у феміністичному світогляді, може відкрити нові горизонти у відчитанні правди про світ та про Бога. Водночас, на нашу думку, не варто перебільшувати акцентуацію сприйняття реальності через призму гендерної своєрідності.

Прикладом перегляду патріархальної традиції сучасного суспільства є переоцінка у феміністичній перспективі людського сприйняття існування Бога. На філософському рівні, на думку Р. Рутер³⁷⁵, саме поняття дуалізму з його поділом на протилежні частини, є наслідком застосування чоловічого світосприйняття з його постійним наголошуванням на дуалістичних парах буття. У цій перспективі вчення про Бога перебуває під

³⁷⁴ Гренц С. Богословие и богословы XX века / Стенли Гренц, Роджер Олсон. – Черкаassy : Коллоквиум, 2011. – С. 348.

³⁷⁵ Див.: Гренц С. Богословие и богословы XX века / Стенли Гренц, Роджер Олсон. – Черкаassy : Коллоквиум, 2011. – С. 352.

сильним впливом чоловічого дуалізму, який ґрунтується на ідеї патріархального суспільства, з його чіткою ієрархічною структурою та підпорядкованістю. Внаслідок домінування чоловічого способу сприйняття у вимірі богословському саме богослов'я, вчення про Бога, виражене в дуалістичних категоріях – трансцендентність-іманентність, душа-тіло, добро-зло, чоловік-жінка тощо. Внаслідок такого дуалістичного підходу, чоловік почав асоціюватися з духом, трансцендентністю, добром, відкупленням. Що стосується жінки, то, за дуалістичною логікою, їй почали приписувати протилежні якості, відповідно їй асоціювати з іманентністю, матерією, гріхопадінням, злом. На противагу такому дуалістичному підходу Рутер висунула концепцію Бога, де тлумачилась не трансцендентна особистість, але «трансцендентна матриця Буття, яка лежить в основі і підтримує як наше власне існування, так і наш постійний потенціал нового буття»³⁷⁶.

За такого підходу поняття Бога виходить поза межі суто чоловічого способу мислення, де Бога ототожнено з Отцем. При «феміністично-неупередженому» підході, Бога в будь-якому випадку не можна ототожнювати ані з духом, ані з матерією, у Ньому поєднано всі дуалістичні пари, які є наслідком «некомплексного» чоловічого сприйняття. Внаслідок такого стану речей втрачає сенс і поняття ієрархії, де на вершині мав би бути Бог і яка починалась би з неживої природи. Тому така позиція стає дуже близькою до позиції пантеїзму, з його стиранням межі між Богом та сотвореним світом, і який загалом є досить далеким від ідеї християнського Бога, що стоїть вище за всі дуалістичні пари і силою своєї могутності створив світ з нічого.

Отже, боротьба за рівноправність жінок переходить із сфери соціокультурної у сферу філософсько-богословську. Дедалі частіше порушують питання стосовно того, щоб жінки могли здобувати священницькі свячення. На сьогодні ані в православної церкві, ані в католицькій цього не дозволено. Мало того, деякі дослідники загострюють увагу на існуванні деякої нерівноправності між чоловіком та жінкою, яка виявляється вже

³⁷⁶ Гренц С. Богословие и богословы XX века / Стенли Гренц, Роджер Олсон. – Черкасси : Коллоквиум, 2011. – С. 353.

у Святій Тайні Хрещення, де хлопчика після хрещення заносять до вітваря, тоді як у цьому відмовлено дівчинці. Виклик феміністичного руху стосовно позиції церкви в деяких гендерних питаннях спонукає християнських мислителів глянути на цю проблему із ширшої перспективи, відкриваючи нові горизонти християнського усвідомлення покликання чоловіка та жінки. Приклади живої дискусії на цю досить глибоку проблему гендерного існування знаходимо у статтях Є. Бер-Сижель³⁷⁷. Вона старається підійти до проблеми гідності жінки у християнстві і через екзистенційно-буденне спостереження ролі досконалих жінок у вимірі християнського життя, і розглядаючи їх крізь призму думок патристично-філософського виміру. Справді, існують численні приклади позитивного впливу багатьох жінок на утвердження християнських чеснот у суспільстві. Навіть більше, є також чимало прикладів духовного лідерства та виконання ролі духовного провідника в настановах християнсько-досконалого життя жінками. Як зазначає Е. Бер-Сижель, «їх егалітаризм ґрунтується на есхатологічній перспективі повноти часів, коли, ставши непотрібною, відмінність статей буде скасована. ...Чернецтво наперед передбачає цю повноту ...яка постає перед людством не як заперечення, а як вільна початкова рівність чоловіків і жінок, котра закладена в їхній антропології»³⁷⁸.

У якомусь сенсі раціональне зерно в такому погляді є, проте й надалі відкритим лишається питання відмінності між рівністю гідності та рівності покликання. Іншими словами, антропологічна гідність жінки та її рівність у сенсі буттєвої гідності не викликає сумніву. Проте чому не раз виникає досить нелогічна та дивна ситуація, коли якась християнка-науковець викладає у престижному богословському університеті Святе Письмо, але водночас вона не має права читати Євангеліє під час служби в церкві. І саме в цьому контексті часто порушується питання щодо сакраментального служіння жінок.

³⁷⁷ Бэр-Сижель Э. Женщины в Православной церкви / Э. Бэр-Сижель // Рукоположение женщин в Православной церкви. – М. : ББИ, 2000. – С. 6–14.

³⁷⁸ Бэр-Сижель Э. Женщины в Православной церкви / Э. Бэр-Сижель // Рукоположение женщин в Православной церкви. – М. : ББИ, 2000. – С. 9.

Про те, що питання священства жінок є досить складним та багатограним, можуть свідчити слова єпископа Діоклійського Калліста Уера, який на ранніх етапах свого служіння був категоричним стосовно свячень жінок, проте з часом змінив свою думку. Він сам зауважує, що якщо 1978 р. він вважав свячення жінок неможливим, то тепер його позиція така: «Тепер я в цьому не впевнений. Мене геть не переконують аргументи сучасних прихильників жіночого священства, проте аргументи противників видаються тепер менше переконливими, ніж тоді... і я прошу вважати це питання відкритим»³⁷⁹. Вражає сміливість та справді філософсько-чесний підхід до цього питання, де, визнаючи певні зрушення у філософсько-соціологічній сфері, представник церкви чесно намагається переосмислити традиційний підхід до цього питання, яке безпосередньо стосується церковної структури.

Варто зауважити, що цей єпископ не лише визнає існування феномену відкритості у цьому питанні, але й старається скерувати, куди потрібно рухатись, щоби побачити нові горизонти, які відкриваються у процесі дослідження цієї проблеми. Цікаво те, що ці напрямки не стосуються лише філософської сфери, великою мірою автор робить спробу поглянути по-новому на цю проблему й у вимірі богословському. Він виокремлює три основні напрямки, які ми розглянемо далі і в яких, на його думку, варто шукати прояснення стосовно питання свячення жінок³⁸⁰.

Оскільки у східних християнських церквах велику роль відіграє феномен передання, то К. Уер робить сміливе філософсько-богословське припущення стосовно ролі в ньому не лише середників передання важливих істин, а й самого явища мовчання. Чи мають право православні богослови наприкінці ХХ ст. робити кроки стосовно свячення жінок, якщо у вченні Христа та апостолів не було приписів, які би стосувались цього, як і не було таких фактів за усі дві тисячі існування православної церкви.

Наступним виміром підходу до цієї проблеми є богословсько-антропологічний, де головний акцент зроблено на розу-

³⁷⁹ Каллист (Уер), Єпископ Диоклийский. Мужчина, женщина и священство Христово / Єпископ Диоклийский Каллист (Уер) // Рукоположеніе женщин в Православной церкви. – М. : ББИ, 2000. – С. 46.

³⁸⁰ Там само. – С. 48.

мінні глибинної структури гендерних особливостей чоловіка та жінки у філософсько-богословській перспективі. Іншими словами, зроблено спробу ще раз переосмислити будову та покликання жіночого ества – чи бажання висвячувати жінок не суперечить природному стану речей.

Третій напрямок питань, які стосуються священня жінок, майже повністю перебуває у богословській площині головних догматів християнської віри. У рамках християнського виміру, священник у своєму служінні представляє Христа. Звідси виникає питання – якщо Христос був чоловіком, то чи можна жінці зображати його в літургії.

Антропологічний аргумент проти священня жінок подає Е. Бер-Сижель: «на противагу різниці між євреєм та греком, між рабом та вільним, яка відображає стан людства після гріхопадіння і стосується соціальних умовностей, різниця між чоловіком та жінкою – природній стан людства до гріхопадіння, і його не скасовано у Церкві»³⁸¹. У цьому контексті автор відсилає нас до події створення людини, яка описана у Святому Письмі: «Тоді Господь Бог навів глибокий сон на чоловіка, і коли він заснув, узяв одне з його ребер і затулив те місце тілом. Потім, з ребра, що його взяв від чоловіка, утворив Господь Бог жінку і привів її до чоловіка. І чоловік сказав: «Це справді кість від моїх костей і тіло від мого тіла»³⁸².

У часово-просторовому вимірі Адам був створений першим, і Єва як перша жінка була створена після, як його помічниця і та, що була покликана розділити із ним таємницю буття. У цьому місці потрібно також згадати і слова із Першого послання до коринтян, коли апостол пише, що «кожному чоловіку голова є Христос, а голова жінці – чоловік, а голова Христові – Бог»³⁸³. На

³⁸¹ Бэр-Сижель Э. Рукоположение женщин обсуждается и в Православной церкви / Э. Бэр-Сижель // Рукоположение женщин в Православной церкви. – М. : ББИ, 2000. – С. 26.

³⁸² Старий Завіт // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Мадрид, 1990. – С. 5.

³⁸³ Там само. – С. 216.

перший погляд, виникає думка про опис ієрархічної структури. Ця думка була б слушною, якби йшлося, скажімо, про якусь соціальну структуру, приклади якої ми часто зустрічаємо в нашому житті. Проте уся таємниця цієї фрази стає більше зрозумілою, лише коли ми усвідомлюватимемо, які реалії описано в ній. Уважно вивчаючи її, можемо побачити, що в ній згадано про дві реальності, застосовувати для пізнання яких наші поняття земного буття слід дуже обережно, адже у своєму буденному житті ми маємо справу із сутностями зовсім іншого виміру. Справді, майже неможливо точно описати сутності трансцендентного виміру – Ісуса Христа та Бога Отця у наших звичайних категоріях. Цей факт наштовхує на думку, що і головування чоловіка над жінкою не треба розуміти в нашому земному юридично-адміністративному сенсі. Влучно зауважує єпископ Діоклійський Каллист Уер щодо такого головування, яке «не завжди означає владу і панування, як розуміють його у гріховному світі; можливо тут говориться про джерело..., безумовно, йдеться про «ієрархії» у шлюбі, але «ієрархія» – не підлеглисті чи залежності»³⁸⁴.

Водночас варто відзначити не лише певну відмінність чоловіка та жінки у всіх їх вимірах, але і значну онтологічну спільність, про яку можуть свідчити такі слова із Святого Писання: «І сотворив Бог людину на свій образ; на Божий образ сотворив її; чоловіком і жінкою сотворив їх»³⁸⁵. Отож, ми одночасно можемо спостерігати і відмінність, і їхню спільність в онтологічному вимірі. Цей факт може стати одним з основних аргументів у справі свячення жінок, та, відповідно, виправданні сучасної церковної структури, де священниками є лише чоловіки, чи зміни її, які можуть відбутись, зважаючи на факт свячення жінок.

Отож рівність та відмінність онтологічної структури чоловіка та жінки можна розглядати як явище, що пропонує нову перспективу вирішення цього питання, яка могло б задоволь-

³⁸⁴ Каллист (Уер), Єпископ Диоклийский. Мужчина, женщина и священство Христово / Єпископ Диоклийский Каллист (Уер) // Рукоположеніє женщин в Православной церкви. – М. : ББИ, 2000. – С. 68.

³⁸⁵ Старий Завіт // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Мадрид, 1990. – С. 4.

нити і представників офіційних православних церков та католицької церкви, і представників філософського фемінізму, які готові до конструктивного діалогу з опонентами з іншого табору.

По-філософськи виважену позицію стосовно антропологічного підходу до проблеми свячення жінок займає єпископ Калліст Уер. Він сміливо порушує питання глибини відмінності чоловічого та жіночого єства на всіх рівнях, не лише психофізіологічному, але й на рівні філософсько-богословському, слушно зауважуючи, що якби відмінність на цьому рівні була неістотною, то виникала б велика ймовірність допуску жінок до священницьких свячень. Водночас він вказує причину такого невизначеного погляду з антропологічного виміру на проблему свячення жінок, а саме – недостатній ступінь дослідження богословської антропології гендерної ідентичності людини. Іншими словами, існує питання, яке вимагає відповіді, – наскільки і в чому виявляється істотна розбіжність між чоловіком та жінкою в антрополого-богословському вимірі? А далі каже: «Я глибоко переконаний, що чоловіча та жіноча природа – це дар Божий, в яких є не лише біологічний, але і духовний вимір ...я думаю, що різниця між чоловіком та жінкою – це різниця в існуванні, яка є вкорінена у самій сутності творіння і проявляється у складі особистості»³⁸⁶.

Питання про свячення жінок й надалі є відкритим. Проте навіть якщо їм все ж не дозволять священницьких свячень, є дуже важливо розкрити внутрішню логіку такого стану речей. Адже в цьому факті не може бути і мови про якесь применшення онтологічної гідності жінки стосовно гідності чоловіка. Просто, розглядаючи церкву як одне велике тіло, де кожний його член виконує свою місію, не можна в ньому виділяти відносно шкали онтологічної гідності якогось одного члена. Непрямим доказом такого твердження може бути пошанування Божої Матері, яка, будучи жінкою, заслужила на такі епітети, яких не мав жоден святий у Церкві. Вони поширені в церковній традиції, де вказано, наскільки величне було її життя та наскільки глибока

³⁸⁶ Калліст (Уер), Єпископ Диоклийский. Мужчина, женщина и священство Христово / Єпископ Диоклийский Калліст (Уер) // Рукоположеніє женщин в Православной церкви. – М. : ББИ, 2000. – С. 70.

її богословсько-онтологічна особистість. До прикладу, у церковній традиції її називають «чеснішу від Херувимів і незрівнянно славнішу від Серафимів».

У цій перспективі досить правильним буде зміна акценту дослідження справи свячення жінок, як відповідь закидам представникам феміністичної течії. Зміну запропонував єпископ Калліст Уер, коли писав, що «обговорення жіночого служіння краще не починати з питання «Чому жінки не можуть бути священиками?». Може, краще сформулювати його так: «Які особливі дари з величезної кількості служінь, що існують у помісній церкві, Бог надає жінкам і в яких формах служіння вони виражені?»³⁸⁷.

Розвиток церковних общин і, відповідно, ієрархії завжди проходив під впливом культуро-соціологічних детермінант, які були актуальними в той чи інший період часу на конкретній території. З чималою ймовірністю можна стверджувати, що якби, для прикладу, християнство почало розвиватись у наш час, то структура церковної ієрархії була б дещо іншою. Не в останню чергу на це б вплинули досягнення у сфері науки і техніки, особливо надшвидкий розвиток інформаційних технологій. Останні часто зумовлюють своєрідні нівеляції інформаційно-просторової детермінанти людського буття. Адже в наш час засоби комунікації дозволяють передавати інформацію майже миттєво, що, своєю чергою, тією чи іншою мірою може впливати і на зміну структури самого суспільства, роблячи його менш ієрархічним та більш динамічним. Про це свідчить, до прикладу, активна участь перших представників держави в соціальних мережах. Так, прем'єр-міністр України М. Азаров має в соціальній мережі свою сторінку, яку він регулярно переглядає і на яку будь-хто може написати йому. Фактично, це є революційний феномен, який ми до кінця ще не усвідомили, оскільки він дає прямий доступ до того, хто має силу влади змінити ситуацію в тому чи іншому регіоні. Тепер можна напругу, оминаючи часто корумповану ієрархію чиновників, поскаржитись на ту чи іншу

³⁸⁷ Калліст (Уер), Єпископ Диоклийский. Мужчина, женщина и священство Христово / Єпископ Диоклийский Калліст (Уер) // Рукоположеніє жєнщин в Православной церкви. – М. : ББИ, 2000. – С. 50-51.

несправедливість і бути переконаним, що твоє прохання було почуте. З іншого боку, на того, до кого звертаються, лягає ще більша відповідальність, оскільки тепер він не зможе виправдатись тим, що ситуація йому не була відома. Рано чи пізно такий вплив інформаційних технологій зачепить і церковні структури, і можна лише припустити, які зміни відбудуться під впливом цього феномену. Мало того, є чимала ймовірність інших революційних відкриттів та запроваджень інформаційних технологій у наше життя, які, безперечно, змінюватимуть соціальні структури, а також зачеплять глибші пласти людського існування.

Що стосується церковної структури, то поки що вона перебуває в тому стані стабільності, у який вона перейшла після багаторічних етапів формування. Якщо поглянути на початки формування християнства, яке відбувалось близько двох тисяч років тому, то можна помітити, що головною одиницею таких християнських спільнот були громади, на чолі яких стояли єпископи. Цікавим дослідженням цього періоду можна вважати працю П. Гидульянова³⁸⁸. На думку цього дослідника, кожний єпископ є приймачем апостолів, і тому кожний володіє Божою харизмою, відтак немає ні старших, ні молодших – усі рівні. Влада єпископа є незалежна та самостійна, тому він міг піддавати сумнівам погляди іншого єпископа, визнаючи його вчення хибним, а свою думку вважати правильною, а тому й такою, яка мала би прийматись у цілій Церкві. І хоч у теорії всі єпископи були рівні, проте фактично повної рівності між ними не існувало ніколи. Це явище фактичної нерівності містило багато подекуди зовсім не церковних причин.

Чимало громад були визначальними з огляду на те, що в них безпосередньо проповідував хтось з апостолів, утім, не завжди безпосередня проповідь апостолів була гарантією одного з перших місць між церковними громадами. Для прикладу, громади, засновані апостолами чи то у Филипах, чи у Лістрі, ніколи не мали тієї ваги, яку мали громади Рима чи Олександр-

³⁸⁸ Гидулянов П. Митрополиты в первые три века христианства / П. Гидулянов // История Ватикана: власть и Римская курия. – М.: Евро-линь, 2002. – С. 44–60.

рії. Навіть сам Єрусалим, хоч і був важливим у житті християн, проте в історичній перспективі не відігравав такої ролі, як Рим, Антіохія та Олександрія. Отож, соціально-політичний чинник зіграв одну з найважливіших ролей в утворенні найголовніших громад перших християн. Адже саме у трьох найбільших містах імперії – Римі, Олександрії та Антіохії і були три найважливіші за впливом християнські громади. Відповідно, їхня впливовість визначала і впливовість єпископів цих громад. У цій перспективі виглядає цілком реальним припущення, що якби головними містами імперії були зовсім інші, то все одно саме вони стали б центрами найбільших християнських громад. Та й якби столицею імперії був не Рим, а якесь інше місто, то із впевненістю можна передбачити, що власне там був би центр сучасної католицької ієрархії. Тож ми ще раз пересвідчилися, як чинники, переважно зовсім не церковно-ієрархічного виміру, а радше державно-адміністративного, впливають на розвиток цілої структури життя церкви.

Цікавим є також феномен рецепції, який існував у міжобщинному просторі перших християнських громад. Рецепція відбувалась через найвпливовіші громади, які перебували в безпосередньому зв'язку з меншими, географічно близькими до них. Така громада, маючи більше можливостей для своєї діяльності, як правило, допомагала і матеріально менш забезпеченим, і була авторитетною установою, яка або приймала, або відхиляла ті чи інші напрямки філософсько-духовного життя менших громад, які, своєю чергою, визнавали за нею авторитет. Відповідно, коли відбувалась рецепція того чи іншого аспекту більшою громадою, було й так зрозуміло, що його також приймуть і всі менші, які перебувають в полі її діяльності. Отже, більша громада мала своєрідну владу у вимірі церковної рецепції над малими громадами. Звідси стає зрозумілим факт, що повідомлення тих чи інших важливих рішень у церковній сфері було скероване лише до великих громад. П. Гідюльянов наводить приклад функціонування такої системи. У Північній Африці великим християнським центром був Карфаген. Кожна окрема громада у цій частині Африки мала відносини з ним, який, своєю чергою, уже мав зв'язки з Римом. І якщо в якійсь із тих малих громад відбува-

лось відлучення або посвячення єпископа, то про цю подію повідомляли в Карфаген, громада якого мала би або схвалити, або засудити цю подію, а відтак повідомити про своє рішення меншим. Як зауважує П. Гидулянов, «у цьому сенсі можна сказати, що одні великі громади, крім малих, здійснювали наче вищу церковну владу, владу судити про законність актів усіх християнських громад. Практичним наслідком було те, що центральні громади, громади великих міст чимало важливих питань стали повідомляти малим громадам свого кола у формі рішень»³⁸⁹.

Маючи справу з намаганням досягнути внутрішню логіку життя церковної структури, потрібно завжди усвідомлювати значення богословського виміру в її існуванні. Звичайно, і культурно-політичні, і соціально-психологічні, і філософські чинники відіграють важливу роль у формуванні церковних структур, проте, розглядаючи всі ці чинники окремо, без врахування власне богословського виміру, дослідник ризикує отримати викривлену картину досліджуваного явища. Не можна розглядати церковну структуру окремо від того, що фактично є серцем її існування, а саме від факту служіння Богові, служіння, яке своїм корінням сягає трансцендентного виміру буття, з його законами та цінностями. Лише воля Бога є основною причиною існування церкви, інституції, яка повністю просякнута Божою волею, Божим бажанням.

Про цей важливий аспект пише і Й. Ратцінгер³⁹⁰, коли розглядає співвідношення Таїнства Священства та феномену харизми. Таїнство – це немов точка зіткнення виміру трансцендентального та земного, як своєрідне вікно в нашому земному вимірі у вимір інший. Сам феномен священства не виникає лише внаслідок соціокультурних умов. Першопричиною його завжди є трансцендентальний простір. Таїнство Священства є постійним елементом структури церкви, і сама церква не роз-

³⁸⁹ Гидулянов П. Митрополиты в первые три века христианства / П. Гидулянов // История Ватикана: власть и Римская курия. – М.: Евролиц, 2002. – С. 50.

³⁹⁰ Ратцінгер Й. Церковні рухи та їх богословське значення / Й. Ратцінгер // Сопричастя : між нар. богослов. часоп. – 2002. – № 2. – С. 79–100.

поряджається ним, «бо таїнство не просто присутнє і відправляється, сама Церква його не творить. Її голос у таїнстві є радше другорядним, а першорядним є Боже покликання, звернене до конкретної людини, тобто виключно харизматично-пневматологічне... Церква не може сама по собі встановлювати «урядовців», а мусить чекати на покликання Бога...»³⁹¹. Власне тому цей уряд не можна створити завдяки призначенню, його можна лише очікувати, вимолювати в Бога. Якраз такий аспект духовної реальності описує євангелист Матей: «Тоді він каже своїм учням: «Жнива великі, та робітників мало. Просіть, отже, господа подаря жнив, щоб вислав робітників на свої жнива»³⁹².

Наголошення на цій харизматичності уряду священика ми помічаємо у традиції латинської церкви, де священство є тісно пов'язане із целібатом, іншими словами, священик не може одружуватись. Такий стан речей ще більше увиразнює харизматичність особи останнього.

Така відкритість церкви до виміру трансцендентного, її велика залежність від нього можуть привести до ситуації, коли священицьких покликань ставатиме дедалі менше. Зі суто людського погляду, така ситуація може виглядати загрозливою, проте з виміру богословського, з огляду на те, що церква є Божою установою, ніколи не буде такого, щоб людям, які потребують священика, було відмовлено при їхній щирій надії та молитві.

Церковна структура може зазнавати впливу не лише з боку соціокультурних та політичних детермінант, але часто структура тієї чи іншої церкви залежить і від впливу та позиції іншої церкви. У цьому сенсі цікавою є ситуація щодо питання патріархату Української греко-католицької церкви (УГКЦ), що належить до групи так званих східних католицьких церков, які, своєю чергою, входять до складу католицької церкви. Східні католицькі церкви, хоч і є рівними між собою, проте у вимірі права відрізняються ступенем автономії. Так, від найбільшої автономії до

³⁹¹ Ратцінгер Й. Церковні рухи та їх богословське значення / Й. Ратцінгер // Сопричастя : між нар. богослов. часоп. – 2002. – № 2. – С. 81.

³⁹² Новий Завіт // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Мадрид, 1990. – С. 17.

найменшої маємо: патріарші, архієпископські, митрополічі, єпископські та ще несформовані церкви. У східних католицьких церквах патріарший титул отримують лише церкви, які мають найвищий ступінь автономності, так звані церкви свого права – *sui iuris*. Стосовно ситуації з патріархатом, то, як зазначає В. Поспішл, «оскільки давні патріархати утворилися в результаті історичних умов мовчки, як такі, були схвалені Церквою того часу, навіть на Вселенських Соборах, то сьогодні тільки «найвища влада Церкви» в особі Вселенського Собору чи Римського Архієрея може заснувати, відновити, змінити і скасувати патріархат»³⁹³.

Беручи до уваги згадане положення, УГКЦ уже в наш час докладала зусилля, щоб здобути у Святійшого Отця визнання свого патріаршого статусу. Такі зусилля викликали бурхливу реакцію зі сторони православних церков. Ця реакція виливалась у різноманітних ультимативних тонах. До прикладу, факт визнання патріархату УГКЦ з боку Риму може привести до розриву екуменічних стосунків між католицькою та православною церквами. Прикметно, що така ж сама бурхлива реакція була і під час спроби здобути визнання із сторони Української автокефальної православної церкви (УАПЦ) та Української православної церкви Київського патріархату (УПЦКП) у Царгородського патріарха. У випадку визнання останнім українських церков назривав конфлікт між Церквою Москви та Церквою Царгороду, де зі сторони першої також звучали ультимативні попередження, що факт визнання цих церков може призвести до розірвання євхаристійного сопричастя між тими обома православними церквами.

Цікавий погляд, який вносить елемент новизни та дає перспективу розв'язання цієї проблеми, знаходимо у зверненні Блаженнішого Любомира Гузара з нагоди повернення митрополита до Києва. У цьому зверненні Глава УГКЦ старається змістити акценти відносин з ультимативних до партнерських. Розуміючи важливість часових та політико-адміністративних детермінант у визначенні статусу церковної структури, Блажен-

³⁹³ Поспішл В. Д. Східне Церковне Католицьке Право: згідно з Кодексом Канонів Східних Церков / В. Д. Поспішл. – Львів : Свічадо, 2006. – С. 94.

ніший пише про те, що теперішні відносини «позначені інерцією прив'язання до схем і моделей минулого, які окреслювали «сфери впливу». Тепер, коли карта Європи виглядає зовсім інакше, схеми минулого більше не працюють... вони не передбачали ні самостійної Української Держави, ні можливості існування єдиної Української (Київської) Церкви»³⁹⁴.

Зміна геополітичної ситуації в регіоні неминує зумовлює й інші зміни в суспільному житті, а оскільки церква є активним гравцем суспільного життя, ці зміни значно заторкують і її структури, ставлячи перед ними виклик потреби трансформації та зміни відповідно до нового становища України як держави. У цій перспективі вражає чистота історичного аналізу ситуації та політико-соціологічна далекоглядність Глави УГКЦ. Фактично, він розкриває механізм, який приводитиме в рух процес утворення єдиної київської церкви. У цьому контексті для збереження міжцерковного миру та перспективи подальшої співпраці, Блаженніший Любомир подає низку ключових ідей, які мали би стати фундаментом миру та подальшого внутрішнього розвитку структури церкви в Україні.

Найперше сучасні процеси в церковному просторі України треба розглядати не як порушення єдиного можливого порядку між церквами, а як становище, детерміноване процесом природного розвитку українських церков. Тому треба зважати на становище стосовно сестринства церков, де не можна їх ділити на важливі та неважливі, а потрібно, заради справедливості, з повагою й усією серйозністю ставитись до їхніх внутрішніх потреб, і варто конструктивно розглянути їхні пропозиції.

Наступне положення ґрунтується на тому, що передумовою справжнього екуменічного миру може стати лише така ситуація, коли будуть враховані інтереси та побажання кожної із

³⁹⁴ Один Божий народ у краї на Київських Горах: слово Блаженнішого Любомира, митрополита Києво-Галицької митрополії Української Греко-Католицької Церкви, з нагоди започаткування повернення осідку митрополита до Києва // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Катол. Ун-ту, 2008. – С. 311.

зацікавлених сторін. Нарешті третє положення полягає в тому, що «на зміну монопольним спробам вирішити проблему єдиної помісної Церкви в Україні на користь якоїсь однієї із конфесій має прийти об'єднання зусиль усієї християнської спільноти». Цивілізоване вирішення долі київської церкви може стати справжньою «лабораторією єкуменізму» (Іван Павло II), позбавленого ультимативності і сповненого духом співпраці та партнерства»³⁹⁵.

Внаслідок природного процесу побудови єдиної київської церкви уперше можуть бути вибудовані нові моделі єкуменізму, який був би своєрідною відповіддю на сучасні виклики, які стоять перед усіма українськими церквами, і православними, і католицькими, і не лише на території України, але й за її межами. Зрештою, та модель створення єдиної церкви, за умови успішної її реалізації, могла б стати зразком для наслідування в будь-якому іншому куточку земної кулі, де б виникла ситуація, що була б подібною до церковної ситуації в Україні.

Аналіз будь-яких змін у церковній структурі, особливо коли ці зміни віддалені від нас великим часовим проміжком, не завжди легко пояснити, беручи до уваги лише політико-культурні передумови. Цю складність ще більше підсилює духовність та менталітет представників конкретної історичної епохи. У цій перспективі стає зрозумілим існування різностороннього підходу до вивчення ключових моментів, які стосуються тих чи інших змін у церковних структурах. Зокрема, одним із вдалих прикладів такого підходу можна вважати дослідження С. Мудрого стосовно Київського собору 1147 р., його причин та значення в історії української церкви.

Історичною передумовою цієї події було те, що 1145 р. виник конфлікт між київським князем Всеволодом та митрополитом Михайлом, внаслідок чого останній був змушений по-

³⁹⁵ Один Божий народ у краї на Київських Горах: слово Блаженнішого Любомира, митрополита Києво-Галицької митрополії Української Греко-Католицької Церкви, з нагоди започаткування повернення осідку митрополита до Києва // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Катол. Ун-ту, 2008. – С. 312.

вернутись до Візантії. Новий князь Ізяслав II Мстиславович проводив незалежну політику стосовно Візантії. У 1147 р. за його сприянням був скликаний собор української ієрархії, на якому поставлено на митрополита Клима Смолятича. Цікавим є факт, що із семи єпископів, які брали участь у соборі, п'ять були русинами. На цьому соборі більшість присутніх єпископів вважали соборне поставлення митрополита законним і таким, що не зобов'язаний мати спеціальний дозвіл із сторони Візантії. Саме поставлення було здійснено мощами св. Климента папи. Щодо цього історичного моменту С. Мудрий подає оцінку Київського собору з різноманітних позицій – націоналістичних, політичних, автокефальних, реалістичних, уніатських³⁹⁶.

До прикладу, розглядаючи націоналістичне пояснення, він покликається на російського історика Соколова. Відповідно до такого підходу, у цій події найпершим є прагнення української церкви до самостійності ієрархічної влади. Поставлення Клима Смолятича викликало розкол в Руській Церкві – його визнавали на Русі-Україні, але не на півночі Русі. Соколов у цьому факті вбачає перш за все національний момент протистояння Півночі із Півднем.

Політичне пояснення, якого притримуються В. Татищев та Філарет Гумільовський, полягає в тому, що руські князі в той період вели із греками часті війни, а митрополити, підкоряючись патріархові, могли виявляти більшу прихильність до греків, ніж руських володарів. Згідно з автокефальним поясненням, Київський собор 1147 р. мав на меті отримати незалежність від Візантії, із встановленням власної церковної влади. Такої думки дотримувались Ю. Пелеш, С. Томашівський, вони трактували це як факт розриву з Візантією та створення власної ієрархії, не враховуючи у цьому підході натяків на будь-які відносини з Римом.

Так званого реалістичного пояснення притримується Є. Голубінська. Вона вбачає у факті відсилання грецького митрополита не якісь політичні чи націоналістичні мотиви, а вияв особистого невдоволення князя Ізяслава поведінкою царго-

³⁹⁶ Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні / С. Мудрий. – Львів : Видво оо. Василян, 1995. – С. 66–71.

родської патріархії. Це було своєрідною формою протесту, яка загалом не доходила аж до розірвання стосунків з Візантією.

Нарешті уніатське пояснення ґрунтується на літописному факті того, що саме поставлення Кліма Смолятича відбувалось через покладення мощей папи св. Климента. У цьому факті прихильники цієї теорії вбачають символічне підтвердження єдності з римським архієреєм.

Було простежено різні варіанти інтерпретації цієї важливої для української церкви події. Зазвичай простежується деяка заангажованість дослідників у підході до правильного розуміння мотивів та причин згаданого собору. Тож окрім реальних – політичних, культурних, духовних та церковно-ієрархічних чинників, які існують під час формування того чи іншого феномену церковної структури, важливо враховувати і можливу заангажованість попередніх дослідників, оскільки вони можуть не завжди об'єктивно передавати стан справ, чи то щодо якоїсь історичної події, а чи формування церковної ієрархії зокрема.

Підсумовуючи, зауважимо, що формування внутрішньоцерковного устрою можна характеризувати як таке, що великою мірою акумулює в собі погляди та підходи до життя і давноминулих часів, і надсучасні віяння соціально-філософського виміру буття. Сама підготовка священника в закладі закритого типу, де відбувається не лише його інтелектуальний вишкіл, але й становлення як особистості, здебільшого належить ментальності минулих часів. Водночас розглядати питання свячення жінок на серйозному філософсько-богословському рівні є спробою знайти відповідь на виклик, який ставить перед церквою уже наш час.

Потрібно також усвідомлювати, що внутрішньоцерковний устрій зазнає впливу переважно суто богословсько-трансцендентного виміру. Без врахування цього той чи інший дослідник не зможе правдиво відчитати соціально-філософські чинники формування цього устрою. А саме їм відведено непромірно велику вагу, оскільки вони замістили ті впливи, які йдуть з іншої сфери, тим самим відводячи, а не зумовлюючи розкриття правди про закономірності формування та функціонування внутрішньоцерковного устрою.

4.2. Роль органів державної влади в утвердженні правових відносин із церквою

Органи державної влади не виникли нізвідки. Як сутність буття, їх також формували протягом свого історичного становлення різноманітні чинники. Перебуваючи в точці сучасності просторово-часового континууму, ми не завжди усвідомлюємо ті чинники, які відіграли велику роль у процесі формування сутностей політико-соціального виміру. Україна і географічно, й історично має прямий стосунок до Європи, її культури та менталітету. У цьому сенсі, слова, які стосуються Європи, ми з певністю можемо вжити і до України. Їх яскраво відтворив Д. Доре: «Минула історія Європи немислима без християнства, з цього випливає, що питання майбутнього самої Європи не можна ні ставити, ні розглядати, коли не брати до уваги те, на що саме християнство все ще може у відношенні до неї виявитися здатним жити її – навіть ціною досить значної еволюції її»³⁹⁷.

Отож християнський світогляд глибоко вкорінений в українську ментальність, у соціофілософський простір та державотворчі процеси на теренах нашої держави. Органи державної влади, що зазнають суттєвого прямого та опосередкованого впливу християнських морально-етичних та глибоко антропологічних ідеалів християнського світогляду, дослухаючись до цього впливу, мають велику перспективу в полі конструктивної зміни нашого суспільства до суспільного ідеалу, який сміливо можна вважати ідеалом будь-якого суспільства. Суспільства, де кожний його член, матиме всі можливості для реалізації своєї трансцендентно-сенсової місії у вимірі земного буття, водночас у такому суспільстві кожний його член почуватиметься щасливим від того, що живе в ньому.

Власне антропоцентричний вплив християнської релігії завжди визначатиме правильний напрямок дій для будь-якої

³⁹⁷ Доре Д. Дух Європи : лекція монсенйора Джозефа Доре в Будапештському Католицькому Університеті / Д. Доре // Сопричастя : між нар. богослов. часоп. – 2001. – № 3. – С. 13.

влади в будь-якій країні. Саму серцевину цього антропоцентризму вдалось виразити Д. Доре, коли він відзначив, що «кожна людина, якими б не були її вік і стать, етнічне походження і національна приналежність... має серце й душу, є особою, і в ім'я цього заслуговує на всеосяжну повагу, на абсолютну повагу... навіть більше: згідно з християнською вірою, чим слабшою у небезпеці, невизнаною, відкинutoю є людина, тим на більшу пошану і повагу, допомогу і підтримку вона заслуговує»³⁹⁸.

Такі глибоко християнські, навіть просто загальнолюдські глибинно-антропологічні ідеали є своєрідним маяком, для тих представників державної влади, від яких зазвичай залежить поступ та напрямок руху останньої. Вона з уваги на специфіку своєї діяльності перебуває в такому становищі, що мусить перетинатись у різних площинах з різноманітними інституціями. Цікавий аспект впливу державної влади на діяльність церковних інституцій подає О. Исаев³⁹⁹. Він брав до уваги те становище, що протягом усієї історії Росії взаємовідносини між державою та російською православною церквою були одним з головних пріоритетів функціонування обидвох, причому така взаємодія істотно впливала на з'ясування характеру функціонування елементів державного та соціального розвитку. Дослідник визначав характер відношення між цими інституціями на рівні «суб'єкт – суб'єкт». Такі відношення він визначав через концепцію «державно-конфесіональні (церковні) відносини» (ДКО), що є «сукупністю таких, що історично склались та змінювались, форм взаємозв'язків (політичних, юридичних, економічних, соціальних та культурних) між інститутами держави та інституціональними релігійними утвореннями»⁴⁰⁰.

Загалом відносини в політичній площині переважно залежать від рівня взаємин інтересів та мети конкретних суб'єктів, які

³⁹⁸ Доре Д. Дух Європи : лекція монсенйора Джозефа Доре в Будапештському Католицькому Університеті / Д. Доре // Сопричастя : між нар. богослов. часоп. – 2001. – № 3. – С. 14.

³⁹⁹ Исаев А. В. Перспективы развития социально-политического партнерства органов государственной власти и Русской Православной Церкви: региональный аспект / А. В. Исаев // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 94–98.

⁴⁰⁰ Там само. – С. 94–95.

беруть участь у цих відносинах. Останні виливаються в різноманітні форми: діалог, партнерство, співпрацю, байдужість, суперництво, конфлікт, панування та підпорядкування. Що стосується сфери церковно-державних взаємовідносин, то можна сказати, що їй в перспективі Російської Федерації властиві найбільш демократичні та конструктивні, з огляду на досягнення кінцевих цілей види – співпраця та партнерство. До такого стану речей і одна, і друга інституція прийшли, подолавши довгий шлях різноманітних тупикових форм взаємовідносин, які за умови свого логічного продовження зазвичай призводили до усвідомлення своєї неефективності, оскільки завжди відбувалися всупереч головним цілям розвитку органів державної влади і церковної інституції.

Соціальне політичне партнерство органів державної влади та церкви завжди будується на узгодженні взаємних інтересів суб'єктів-партнерів. У розробці і різноманітних конкретних соціальних програм, і філософсько-соціальних концепцій внесок кожної із сторін у спільну справу розвитку близьких до ідеалу суспільних відносин є чималим. Незважаючи на деяку позитивну динаміку розвитку таких відносин на сьогодні, О. Ісаєв подає також основні вектори подальшого прогресу таких відносин у перспективі Російської Федерації, які, по суті, не сильно мали би відрізнятися і в разі застосування на теренах України. Серед поданих пропозицій можна виділити такі: 1) удосконалення нормативно-правової бази співпраці влади та конфесій щодо напрацювання стратегії Концепції державної віросповідної політики; 2) участь у діяльності суспільних палат, комісій, інших консультативних структур при виконавчих органах державної влади; 3) відпрацювання на теоретичному та методичному рівні таких форм взаємодій, як суспільна експертиза, соціальний грант та заказ; 4) розроблення і впровадження взаємодії сторін єдиного понятійного апарату, і на рівні побутовому, і на популярному⁴⁰¹.

⁴⁰¹ Исаев А. В. Перспективы развития социально-политического партнерства органов государственной власти и Русской Православной Церкви: региональный аспект / А. В. Исаев // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробьев, 2011. – С. 97.

Держава через різноманітні чинники може позитивно і негативно впливати на розвиток релігійного життя на своїй території. Одним з таких важливих факторів може бути справа податків. У цьому сенсі цікавим є дослідження І. Маслової⁴⁰².

Період від 1946-го до 1998 р. у вимірі державно-церковних відносин не був одноманітним – після певного пом'якшення тиску з боку держави, що було спричинене Другою світовою війною, відбулася спочатку боротьба Хрущова «проти пережитків минулого», на зміну якій прийшла відносно поміркована атеїстична пропаганда. Під час цього періоду податки в руках держави стали одним з ефективних засобів впливу на динаміку розвитку та функціонування церковних кадрів.

Цікаво, що тих людей, які працювали за наймом у церковних інституціях, – бухгалтерів, сторожів, робітників у свічкових майстернях, Міністерство фінансів СРСР прирівнювало до робітників підприємств та радянських службовців. Зовсім іншою позиція Міністерства була стосовно духовництва, – їх обкладали податками відповідно до ст. 19 Указу і доходів некооперованих кустарів, де суми податку коливались від 3% до 65%. До прикладу, по селах священики мали сплачувати податок від 16% до 40% при фактичному доході від 500 до 2000 тисяч рублів на місяць. У невеликих містах, де дохід священнослужителів становив близько 2-4000, вони повинні були сплачувати податку 40–50%; для великих міст, де доходи були найбільшими – 5–10 тисяч рублів на місяць, відповідно був і найбільший податок – 65%.

За М. Хрущова податкова політика стосовно церковної структури стала ще суворішою. До тих, хто бодай якось був причетний до церковної інституції, для сплачування податку додалися також ті, хто співав у церковному хорі, регенти, органісти, також ті, хто отримував доходи від викладацької діяльності в духовних навчальних закладах, та ті, що працювали в органах управління релігійних об'єднань. Результати такої політики сто-

⁴⁰² Маслова И. А. Налогообложение священно- и церковнослужителей в Пермской епархии в 1946–1988 гг. / И. А. Маслова // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 108–110.

совно церкви не забарились. Для прикладу, чимало церковних громад парафії залишилися без регентів і церковних хорів, що у свою чергу, зовсім не сприяло розвитку церковно-духовного життя, поступово витісняючи церкву все далі і далі на маргінес суспільного життя. Про духовну атмосферу того часу промовисто свідчать слова в листі-скарзі однієї пенсіонерки, яка колись працювала учителькою і написала скаргу до Президіуму Верховної Ради СРСР: «Я людина глибоко віруюча, прийшла в Трійцю в собор на ранішню службу і бачу, у лівому хорі сумні бабці, погано співають. Я запитала, чому сьогодні не всі у хорі і співаєте погано? А вони мені відповіли, що їх обклали податком, діло доходить до сліз»⁴⁰³.

Велике значення має добра воля представників державної влади для побудови міцних партнерських стосунків із представниками церковної влади. Держава як суспільна інституція покликана служити людському соціуму назагал та кожній людині зокрема. З огляду на це, вона, деякою мірою причетна до створення оптимальних умов для функціонування великого суспільного організму. Варто також наголосити на потребі кореляції з боку тих інституцій, з якими держава співпрацює. Наприклад, у вимірі церковно-державних стосунків показовим може бути звернення керівників християнських церков України до законодавців із пропозицією запровадження в Україні нових способів реєстрації фізичних осіб. Таке звернення було реакцією на появу законопроектів «Про реєстрацію фізичних осіб в Україні» та «Про Єдиний реєстр персональних даних», згідно з якими в новому загальному реєстрі фізичних осіб, які проживають на території України, мала би збиратись дуже велика кількість інформації, яка стосувалась би кожної особи. Такий стан речей торкається основних прав і свобод людини, серед яких не останнє місце займає право на віросповідання.

Відповідно до згадуваних законопроектів може виникати ситуація довічного закріплення за кожною людиною певного

⁴⁰³ Маслова И. А. Налогообложение священно- и церковнослужителей в Пермской епархии в 1946–1988 гг. / И. А. Маслова // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 109.

цифрового коду, який стане основною ознакою людини, відсунувши на задній план особистість людини. Як зауважено у згаданому посланні, «за своєю суттю присвоєння людині знеособлюваного коду, який має використовуватись у всіх правовідносинах між державою та громадянином, а також між самими громадянами, суперечить християнському розумінню значення імені і в духовно-культурному плані розриває сув'язь поколінь»⁴⁰⁴.

Як бачимо, прагматичний підхід до використання ідентифікаційного номера, замість традиційних атрибутів особистості в суспільному вимірі, разом із практичною користю несе і значні небезпеки в багатьох інших вимірах, зачіпаючи навіть антропологічний вимір буття людської особистості. За детальнішого дослідження цієї проблеми виринають також інші негативні наслідки такого нововведення. Зокрема, існують істотні сумніви щодо захисту самої бази. До того ж є ймовірність злочинного використання такої бази стосовно й окремих неугодних владі осіб, і всіх людей загалом. Звичайно, у якомусь сенсі практична користь такого нововведення є, адже контроль над суспільно небезпечними особистостями та явищами буде набагато вищим, утім, він буде також більшим і стосовно простих законослужняних громадян. Цей факт, найімовірніше, призведе до зміни соціопсихологічного та філософсько-антропологічного простору останніх, і вочевидь, не в кращий бік, але стаючи каталізатором багатьох негативних загальносуспільних та психологічно-проблематичних явищ усередині такої країни, яка наважилась би застосувати дані законопроекти в життя. Треба також зауважити, що навіть у країнах, у яких насправді високий ризик терористичної діяльності, хоч і простежується повага до принципів демократичного суспільства, та відшуковують інші засоби для контролю над ситуацією у країні,

⁴⁰⁴ Звернення керівників християнських церков України до законодавців і громадськості з приводу пропозиції запровадження в Україні нових способів реєстрації фізичних осіб // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католич. Ун-ту, 2008 – С. 462.

ніж засоби, які характеризувались би тотальним нагромадженням інформації стосовно своїх громадян.

У такій ситуації небезпеки щодо створення передумови розвитку тоталітарного режиму голос представників релігійних інституцій лунає особливо виразно і з батьківською турботою застерігає від небезпеки спрощеного підходу до вирішення різноманітних суспільних негараздів, шляхом тотального контролю народжених вільними людських особистостей. Звертаючись до народних депутатів та своїх співгромадян, керівники християнських церков України закликають до усвідомлення цієї ситуації не лише в перспективі прагматичної відносної користі, але і в багатьох інших вимірах буття людської особистості: «Пам'ятаймо про зазначену у Конституції нашої держави відповідальність перед Богом, перед минулими поколіннями, які передали нам духовну і культурну традицію, прізвище, ім'я й по батькові, та перед поколіннями майбутніми, які потенційно можуть опинитись у тоталітарному рабстві, виходу з якого в цьому житті не буде⁴⁰⁵.

Згаданий приклад є знаковим, тому що показує нам своєрідну неповноту рішень державної влади, яка, розв'язуючи проблему в якомусь одному вимірі, зовсім випускає з уваги зрушення, що можуть відбутись в інших вимірах існування людського суспільства. У такій ситуації стає зрозумілою потреба комплексного та інтеграційного підходу, де органи державної влади мали би, щонайменше, прислухатись до представників інших суспільних інституцій і просто різноманітних спеціалістів, які дотичні до життєдіяльності і людської особистості зокрема, і суспільства назагал. Мало того, у таких важливих питаннях обов'язково потрібно зважати на думку тих експертів, які відповідно до своїх професійних обов'язків мають справу із трансцендентно-аксіологічним рівнем людського буття. Пере-

⁴⁰⁵ Звернення керівників християнських церков України до законодавців і громадськості з приводу пропозиції запровадження в Україні нових способів реєстрації фізичних осіб // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католич. Ун-ту, 2008 – С. 464.

довсім це стосується релігійних діячів, професійних філософів і просто мислителів. І якщо голос перших, через присутність розвинутої адміністративно-ієрархічної церковної структури, що вже має певний авторитет у суспільстві, є часто почутий та врахований, то розпорошені голоси інших не мають такої ваги в суспільному просторі, здебільшого вони опираються на авторитет того чи іншого мислителя. У цьому сенсі виглядає перспективним об'єднання таких людей в організації, щоб впливати на суспільство, беручи до уваги морально-етичні та аксіологічні принципи трансцендентного виміру буття.

Державна влада через свої різноманітні структури має реальну можливість і для прямого, і для опосередкованого впливу на перебіг соціального-духовного життя своїх громадян. У цьому сенсі головним для представників державної влади є усвідомлення важливості побудови внутрішньо-суспільних відносин на принципах, які своїм корінням сягають ціннісної сфери буття. Одним із прикладів явища, закоріненого в аксіологічному вимірі буття, може бути феномен неділі у християн чи суботи в юдеїв. На перший погляд, ці явища виглядають як такі, що просто є залишком колишніх вірувань, продуктом зовсім іншої епохи, зрештою, репрезентатором ментальності представників далекого минулого. І продовжуючи подальший розвиток думок, у цьому напрямку приходимо до теперішнього розуміння неділі як просто вихідного дня, який допомагає набратись сил для нового трудового тижня. Великою мірою такий підхід є своєрідним віддзеркаленням прагматично-економічної ментальності нашого часу. Дотримуючись його, сучасна людина дедалі частіше відчуває тугу за чимось таким, що давало би їй повноту буття, відчуття справжнього життя, яке б не обмежувалось вузькими просторово-часовими межами життєвого простору окремої людини. Такий стан незадоволеності спонукає мислячих сучасників шукати те, що давало нашим попередникам відчуття повноти буття, те, що ми втратили через гонитву за покращенням матеріально-чуттєвої сфери людського буття, внаслідок чого відбувалось своєрідне редукування людських потреб, що призводило до спрощеного розуміння людської особистості.

Глибину проблеми, яка стосується неділі, розкриває Йоган ван дер Влоет, коли у своєму дослідженні наводить слова Р. Гуардіні: «Неділя – це не справа окремої людини, її релігійної позиції чи потреби у відпочинку. Це справа спільноти, а точніше справа суспільного порядку»⁴⁰⁶. Таке глибоке розуміння значення феномену неділі для суспільного порядку ґрунтується на розумінні важливості цього феномену в антропологічному вимірі, де неділя тісно пов'язана з гідністю людської особистості. Оскільки заперечення глибинного сенсу неділі призводить і до поверхового сприйняття людської особистості, яка в такому разі виявляється зредукованою до істоти економічно-споживацької, головними атрибутами якої є вироблення та споживання товару. Таке сприйняття людини є досить поширеним у сучасному техногенному суспільстві, де її цінність вимірюється здебільшого ефективністю в економічній сфері – що більше продукції може виробити людина, то ціннішою вона є. Такий спосіб сприйняття людини вже є тепер, а в умовах подальшого розвитку суспільства ще більше призводитиме до загрози гідності людини.

Важко не погодитись з Йоганом ван дер Влоетом, що такий стан речей є своєрідною відповіддю на нову інтерпретацію часу, яка охоплює феномени того, як сучасна людина розуміє своє буття, і, як наслідок, як вона будує свій життєвий простір. Адже час в антропологічно-екзистенційному вимірі – це не лише якийсь проміжок фізичного виміру, але щось набагато більше. Як зазначає Йоган ван дер Влоет, «час – це не тільки те, що минає, а й екзистенційний досвід минулого, теперішнього і майбутнього у їх різноманітних відношеннях, серед яких розвивається і розігрується справжнє життя»⁴⁰⁷.

Отже, у цьому випадку маємо справу з екзистенційним трактуванням часу як важливої константи у справі формування та конструювання внутрішньоантропологічного та загально-соціального простору. Розуміння цього виміру трактування

⁴⁰⁶ Влоет Й. ван дер. Антропологічне значення неділі / Йоган ван дер Влоет // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 1994. – № 4. – С. 3.

⁴⁰⁷ Там само. – С. 5.

людиною часу є фундаментом правильної діяльності органів державної влади щодо побудови екзистенційних суспільних відносин, де людина не буде вже розглядатись як звичайний об'єкт, що перебуває під впливом часу. Людина буде тим вільним творцем своєрідного екзистенційно-часового виміру, який своєрідно засвідчуватиме її аксіологічну гідність та неповторність. Адже за техногенного підходу до людини вона не лише втрачає своє фізичне та психічне здоров'я, але, фактично, стає своєрідною невольницею праці.

Проблема неділі тісно пов'язана із проблемою праці. Власне, християнський погляд на останню, особливо в наш час, вимушений протистояти і напрямам економічного, і матеріалістичного мислення, де працю часто розглядали як своєрідний товар, який працівник продає працедавцеві. Внаслідок такого стану речей виникають численні колізії на рівні антропоаксіологічному та закоти на рівні соціальному. Адже, з одного боку, порушено порядок співвідношення між людиною та працею, який глибоко закладений у природі речей, а з іншого – внаслідок неправильного ставлення до праці існують різноманітні вияви неправильного розуміння на суспільному рівні. Як зазначав Іван Павло II, «в усіх таких суспільних ситуаціях виникає заколот, внаслідок якого цілком відвертається лад, установлений вперше уже словами книги Буття: людину трактують наче знаряддя продукції, тимчасом як її – єдино її, без огляду на те, яку працю виконує, слід трактувати як чинного суб'єкта праці, а отже, як справжнього діяча і творця»⁴⁰⁸.

Біблійно-богословські коріння одного вихідного дня супроти інших робочих у тижневому циклі знаходимо у феномені святкування суботи. Початок відзначання суботи бере початок ще в біблійній події створення Богом світу. До прикладу, у книзі Виходу згадано про те, що «день же сьомий – відпочинок на честь Господа Бога твого... Бо шість днів творив Господь небо і землю й море, і все, що в них, а сьомого дня відпочив»⁴⁰⁹.

⁴⁰⁸ З праці своєї. *Laborem exercens*: енцикліка Вселенського Архiereя Івана Павла II. – Львів : Місіонер, 2008. – С. 21.

⁴⁰⁹ Старий Завіт // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Мадрид, 1990. – С. 77.

Після шести робочих днів людина повинна утриматись від праці сьомого дня. Цікаво, що традицію святкування цього дня у старозавітній ментальності описували двома словами – *Chamor* і *Zarkhor*, що відповідно означали дотримуватись та пам'ятати. І якщо перше має заперечувальний відтінок, оскільки означає пасивну дію, а саме – утримуватись від будь-якої праці, то інший – уже з більш позитивним значенням, разом з молитвою, читанням та дослідженням Святого Письма як головного джерела глибокої екзистенційно-богословської традиції святкування сьомого дня, він спонукає до усвідомлення всієї глибини утримання від праці. М. Сале розглядає таку зупинку творення Бога після шести днів як явище створення своєрідного простору, де творіння отримало б змогу діяти: «Якщо Бог сьомого дня відпочив, якщо Він затримався, перервав свою творчу діяльність, то це для того, щоб дозволити сотворінню, а насамперед самій людині, жити автономно, розквітати й повнотою своїх сил розвиватись вільно перед Богом»⁴¹⁰.

Розглядання цієї події розкриває своєрідну діалогічність Бога та творіння, серед якого людина є його вінцем. У біблійно-богословській перспективі час відпочинку сьомого дня свідчить, що так Бог підкреслює факт свого існування для свого творіння, а не просто існування лише у своїй трансцендентності. У деякому сенсі така повага до творіння виявляє божу іманентність, одним із виявів якої є постійна опіка Бога над своїм творінням і велика повага до нього, де за ним визнано не лише статичну онтологічну цінність, але й цінність динамічної діяльності, творчості людської особистості. Визнання цінності за результатами творчості людини є також і своєрідним визнанням великої людської гідності. На думку думку М. Сале, сьомий день є своєрідним проміжком, який стоїть між Мовленням Бога та Мовленням людини, він є тим першим кроком, який робить Бог для того, щоб дати можливість говорити іншому, подібно до того, як потім людина цього дня дає простір для мови Бога в її житті. Він, за сло-

⁴¹⁰ Сале М. Сповнення шабату – від сьомого святого дня до Божого спочинкув Бозі / М. Сале // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 1994. – № 4. – С. 68.

вами того ж мислителя, є «актом визнання іншого в усій його повноті, не лише визнання його інакшості, але й також, коли надати йому слово, дозволяє пізнаній другій особі сповнити цим шляхом той самий творчий акт визнання першого vis-a-vis⁴¹¹.

Відносини між органами державної влади та громадянами майже завжди містять елемент насильства, оскільки держава здебільшого прагне спокою та добробуту, які можливі за відсутності конфліктів між індивідами. Проте в цьому сенсі кожна людина прагне дещо іншого, а саме діяльності та розмаїття. У цій перспективі можна зрозуміти ідею про те, що державні заходи ослаблюють енергію народу. Як зазначає Вільгельм Фон Гумбольдт щодо способу повчання держави своїх громадян, «дії, які держава вважає за найкращі, вона подає як результат своїх досліджень і потім або безпосередньо наказує громадянам виконувати їх, ухвалюючи певний закон, або опосередковано робить їх обов'язковими для громадян, провадячи якісь заходи, або ж спонукає їх, спираючись на свій авторитет, даючи певні винагороди, вдаючись до інших засобів заохочення, або, нарешті, просто рекомендує виконувати їх, наводячи аргументовані підстави»⁴¹². Іншими словами, держава знаходить «правильне», на її погляд, рішення і старається різними способами зробити так, щоб його виконали громадяни. Звичайно, якийсь позитивний момент у такому стані речей є, адже досягають важливої мети – стабільності суспільства. Однак і негативних моментів є чимало. Немає гарантії, що рішення, які ухвалила держава, є правильними в морально-етичній перспективі, що, своєю чергою, ставить під сумнів дотримання фундаментальних прав стосовно людської особи. Прикладів такого хибного підходу в історії людства безліч – від беззаконь та жорстокості древніх імперій до жахливих експериментів над людством різноманітних, наближених у часі до нас тоталітарних систем.

⁴¹¹ Сале М. Сповнення шабату – від сьомого святого дня до Божого спочинкув Бозі / М. Сале // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 1994. – № 4. – С. 69.

⁴¹² Гумбольдт В. фон. Позитивна і негативна держава / Вільгельм фон Гумбольдт // Лібералізм : антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2009. – С. 651.

Коли сучасна людина читає про ті жахіття, то подеколи не розуміє, як психічно здорова людина може піддатись впливам таких хибних ідеологій. Утім, тут треба враховувати закономірності у сфері соціальної психології, де показано величезне значення для людського індивіда авторитету інституції влади. Цікавий у цьому сенсі приклад наводить Д. Майерс, коли розказує про експеримент, який проводився в середовищі медсестер. Спочатку їм суто гіпотетично змодельювали ситуацію, нібито до них зателефонував незнайомий лікар і наказав ввести пацієнтові явно завищену дозу ліків, при цьому їх запитали, що б вони робили. Усі медсестри відповіли, що відмовились би виконувати цей наказ. Коли ж в реальності пролунав дзвінок від незнайомого лікаря із таким наказом, то лише одна медсестра із 22 відмовилась виконувати його, тоді як решта поспішили ввести хворому цю збільшену дозу ліків⁴¹³.

У цьому випадку якраз і спостерігається феномен ставлення до легітимної влади, де лікар (легітимна влада) наказує, а медсестра підпорядковується. Прикметно, що ця закономірність, яка була б доречна в армії серед чоловіків, простежується і в далеко не армійському середовищі, і то серед жінок, що ще більше утверджує переконання про універсальність згаданої закономірності стосовно людської особистості назагал.

Щодо ставлення органів державної влади до громадян, то навіть на рівні загальнолюдському важливо враховувати феномен свободи людської особистості. Ідеальним у цьому сенсі був би підхід, близький до висловленого Вільгельмом фон Гумбольдтом, де найкраще повчання мало би виявлятися у тому, щоб «продемонструвати людині всі можливі розв'язки проблеми, підготувавши її таким чином до самостійного вибору найдоцільнішого; або, що набагато краще, – дати їй змогу самій знайти розв'язок, докладно розповівши про всі труднощі, які треба подолати»⁴¹⁴.

⁴¹³ Майерс Д. Социальная психология / Д. Майерс. – СПб. : Питер, 2011. – С. 257–258.

⁴¹⁴ Гумбольдт В. фон. Позитивна і негативна держава / Вільгельм фон Гумбольдт // Лібералізм : антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2009. – С. 651.

Звичайно, це був би ідеальний щодо людської свободи підхід. Проте застосувати такий підхід у відносинах «держава – індивід», з огляду на нерівномірність розвитку інтелектуальних та морально-етичних якостей людської особистості, не можна. Отож, розробляти мудрі рішення у владних колах повинні професійні експерти, а вже потім, за мудрого керівництва, подавати як ідеал для всієї спільноти. У цьому сенсі досить вдалим є слова В. Парсонса про те, що «там, де є присутня явно централізована влада, там присутній і експерт – часом на виду, часом у тіні; у згоді із виправданням влади чи в роботі над її зміною... цей експерт однією ногою стоїть у знаннях, а іншою – у владі й готує таємниці до практичного використання»⁴¹⁵. Отже, величезна відповідальність лежить на ідеологічних лідерах тих чи інших політичних систем, оскільки сама система є немовби машиною, керованою наосліп своїми керівниками, яка матеріалізує думки своїх керманичів.

Ще є живою пам'ять прямих і непрямих утисків церкви на території колишнього СРСР. Тоді різноманітні заходи із боку держави істотно послаблювали церковну структуру та авторитет релігії. У наш час перші особи держави постають такими, що на великі релігійні свята беруть участь у церковних богослужіннях. Проте, незважаючи на таку зовнішню ідилію стосовно релігійного життя, насувається інша небезпека. Про неї згадує С. Аверинцев, коли пише, що «послідовний релятивізм і гедонізм, заохочувані «прогресом», можуть створити тип людини, здатної прийняти навіть ідею Бога без того, щоб вона його до чогось зобов'язувала, бо його ніщо і ні до чого не зобов'язує, і будь-яка заповідь, моральна або обрядова, видається його свідомості нестерпно застарілою, наївною і нав'язливою»⁴¹⁶. Така небезпека щодо релігії стосується навіть загально-носупільного життя, оскільки гедоністичний підхід до буття не дає місця існуванню обов'язків, які завжди наявні в ціннісно-правильному підході до життя.

⁴¹⁵ Парсонс В. Публічна політика: вступ до теорії й практики аналізу політики : пер. з англ. / В. Парсонс. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – С. 334.

⁴¹⁶ Аверинцев С. Християнство у XX столітті / С. Аверинцев // Софія-Логос : словник. – К. : Дух і Літера, 2007. – С. 363.

Проте навіть у такій не зовсім позитивній ситуації не варто вбачати в діяльності органів державної влади основний рушій покращення суспільного життя. Самі вони можуть чимало зробити для суспільства. Але потрібно наголосити на декількох важливих моментах. У тій ситуації, яка склалась, з усією очевидністю постає потреба співпраці держави і церкви як такої інституції, яка може стати своєрідними очима в діяльності держави, у тому сенсі, що, будучи інституцією, яка закорінена у трансцендентно-аксіологічному вимірі, має можливість чітко бачити екзистенційно правильні напрямки руху суспільства, що були б узгоджені і з морально-етичними законами буття, і з іншими очевидними законами глибокої буттєвої дійсності в усіх її вимірах. Співпраця між державою і церквою скерована на реалізацію покликання людської особистості на особистому і на соціальному рівнях. Як зазначено в Компендіумі соціальної доктрини церкви, «організована структура що Церкви, що політичної спільноти – не самоціль; вони призначені служити людині, допомагаючи їй цілковито реалізувати свої права як громадянина і християнина та сумлінно здійснювати відповідні обов'язки»⁴¹⁷.

Разом з доповнювальною функцією церкви в керуванні суспільством, самі органи державної влади мають дещо обмежувати нецерковні чинники. Оскільки одним із чільних завдань уряду є захист природних прав людської особистості, зокрема права на свободу, то серед головних завдань уряду повинен би був бути захист свободи своїх громадян і від посягань зовні, і від внутрішніх небезпек з боку своїх співвітчизників. Саме тому уряд мав би дбати про дотримання правопорядку, сприяння та захист ринкової конкуренції, підтримку приватного сектора в усіх сферах суспільного життя. Якраз добре розвинутий приватний сектор може стати своєрідним гарантом проти свавілля централізованого уряду, і у сфері економічній, і в суто ідеологічній – саме він може бути досить ефективним захистом свободи слова, переконань, і, зрештою, віросповідань.

⁴¹⁷ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 261.

В. фон Гумбольдт, пишучи про два типи навчання громадян держави, виділяє, з одного боку, навчання як форму обмеженості прав держави, а з іншого – навчання як форму довіри до своїх громадян: «Коли йдеться про дорослих громадян, може дотримуватись тільки негативний спосіб, давши їм повну свободу, що не усуває жодних перешкод і водночас породжує силу та вправність, необхідні для їхнього подолання; а позитивний спосіб можливий лише тоді, коли йдеться про дітей та юнаків, охоплених справді національною системою народної освіти⁴¹⁸. У нікого не виникає сумніву в потребі застосовувати різноманітні методи у вихованні дітей. Власне, органи державної влади мають великі можливості сприяти тому, щоб діти змогли пізнати правди християнської віри. Адже, на відміну від дорослих, які працюють на різноманітних місцях, діти, майже із 100% ймовірністю відвідують заклади освіти. Саме цей факт дає змогу державі через заклади освіти охопити своїм впливом майже всіх представників цієї вікової групи.

Варто також зауважити, що не лише формування дітей через коридор освітянських закладів є важливим у справі їх становлення. Сама суть дитячого та молодого організму має таку важливу рису, яка переважно губиться в дорослої людини, – це гнучкість та відкритість до сприйняття нової інформації.

Дитина народжується безпорадною і такою, що без опіки дорослого просто не може існувати. Парадоксально, ця її слабкість обертається силою, умінням розвитку у сфері соціальної комунікації. Дитина, аби вижити, повинна адаптуватись до соціального середовища, на підсвідомому рівні шукаючи різні середники, які спонукали би дорослих виконувати їхню волю. Діти, з одного боку, як ніхто інший відчувають свою залежність, а з іншого – бачать реальну силу соціальної комунікації та є гнучкими у пристосуванні до навколишніх соціальних умов. У цьому сенсі влучними будуть слова Д. Дьюї про те, що «із суспільного погляду, залежність позначає радше силу, ніж

⁴¹⁸ Гумбольдт В. фон. Позитивна і негативна держава / Вільгельм фон Гумбольдт // Лібералізм : антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2009. – С. 651.

слабкість, бо передбачає взаємозалежність... завжди є загроза, що усвідомлення особистої незалежності зменшить соціальну здатність індивіда, породжуючи самовпевненість, збільшуючи самодостатність, викликаючи відчуженість та індиферентність»⁴¹⁹.

Довгочасне панування атеїстичної ідеології не теренах України призвело до багатьох негативних наслідків у релігійному вимірі. Серед них, у контексті нашого дослідження, можна виділити повне руйнування традиції релігійного виховання через систему освіти та зменшення поля релігійної освіти до дуже малих розмірів, де свідомо вживали заходів з недопущення до нього дітей та молоді. Як наслідок, після розпаду СРСР Україна опинилась перед проблемою відновлення релігійної освіти в межах своїх освітніх програм. Як не дивно, повна відсутність своєї системи викладання релігії у школі мала і позитивний бік. Саме цей факт спонукав небайдужих до долі власного народу людей шукати моделі, що функціонували в інших країнах, і дав поштовх до активної комунікації із представниками, які мали стосунок до релігійної освіти інших народів, що в підсумку збагатило їхній досвід у вирішенні питання релігійної освіти в Україні. Таке вивчення чужого досвіду зумовило виникнення непередбачуваних та цікавих аспектів питання релігійної освіти у країні.

Наприклад, Д. Саттон приводить результати діяльності відділу релігійної освіти та катехизації, заснованого при Московському патріархаті в Росії. Керівник цього відділу ігумен Іоан Економцев у грудні 1994 р. на єпископському Синоді піддав критиці курси релігієзнавства та історії світових релігій, які читали в російських університетах. Його критика була спрямована головню на явище своєрідної розірваності та неінтегрованості цих курсів. А саме, звернуто увагу на те, що хоч на них і викладали історичні відомості, загальні принципи, практики та етичні погляди релігії, проте поза увагою залишилось літургійне життя, яке, на думку ігумена, є джерелом усього вище перерахованого. Д. Саттон назвав те явище, на яке він натрапляв на теренах Великобританії, явищем «бухгалтерської

⁴¹⁹ Дьюї Дж. Демократія і освіта / Дж. Дьюї. – Львів : Літопис, 2003. – С. 41.

ментальності». Такий спосіб подання матеріалу спонукає викладачів подавати знання детально, щоб легко сприймалися. Такий неправильний підхід має далекосяжні наслідки – з одного боку, такий частково спрощений матеріал викривлює реальний стан досліджуваного предмета, а з іншого – не дає змоги розвиватись критичним та інтерпретаційним навичкам студентів. Як зазначає Д. Саттон, «говорити про християнство як про джерело історичних, культурних і естетичних впливів, по суті, означає вихолощувати саму суть предмета – христоцентричне та еклезіальне бачення спасіння»⁴²⁰.

Дещо іншою ситуація є у Франції. Небезпека фундаменталізму, з одного боку, та забуття молодими людьми християнських коренів великої частини французької культури – з іншого, спонукають всіх небайдужих до цієї ситуації шукати з неї виходу. Цікаво те, що саме тоді, коли християнська демократія мала найбільший вплив у Франції – 1946 р., було проголошено, що IV Республіка є світською державою. Уже в наш час Міністерство національної освіти в особі Жака Ланга серйозно розглядає варіанти поновлення викладання основ релігії, оскільки Франція зіткнулась із своєрідною амнезією молоді, яка, будучи відрізаною від релігійно-культурних коренів, ризикує з часом взагалі стати чужою для своєї цивілізації.

Іншим боком такого стану речей є нездатність, тією чи іншою мірою, розуміти та спілкуватись з цивілізаціями, які внаслідок демографічних змін опинились дуже близько, буквально стали сусідами на одній сходовій клітці, – люди різних віросповідань: християни, мусульмани, юдеї та ін. У цій перспективі стає зрозумілим намагання вилучити вивчення феномену релігії із секуляризованої держави, яке призводить до не зовсім позитивних наслідків стосовно того суспільства, що пішло б іншим шляхом. Виглядають слухними ідеї, які приводить Ф. Сюрмен, коли пише, що «висилання релігієзнавства за мури раціональної та політично контрольованої трансляції знань

⁴²⁰ Саттон Д. Які умонастрої впливають на освітню ситуацію в країні? / Д. Саттон // Дух і Літера. – 2003. – № 11/12. – С. 68.

спричиняє подальшу патологізацію цієї сфери замість її оздоровлення... Об'єктивне та ґрунтовне знання Святого Письма, а також власних традицій надихає значну частину молоді на те, щоб похитнути опіку фанатичних⁴²¹.

Якщо такий підхід, який передбачає активне пропагування певної системи поглядів стосовно дітей та молоді, не викликає спротиву з боку більшості представників людського соціуму, то у випадку такого самого пропагування стосовно дорослого населення не все так однозначно. Тобто, якщо одні будуть підтримувати позиції активного впливу на світосприйняття громадян держави, то інші стоятимуть на позиції того, щоб лише подавати об'єктивно факти, залишаючи за дорослими право самим робити висновки і щодо реальності, і щодо свого розвитку.

Аналізуючи ці два підходи, можна із впевненістю сказати, що останній є більш гіпотетичний та теоретичний, ніж такий, який би застосовувався в реальному житті. І не йдеться навіть про приклади грубого маніпулювання свідомістю людини через засоби масової інформації тих чи інших політичних сил, чи різноманітних транснаціональних комерційних компаній із їхньою настирливою рекламою та застосуванням різноманітних психо-соціальних прийомів для збільшення продажу своїх товарів. У цьому випадку хотілось би зосередити увагу на тих речах, які часто не потрапляють у поле зору людської свідомості. Влучною ілюстрацією цього феномену є слова К. Мангайма щодо марксизму: «У боротьбі зі своїм супротивником – буржуазією – марксизм знову виявляє, що в історії та політиці немає чистої теорії... за кожною теорією стоять певні аспекти бачення, притаманного певним колективам... цей феномен – мислення, зумовлене соціальними, життєвими інтересами – Маркс називає ідеологією»⁴²².

Справді, важко не погодитись із тим фактом, що сприйняття будь-якої людської особистості перебуває під значним впливом соціокультурного середовища. Маркс просто викорис-

⁴²¹ Сюрємен Ф. де. Викладання основ релігії у світській системі освіти Франції / Ф. де Сюрємен // Дух і Літера. – 2003. – № 11/12. – С. 88.

⁴²² Мангайм К. Ідеологія та утопія : пер. з нім. / К. Мангайм. – К. : Дух і Літера, 2008. – С. 140.

тав це в політичній перспективі. Цей феномен існування індивіда у просторі ідеології, на нашу думку, перекреслює такий різновид позиції держави, де б вона усувалась від формування ідеології, звільняючи простір для формування альтернативної ідеології, яка, своєю чергою, може бути і позитивною, і негативною, де не може бути гарантій, що альтернативна ідеологія гармоніюватиме із антропологічно- та трансцендентно-аксіологічними вимірами людського буття. Звідси випливає висновок стосовно того, що держава як інституція, покликана забезпечувати соціально-економічну стабільність та умови для трансцендентно-сенсового розвитку своїх громадян, зобов'язана формувати їхнє правильне соціофілософське середовище існування. Середовище, яке керувалось би у своїй діяльності високими морально-етичними принципами та ідеалами аксіологічного виміру буття.

Звісно, ситуація неможливості усунення держави від виховання своїх громадян приводить до розуміння її глибоко антропологічної місії, а це спонукає до бажання якнайглибшого розуміння таємниці людського індивіда. Така потреба антропологічної спрямованості діяльності влади спонукає до дослідження ціннісного простору людини. У цьому сенсі важливими є слова Д. Гільдебранда про те, що «створена духовна особистість людини, згідно із своєю сутністю, суто об'єктивно є зорієнтованою на світ цінностей і передовсім на Бога, втілення усіх цінностей. Сутність людини може бути зрозумілою лише з огляду на цю орієнтацію та зв'язок»⁴²³.

У контексті наших досліджень – впливу органів державної влади на утвердження державно-церковних відносин, виглядає, що для забезпечення стабільності та плідності цих відносин представники держави у своєму екзистенційно-світоглядному вимірі мали би посприяти тим ідеям, що пропагують представники церковних структур. Такий вихід, своєрідне трансцендентування в напрямку до визнання аксіологічного виміру буття з його чіткою ієрархічною структурою цінностей

⁴²³ Гільдебранд Д. *Метафизика коммуникации* / Д. Гільдебранд. – СПб. : Алетея, 2000. – С. 66.

та визнання пріоритетності, власне, духовних цінностей, навіть у політичному вимірі буття, дає великі надії на успішність реалізації не лише креативно-конструктивних стосунків із представниками церковної сфери, але і вдалу реалізацію позитивних планів у вимірі політичному.

Успішним буде той державний діяч, який усвідомлюватиме завдання свого уряду, як і те, від кого він отримав владу і кому має служити. У демократичній державі саме волевиявлення народу надає владі легітимності. Сумлінний народний обранець має також розуміти відповідальність, яка лягає на його плечі. Якщо обранець є віруючим, то він має також усвідомлювати своє місце в аксіологічно-владній структурі буття, має знати, що є просто знаряддям у руках справжнього володаря буття. Із такого усвідомлення людина ніколи не буде рухатись до узурпації влади та використання останньої для особистої користі.

У випадку, коли людина не є віруюча, вона все одно не може бути вільною від внутрішніх законів буття, які невидимо, незалежно від нашої волі, визнання їх чи невизнання нами, керують світом. Адже Бог настільки любить людину, що дав їй свободну волю – можливість навіть не визнавати Бога. Як зазначено в посланні Синоду єпископів Києво-Галицького верховного архієпископства УГКЦ: «Наділивши людину свободою волі, втім числі свободою не чути заклик Творця, Бог обдарував її також сумлінням, що схиляє людину у бік добра, і розумом, який розкриває перед нею фатальні наслідки її гріха. Отож, сумлінна і розумна людина... знайде потрібні аргументи навіть у тому випадку, якщо голос свого сумління вона не називає голосом Бога»⁴²⁴.

Якщо ж людина перестає слухати голосу свого сумління, то щораз далі відходить в напрямку специфічного екзистенційного простору, де буде чимало випадків потурання природ-

⁴²⁴ Звернення Синоду єпископів Києво-Галицького Верховного Архієпископства УГКЦ до вірних та усіх людей доброї волі з приводу формування й діяльності нового складу органів державної влади в Україні // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2008. – С. 384.

них прав людської особистості. Водночас прогресуватиме занепад усіх сфер, які тією чи іншою мірою стосувались би духовно-релігійного виміру буття людини.

Яскравим прикладом такого стану речей може бути ситуація існування церкви під владою комунізму. Щодо цього варто зазначити, що становище під комуністичними режимами в різних країнах було також різним. Для прикладу, більше переслідувалась церква на території СРСР, тоді як у комуністичних державах Середньої та Південної Європи становище церкви було кращим.

Якщо брати на рівні суто матеріальному, то на цих теренах не було конфіскації найкращих церков із подальшим їх використанням для іншої мети, і навіть часто – мети антирелігійної. Також не спостережено систематичного вилучення речей церковного вжитку, із публічним спаленням ікон та церковних книг. Саме духівництво не відчувало такого приниження у своїх громадянських та політичних правах. Що стосується церковної ієрархії, то можна сказати, що й не було аж таких переслідувань, які супроводжувались би масовими арештами єпископів. Як зазначає О. Боголепов, у комуністичних режимах Південної та Середньої Європи «при усій широті розмаху арештів та зміщення духовенства в «народних демократіях» все ж не було такої великої кількості єпископів, священників і простих вірян, розстріляних, замучених, що померли у тюрмі чи на засланнях, як у Радянській Росії»⁴²⁵.

Знаковими можна вважати домовленості між польським урядом та єпископатом римо-католицької церкви, які надавали представникам церкви багато прав. Сама угода була оформлена 1950 р., і прикметним є те, що це не був новий конкордат, адже папа його не підписував. Угоду було прийнято єпископами римо-католицької церкви в Польщі. Відповідно до цієї угоди, Польська католицька церква зберігала зв'язок із папою, який визнавався вищою владою в церкві в питаннях, що стосуються церковної юрисдикції, моральних аспектів життя та догматичних правд віри. Визнання державою релігійної свободи не об-

⁴²⁵ Боголепов А. А. Церковь под властью коммунизма / А. А. Боголепов. – Мюнхен, 1958. – С. 194.

межувало авторитет папи лише в цих трьох перерахованих вище сферах, тоді, як в усіх інших випадках єпископи мали би керуватись інтересами держави. Остання, своєю чергою, теж пішла назустріч церкви, оскільки дала гарантію стабільності і незмінності сучасної системи релігійного навчання у школі. Цікавою формою співпраці в цьому напрямку було те, що для запровадження програми релігійного навчання та призначення інспекторів із контролю за ходом виконання релігійного навчання мали спільно брати участь представники і влади у сфері освіти, і церковної влади. Мало того, викладачі релігії отримували рівні права з іншими викладачами, що відповідно й позначалось на оплаті праці. Промовистим прикладом бажання держави йти назустріч церкві було також те, що в тих місцях, де були школи без релігійного виховання, батькам забезпечували можливість віддавати своїх дітей у школи, де викладали предмет, що стосувався релігії.

Конструктивна співпраця між церквою та державою не обмежувалась лише сферою освіти, вона просочувалась у багато інших сфер соціального життя. Так, студентам духовно-навчальних закладів надавали відтермінування від служіння в армії, навіть більше – клірики та монахи були взагалі звільнені від проходження військової служби. Потрібно також сказати, що священики завжди були присутні в лікарнях, військових частинах та в місцях позбавлення волі. Церква, зі свого боку, за таку мудру позицію держави ставала їй опорою. Як зазначає О. Боголепов, «за збереження зв'язку із Святим Престолом та чинної внутрішньої структури Церкви, за можливість відкритого здійснення богослужінь і продовження (хай і обмежено) просвітницької та харитативної діяльності, єпископат польської церкви обіцяв послух новому устрою, закликати населення до підтримки його інтенсивною роботою та засуджувати ворожу йому діяльність кліру»⁴²⁶.

Окрім впливу загальнодержавної ідеології, кожний член суспільства тією чи іншою мірою потрапляє під вплив якихось

⁴²⁶ Боголепов А. А. Церковь под властью коммунизма / А. А. Боголепов. – Мюнхен, 1958. – С. 145.

подій, особливо резонансних, які відбуваються в його житті. У цьому випадку дуже багато залежить від тієї особистості, яка відповідає за формування інтерпретації подій. Іншими словами, саме моральні пріоритети інтерпретатора та мета, з якою він здійснює її, матимуть дуже важливе значення для формування суспільної думки одо тієї чи іншої події.

Чесність і точність викладення фактів є умовою успіхів у цій сфері. Ілюстрацією до сказаного може бути приклад Айві Ледбеттера Лі, який був переконаний, що для позитивного сприйняття суспільством публічних людей, його потрібно інформувати. Причому він вважав, що найбільш правильною реакцією корпорації на критику має бути чесна, переконлива та точна передача інформації стосовно себе, навіть так, що компанія може публічно визнати свою помилку. Цікавий приклад із діяльності Айві Лі подає В. Королько: про застосування зброї супроти страйкарів на копальнях Колорадо, які належали магнатам Рокфеллерам. Цей розстріл гірників зумовив великий суспільний резонанс та отримав назву «побоїще в Лудлоу», відповідно, не міг бути зігнорованим. І саме Айві Лі було доручено зайнятись цією справою.

Він почав працювати у декількох напрямках. Спочатку найняв експерта з питань робочих відносин задля з'ясування причин, що призвели до загибелі деяких гірників, а потім і придушення самого страйку. Також Айві Лі працював в інформаційному вимірі – видавав брошури і статті, які розповсюджували серед гірників. Було навіть налагоджено випуск спеціального бюлетеня – «Факти про боротьбу в Колорадо», який розсилався держслужбовцям, вчителям та до редакцій газет. Також Айві Лі запалився метою змінити образ Рокфеллера-старшого – із жорстокого капіталіста на стару доброзичливу людину. Для цього в інформаційному вимірі наголошувало на тих аспектах його життя, які реально відбувались з ним у повсякденні. Причому факти з його життя ретельно відбирали і так само ретельно подавали для відповідних аудиторій. Для прикладу, інформацію стосовно релігійності Рокфеллера подавали в жіночі журнали, про всі інші позитивні його сторони надсилали відомості у відповідні частини інформаційного про-

сторю засобів масової інформації. Не забували при цьому і харитативні ініціативи останнього⁴²⁷. На прикладі діяльності Айві Лі бачимо, наскільки сильним може бути вмале використання інформаційного простору для формування, трансформування тих чи інших подій чи образів в антропологічно-соціальному вимірі.

Такий стан речей, коли засоби масової комунікації набували щораз більшої ваги, відповідно впливаючи на всі виміри людського буття, не міг залишити церкву осторонь цього процесу. Як відповідь на цей виклик, вперше в історії на Вселенському Соборі було обговорено питання про засоби масової комунікації, відтак видано відповідний документ – *Inter mirifica* (З-поміж дивовиж), або Декрет Другого Ватиканського собору про засоби соціальної комунікації. Проект цього Декрету було розроблено в 1960–1962 рр., проте остаточно його обговорили на пленарній сесії Другого Ватиканського собору 23–27 листопада 1962 р. і затвердили 4 грудня 1963 р. Завдяки цьому Декрету було вперше введено в обіг сам термін «соціальна комунікація», який має дещо ширше значення, ніж просто мас-медіа, оскільки така комунікація не обмежується технічними засобами, а охоплює ширшу сферу комунікації між людьми.

Мас-медіа можуть бути і корисними, і шкодити суспільному порядку. За такого підходу завжди потрібно бути уважним щодо змісту інформації, яка передається. Важливи є й обставини, за яких надійшла та чи інша інформація, оскільки вони можуть істотно змінювати моральний контекст повідомлення.

Прикметно, що в Декреті автори звертаються і до тих, хто причетний до продукування й наповнення інформаційного простору, і до тих, хто є споживачем цих інформаційних продуктів. Якщо першим відкривається шлях правильного, з огляду на духовно ціннісний вимір, застосування усіх знарядь мас-медіа, то для споживачів продуктів інформаційного простору

⁴²⁷ Концепція державно-конфесійних відносин в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.scnm.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=129975&catid=47893 (31.07.2008, с. 64).

даються застереження щодо правильного поводження з одержаною інформацією.

Одним з головних критеріїв, який належить до виміру духовного, у сприйнятті інформації є те, чи приносить вона духовну користь (а чи шкоду) конкретній особі і суспільству загалом, чи служить вона для створення добра, чи навпаки – є інструментом насадження зла. У ситуації, коли простежується останнє, не варто бути пасивним, потрібно протистояти нездоровим впливам. І якщо на рівні суто антропологічному ми розуміємо, що найперше таке протистояння відбувається на рівні індивідуальному – у серці кожної особистості, то на рівні суспільному велика місія та відповідальність належать державній владі. Як зазначено в Декреті, «державна влада, що слушно вважає добробут громадян своєю найголовнішою турботою, повинна пильно і безсторонньо стежити, щоб лихе використання мас-медіа не зашкодило суспільному розвиткові чи громадській моралі, а для цього ухвалювати і невтомно втілювати в життя відповідні закони»⁴²⁸.

Вплив органів державної влади на інформаційний простір не повинен полягати лише у правовій діяльності. Потрібно і в інших сферах займати активну позицію. Одним з найважливіших пріоритетних напрямків можна вважати розгортання відповідної діяльності у сфері освіти. Власне, у цій царині завжди закладається майбутнє будь-якого суспільства, оскільки ті орієнтири, які одержує людина в дитячому та молодому віці, стають головними керунками в подальшому житті індивіда. Виховання правильного сприймання повідомлень мас-медіа є запорукою психологічного здоров'я громадян будь-якої держави. Уміння визначати правильні пріоритети при сприйнятті інформаційного потоку є одним із спільних полів діяльності органів державної влади і влади церковної. У цьо-

⁴²⁸ 3-поміж дивовиж (Inter Mirifica): Декрет Другого Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації (1963) // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів: Вид-во Укр. Катоц. Ун-ту, 2004. – С. 82.

му сенсі стає зрозумілим, що методи, які спрямовані на навчання основних засад, на яких ґрунтується діяльність засобів масової комунікації, є передумовою правильного, тверезо-незаангажованого сприйняття будь-якого інформаційного повідомлення. Освіта у сфері діяльності медіа-простору має прямий стосунок до виміру духовного, який найтісніше взаємодіє з екзистенційно-аксіологічним виміром церкви. Як вдало зазначено щодо засобів комунікації в суспільстві в душпастирській інструкції на виконання Декрету Другого Ватиканського собору про засоби соціальної комунікації, «пізнавши характер та спосіб діяння цих засобів, людина зможе скористатися ними, щоб збагатити свій дух. Натомість, той, хто тільки поверхово збагне їхнє значення та вплив, може легко втратити частину своєї особистої свободи»⁴²⁹.

Якщо повна відсутність контролю інформаційного-соціального простору із сторони держави є однією хибною крайністю, то тотальний контроль найменших виявів свободи у сфері мислення є іншою, мабуть, ще шкідливішою крайністю. Адже за таких умов відбувається процес нівелювання людської гідності, який виявляється в потуранні основних природних прав людської особистості. Мало того, що людина втрачає інформаційну свободу, вона опиняється у викривленому ідеологічно-соціальному просторі тоталітарної машини. Тоталітаризм, по суті, є результатом неправильної відповіді суспільства на виклики, які постають на різноманітних рівнях людського буття – від соціально-економічних до філософсько-духовних. Як влучно зауважив С. Аверинцев, «тоталітаризми не були простим бунтом підсвідомості з її «архетипами»; вони здобули свій історичний шанс лише остільки, оскільки були абсолютно хибною відповіддю на цілковито реальні запитання, породжені кризою

⁴²⁹ Єдність та поступ (Communio et progressio): Душпастирська інструкція на виконання Декрету Другого Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації 23 травня 1971 року // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа. (1936–2003). – Львів: Вид-во Укр. Катол. Ун-ту, 2004. – С. 108.

колишніх автентичностей. Кінець тоталітаризмів і наступне розвінчування їх, дають нам повною мірою відчуття реальність самих запитань»⁴³⁰.

Суспільство, у якому є усвідомлення примату людської особи над суспільством, завжди стоятиме далеко від небезпеки прийняття ідеологій тоталітарного типу. Варто також сказати про явище, яке певним чином може бути пов'язане з релігійними структурами і яке в чомусь нагадує тоталітарний підхід до реальності. Тут маємо на увазі ситуацію, коли релігія «сприймається як фундаментальна основа, яка ділить людей на «своїх» та «чужих»⁴³¹. Наслідком такого стану речей буде збільшення напруженості всередині суспільства, яке аж ніяк не відповідатиме ні цілям держави, ні церкви. Саме в цій перспективі вимальовується ще один напрямок для дій органів державної влади, які мали б стояти на сторожі релігійної свободи своїх громадян, не надаючи в законодавчому та інших вимірах переваги якійсь одній релігійній групі. У контексті України актуалізація цього принципу означатиме, щонайменше, невтручання органів державної влади у процес виділення якоїсь із конфесій українського християнства, як головної конфесії, із відповідним залученням державних коштів для розвитку лише її, що в подальшому загрожуватиме використанням останньої в меркантильно-ідеологічних інтересах тією чи іншою політичною силою. Щобільше, органи державної влади мають також стояти на сторожі мирного співіснування цих конфесій та інших релігійних громад і використовувати різноманітні засоби впливу, щоб не допускати зародження релігійного екстремізму на теренах нашої держави. Оскільки і в соціофілософській перспективі, і в релігійній суспільство не є ще досконалим, то держава, згідно з

⁴³⁰ Аверинцев А. А. Подолання тоталітаризму як проблема: спроба орієнтації / А. А. Аверинцев // Софія-Логос: словник. – К.: Дух і Літера, 2007. – С. 569.

⁴³¹ Фархитдинова О. М. Христианская этика, секулярная мораль и светское право как сценарии современной религиозности / О. М. Фархитдинова // Социальное учение Церкви и современность: матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая, 2011 г. – Орёл: Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 193.

К. Бартом, «має завдання в іще не спасенному світі, в якому перебуває Церква, турбуватись – у межах людської розсудливості і людських можливостей, у разі небезпеки та застосування сили – про право і свободу»⁴³².

Підсумуймо. Роль органів державної влади в утвердженні правових відносин із церквою важко переоцінити. Річ у тому, що вчення церкви стосовно головних принципів життя незмінне уже впродовж сторіч. Церква завжди стояла на сторожі дотримання природних прав людської особистості. Суттю її діяльності було проповідання високих норм трансцендентно-духовного виміру та піклування про дотримання морально-етичних принципів у житті соціуму. Держава, в ідеалі, також має будувати свою діяльність відповідно до високих морально-етичних принципів. Але в дійсності часто спостерігаються викривлення у її функціонуванні, останніми негативними полюсами яких є тоталітарний підхід до керування державою і підхід, за якого держава фактично усувається від керівництва, звільняючи простір для впливу інших, часто не зовсім позитивних чинників. Зважаючи на те, що представники церковної структури завжди готові до побудови конструктивних відносин з державою, саме на органах державної влади лежить велика відповідальність за налагодження таких взаємин та їх утвердження. Джерелом, рушієм їх побудови має бути усвідомленість представників державної влади свого покликання та своєї відповідальності.

Правильно розуміючи своє покликання, представники державної влади можуть вагомо позитивно вплинути на розвиток правових відносин у церковному вимірі буття. Й одними з пріоритетних напрямків їхньої діяльності можна вважати освітній, правовий та загальноідеологічний виміри буття держави. В усіх цих сферах, за правильного, мудрого підходу, можна очікувати значних успіхів у побудові міцних та взаємодоповнювальних стосунків із церквою як інституцією-репрезентатором трансцендентно-аксіологічного виміру буття.

⁴³² Барт К. Христианская община и гражданская община / К. Барт // *Оправдание и право* : пер. с нем. – М. : ББИ, 2006. – С. 114–115.

4.3. Філософсько-антропологічна обґрунтованість державно-церковних відносин

Державно-церковні відносини завжди мали велику вагу в суспільно-екзистенційному просторі людської особистості, адже людина завжди була осердям ціннісно-сенсової структури і церкви, і держави. З іншого погляду, людина завжди перебуває в точці перетину різноманітних сфер, умовно можна сказати, що людина перебуває одночасно в системі координат двох вимірів – горизонтального і вертикального.

Якщо говорити про горизонтальний вимір, то сюди входять різноманітні сфери екзистенції людини, що стосуються її відносин з матеріальним світом, світом соціуму тощо. Вертикальний вимір людини, з огляду на його онтологічно вищу гідність у сутнісно-аксіологічній ієрархії буття, має також і стосовно людини важливе значення. Річ у тому, що лише завдяки цьому виміру людина може відчитати сенс свого існування. Інші виміри, упираючись в різні форми обмеженості, не мають тієї внутрішньо-стрижневої сили, щоб задовольнити цю одну з найглибших потреб людської особистості. У кращому випадку, вони (два виміри) можуть бути лише добрими вказівниками на те, що існує поза межами їхнього екзистенційного простору. У цьому сенсі стають зрозумілими слова зі звернення єпископів УГКЦ щодо завдання християнина в сучасному світі: «Немає ніякого сумніву в тому, що для людини (а з нею і для цілої Церкви) вертикальний вимір, у якому регулюються відносини людини з Богом, цілковито домінує. Він найважливіший: ставлення людини до Бога не є додатком у людському житті, якимось «доважком» для загробного життя, а причиною і метою його існування»⁴³³.

⁴³³ Звернення єпископів Української Греко-Католицької Церкви до вірних і всіх людей доброї волі про завдання християнина у сучасному суспільстві // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2008. – С. 155.

Тут потрібно також зауважити, що Бог є вершиною вертикального виміру, проте до цього виміру також належать різноманітні цінності трансцендентного порядку, куди можна зарахувати і моральні чесноти, і ті глибокі внутрішні частини людської особистості, які у своєму прагненні скеровані до пізнання та виконання моральних імперативів, що постають перед свідомістю при прогресуванні пізнання цього виміру, кінцевою метою якого є постійне наближення до Того, Хто створив усе.

Саме поняття особи, що є важливим у цьому постійному прагненні до трансценденції, не є таким простим, як може здаватися на перший погляд. До прикладу, Й. Зізіулас відрізняє буття особи від буття індивіда. Оскільки бути особою завжди передбачає бути у якихось відносинах. Причому «істина як спілкування приводить не до розчинення різноманітності істот в єдиному величезному океані буття, але, навпаки, до ствердження їхньої інакшості в любові і через любов»⁴³⁴.

Центральність людини, як світоглядна настанова до реальності, спонукає до розвитку державно-церковних відносин і з епістемологічного виміру людської особистості. Остання, будучи багатогранною сутністю, в силу своєї онтологічної структури, з одного боку, та екзистенційного простору свого буття, з іншого, «приречена» брати участь у різноманітних сферах існування. Власне, повноцінне функціонування в цих сферах тісно пов'язане із проблемою пізнання реальності того чи іншого виміру. У цій перспективі цікавими є слова П. Сорокіна про те, що «кожне джерело пізнання, чи то почуття, розум або інтуїція, дають валідне знання багатосторонньої дійсності. Інтуїція у своїй звичайній формі як миттєве та пряме розуміння якоїсь реальності, яке відрізняється від чуттєвого сприйняття та логічного мислення, дає знання існуючих аспектів дійсності, як, наприклад, самосвідомість кожного із нас – «я є»⁴³⁵.

⁴³⁴ Зізіулас Й. Буття як спілкування: дослідження особистісності і Церкви : пер. з англ. / Й. Зізіулас. – К. : Дух і Літера, 2005. – С. 107.

⁴³⁵ Сорокин П. Кризис нашего времени / П. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество : пер. с англ. / общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов. – М. : Политиздат, 1992. – С. 474.

Кожне джерело пізнання показує лише якусь невелику частину реальності. Органи відчуттів людини, які спрямовані на світ іманентний, показують істини цього світу, однак те, за допомогою чого людина може трансцендувати у вимір, який існує поза межами іманентного світу, є своєрідним свідченням того, що якась частина людської особистості вважає цей світ за межами іманентного, трансцендентний світ – своїм світом.

Отож, церква, яка фактично є матеріалізацією принципів трансцендентного виміру буття, та держава, яка, здебільшого концентрує у собі більшість проявів іманентного виміру, внаслідок перетину обох вимірів у глибинах людської особистості, вони стоять перед екзистенційним вибором комунікації між собою. Іншими словами – і церква, і держава з самою екзистенційною ситуацією, що чималою мірою є джерелом в онтологічній структурі людської особистості, мусять комунікувати. Питання лише, у яких формах має відбуватись комунікація – деструктивних чи, навпаки, конструктивних, із відповідною реалізацією кінцевої мети й однієї, й іншої інституції, яку в концентрованому вигляді можна сформулювати кількома словами і яка полягає в служінні людині, допомозі реалізації її внутрішнього покликання, що його вона може відчитувати в глибині своєї внутрішньої сутності, яка, своєю чергою, є в конструктивних комунікативних зв'язках із трансцендентним виміром буття.

Людська особистість, яка має таке важливе екзистенційне значення і для церкви, і для держави, залежить від культурно-філософського духу часу, у який вона переживає своє буття на землі. У цій перспективі важливо зрозуміти ті тенденції, які існують в конкретній точці просторово-часового континууму буття.

Спочатку швидкий розвиток техніки, потім – ще швидший розвиток інформаційних технологій майже до невпізнанності змінюють людське життя. Такий стрімкий рух сил, які трансформують середовище існування людини, скеровують мислення до того, що от-от ці зміни, цей комфорт, який вони принесли із собою, буде спонукувати людину до гонитви за ще більшим комфортом та зручностями, відтак призводитиме до своєрідного феномену забуття людиною самої себе, своєї сутнос-

ті, своїх глибинних екзистенційно-аксіологічних прагнень. Останні, за такого стрімкого розвитку подій, мали би спочатку відійти на задній план, а з часом і зовсім відійти із внутрішнього психологічно-філософського простору буття людської свідомості.

Частково описаний вище феномен насправді спостерігається в житті пересічної людини, проте він не спроможний повністю затерти ті вияви фундаментальних основ існування сутності людини, які постійно із глибини антропологічного виміру буття нагадують про себе. Мало того, вони не те, що не можуть повністю затерти ці вияви, але, по суті, не в стані істотно змінити її внутрішньоаксіологічну структуру, яка є співучасницею ціннісного виміру буття.

На певному етапі захоплення чи освоєння нового витка якоїсь із технологій людина зупиняється в усвідомленні того, що чергова технологія є лише тим, чим вона є – знаряддям, помічником для людини, але в жодному разі не тим, що покликане повністю захопити свідомість та всі сили людини. Саме в цей момент людина починає раз у раз повертатись до усвідомлення багатства та цінності феномену людської особистості, повне розуміння якої виходить поза межі свідомості людини.

Реальним прикладом описаного вище стану речей може бути процес зустрічі людини з інформаційним світом інтернет-ресурсів. При першому знайомстві із цим напевно корисним інструментом для праці з інформацією настає захоплення і якась підсвідома віра в безмежне джерело, яким здається інтернет-мережа. Проте деякий час попрацювавши з ним, людина розуміє, що насправді це джерело не таке вже й безмежне, і те, що в ньому є, також має свої межі. І саме у цю мить людина усвідомлює справжню сутність інтернету як великого джерела інформації – кількість інформації в ньому таки величезна, але ця обставина не може спричинити якісь якісні зміни сутності людської особистості. У цьому контексті стає зрозуміло, що антропологічний вимір є однією із констант такого мінливого різноскерованого та різношарового середовища існування людини.

Власне антропологічний чинник завжди проходить червоною ниткою через усі рівні людської екзистенції. Саме тому

дослідники, особливо у сфері соціально-політичних відносин, раз у раз повертаються до нього, щоб зрозуміти внутрішній сенс функціонування і окремої людської особистості, і суспільства загалом. Варто також відзначити, що протягом історії існування людства усвідомлення прав людської особистості постійно поглиблювалось. Так, для прикладу, А. Майнарді зауважив, що, порівнюючи Декларацію ООН та Декларацію прав людини 1789 р., можна побачити, що разом із статтями, які стосуються проголошення гідності і свободи особистості та інших спільних статей, у пізнішій Декларації з'явилися і нові статті, які стосувались соціальної справедливості. Як зауважує цей дослідник, «порівняно із формулюванням 1789 р. ми бачимо краще розуміння людини у всіх її вимірах, наголошується відповідальність – хоча б на рівні принципів – у стосунку до слабких, малозабезпечених та найбідніших»⁴³⁶.

Можна сказати, що зростання почуття відповідальності є своєрідним виявом більшого усвідомлення людською особистістю своєї суті, зрештою – своєї місії. Адже парадигма, відповідно до якої людське ставлення до світу розглянуто в перспективі підкорення, показала свою обмеженість і те, що конче треба шукати інший, більш інтегральний та аналогічний до загальних законів Всесвіту шлях. Споживацько-гедоністичне ставлення людини до життя спричиняє пришвидшене спустошення природних ресурсів разом із катастрофічним забрудненням довкілля. Тривожні сигнали такого підходу, де нажива стоїть на першому місці, можемо спостерігати чи не щодня. Для прикладу, продаж модифікованих продуктів харчування. Уже не є секретом, що фактично зараз дуже важко придбати якісні, природні продукти харчування – для їхнього виробництва використовують дешевші замітники дорожчих природних речовин. Прикладом цього може бути масове використання пальмової олії, яку навчилися додавати до багатьох продуктів замість мо-

⁴³⁶ Майнарди А. Европейский гуманизм, права человека и христианская концепция личности / А. Майнарди // Человеческая целостность и встреча культур. Успенские чтения / сост. К. Б. Сигов. – Киев : Дух і Літера, 2007. – С. 139.

лока та його похідних. Особливо часто це використовують у виробництві твердих сирів та згущеного молока. Що стосується м'ясної продукції, то вигодовування тварин, яких людина потім вживає в їжу, різноманітними добавками та медичними препаратами, призводить до того, що в разі хвороби, людина стає нечутливою до впливу деяких ліків, щобільше, споживання такого модифікованого м'яса може спричинити ожиріння вже в молодому віці. У спеціалізованій відгодівлі тварин для м'яса доходять навіть до поділу у способі годування – для продажу іншим – із додаванням різноманітних добавок та антибіотиків, та вигодовування для власних потреб, де використовують лише добавки природних компонентів у корм. Парадокс полягає в тому, що поширення такого поділу зумовлює ситуацію, коли людина опиняється в замкнутому просторі екзистенційно-соціального виміру, де, внаслідок майже суцільного обману, назагал кожний член почувається щонайменше некомфортно. У розглянутому вище випадку людина вирощує, для прикладу, свиней задля м'яса на продаж, використовуючи різноманітні хімічні добавки для швидкого збільшення ваги останніх, і водночас не використовуючи цих добавок для годування тварин, м'ясо яких залишають собі. Така людина у своєму раціоні матиме екологічно чисте м'ясо, проте все ж буде вимушена купувати ті продукти, які іншими готувались «на продаж» і відповідно з різноманітними не завжди екологічно безпечними добавками.

Такий наслідок егоїстично-гедоністичного ставлення до життя спричинила здебільшого відмова від телеологічного сприйняття реальності. Це відбулось у період Нового часу, тоді як світогляд, що ґрунтується на переконанні того, що все у світі має кінцеву мету, до якої скероване у своєму бутті, був характерний для античного та середньовічного способу підходу до буття. За такого підходу до реальності люди давніх часів коректували все своє життя відносно цієї остаточної мети у світоглядному розумінні їхньої епохи. Відповідно до такого підходу до реальності відбувалось і чітке визначення прав та обов'язків, які були сформовані, визначені для досягнення кінцевої мети тієї чи іншої сутності. Саме тому відмова від такого світогляду,

від центрального поняття існування будь-чого призводила до виникнення ілюзійної свободи, оскільки обов'язки, які брали до уваги факт існування кінцевої цілі, переставали існувати.

Подальший розвиток людської цивілізації лише посилює ілюзію такої свободи, яка чималою мірою відповідальна за таке гедоністично-хижацьке ставлення до реальності, що підводить людство до межі екологічної катастрофи. Як влучно зазначає А. Стрес, «цивілізація і громадська думка скеровується так, що людський прогрес вимірюється лише кількістю магазинів. Оскільки... людина сьогодні здатна мати незворотні впливи на природу, завдаючи їй непоправної шкоди, така глобальна культура виливається у глибоку екологічну кризу... сучасна екологічна криза, є передусім, моральною кризою концепції людини, змісту її індивідуального і колективного життя, її місця в природі»⁴³⁷.

Звідси, найімовірніше, можна зробити припущення щодо головного значення антропологічного чинника в більшості сфер, де спостерігається діяльність людської особистості. Із цього боку стає зрозумілим зміщення акценту до антропологічних складників впливу і у сфері загальноцерковній, і в політичному вимірі людського буття. Відповідно – збільшується роль антропологічного чинника у феномені державно-церковних відносин.

Такий загальний інтерес до антропологічної тематики в багатьох вимірах людського буття має своє продовження і в церковно-богословській сфері. Втім, варто зауважити, що антропологічний акцент у цій сфері сформований головно не так філософсько-культурними поглядами конкретної історичної епохи, як буттєвою сферою, яка лежить у просторі християнської віри. Слушно підтверджує і цю думку, і факт, що церква також зміщує акценти в бік таємниці людської особистості, позиція єпископа Калліста Уера: «Ключовим питанням стане не тільки питання: «Що є Церква?», а також, із ще більшою актуа-

⁴³⁷ Стрес А. Антропологічні та культурні корені екологічної кризи / А. Стрес // Відповідальність за створіння в Європі: документи консультативних нарад з питань природного довкілля Ради Єпископських Конференцій Європи / упоряд. і наук. ред. В. Шеремета. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2010. – С. 69-70.

льністю, питання: «Що є людська особистість?» ...що означає бути особистістю-у-відношенні відповідно до образу Божого як Пресвятої Трійці?»⁴³⁸.

Отож, зважаючи на зазначене вище, можна зробити висновок, що один з найважливіших вимірів людської особистості тісно пов'язаний із співвідношенням «Бог – людина». Власне в цьому є, щонайменше, якась важлива правда, яка стосується суті та функціонування людської особи. А якщо підходити до цього положення як віруюча людина, то в цьому співвідношенні і є захована головна таємниця буття людини.

Говорити про згаданий вимір існування людини можна лише тоді, коли усі учасники розмови розділяють певні погляди християнської віри, що може зменшувати потенційне коло співрозмовників. Тому важливо також виділити причини, вплив яких об'єктивно скеровує розум сучасної людини до пошуку відповіді на виклики сьогодення в антропологічному вимірі буття. Цікаво те, що навіть люди, які належать до церковної ієрархії, підходять до проблеми розуміння важливості феномену антропоцентричності з метою розставлення правильних акцентів стосовно інших явищ людського буття. Так, для прикладу, єпископ Калліст Уер, вбачаючи потребу у зверненні до антропологічних проблем, не веде свої роздуми лише в суто церковній площині, із визнанням основних постулатів християнської віри як важливих корелянтів буття людської особистості. Він зумів побачити ширші перспективи цього феномену. До прикладу, С. Бортник підсумував головні причини стосовно актуальності звернення до феномену особистості людини, на яких акцентував і єпископ Калліст Уер⁴³⁹.

Отож, перша причина полягає у значній урбанізації та глобалізації, які несуть небезпеку просто загубитись між схожими багатопверховими будинками та транснаціональними корпораціями. Наступною причиною є тенденція до щораз бі-

⁴³⁸ Бортник С. Владика Калліст Уер: від еклезіології до антропології / С. Бортник // Дух і Літера. – 2006. – № 15/16. – С. 371.

⁴³⁹ Там само. – С. 374.

льшої ролі машин у людському житті. У такій ситуації усвідомлення своєї особистості у спілкуванні з машиною є проблематичним, адже повноцінно ми відчуваємо себе особистістю лише у процесі спілкування з іншою особистістю. Тут можна також іще додати, що інформаційні технології створюють цілий світ віртуальних реальностей, які також деформують сприйняття особистістю самої себе, що при дальшому розвитку веде до неадекватних вчинків та висловлювань. Для прикладу, анонімність в обміні думками на різних форумах, зумовлює такі висловлювання думок, виразити які в реальному процесі спілкування особа, мабуть, би не наважилась.

Ще однією причиною, яка спонукає порушувати питання стосовно важливості антропологічного чинника в бутті, є досягнення біотехнологій, які разом з деякими позитивними моментами містять виклики, що стосуються сфери сім'ї та традиційної моралі взаємозв'язків у сфері статевої. Не визнаючи за людиною важливого її пласту, що стосується трансцендентно-аксіологічного виміру, такі досягнення біотехнологій створюють екзистенційні ситуації, вирішити які можна, лише твердо розуміючи внутрішню суть та мету існування людської особистості в усіх її вимірах, причому, зовсім відкидаючи її редукування.

Останнім викликом, який вимагає звернення до глибин людського єства, є екологічна проблема, яка у своєрідний спосіб попереджує людину щодо того, що в її сприйнятті світу та себе щось не так. У цьому місці варто було б додати опис екологічної проблеми папи Івана Павла II, який також шукав причини виклику сучасності у своєрідному антропологічному зверненні людини до егоїстично-споживацького підходу до реальності, де спостерігається своєрідне «забуття» первинного стану світу в його гармонії, де світ, внаслідок певного метафізичного катаклізму, перетворився з реальності, що панувала в кожному місці буття, на ідеал, який нечітко та лише з невеликим напруженням духовно-інтелектуальних сил проглядається серед мінливих реалій буття теперішнього стану речей. У релігійній перспективі, у ставленні до природи, людина «замість того, щоб бути співробітником Бога у справі творення... собою під-

мінює Бога, що врешті-решт призводить до вибуху з боку природи, адже людина перестає бути управителем природи і перетворюється на тирана»⁴⁴⁰.

Важливість феномену співвідношення для розкриття повноти розуміння особи присутня не лише в теологічній перспективі. Питання відношень має неабияке значення і у філософській перспективі, яка головно пов'язана з екзистенційним виміром буття. Н. Кларк у своєму ґрунтовному дослідженні «Бути – означає бути субстанцією-у-відношенні» спробував поєднати класичне поняття субстанції, яке передбачає те, що остання має активну та динамічну природу і є безпосереднім центром здійснення і зазнання дії. Він старається поєднати це розуміння субстанції з поняттям відношення, яке, по суті, є ще одним виміром буття. Дослідник робить спробу захистити класичне поняття субстанції від такого підходу до дійсності, де все сприймається лише як відносини. Наводячи приклад буддистів, які, зрештою, найбільш послідовно підійшли до цього положення, що було поза увагою західних філософів, він показує, що саме зумовлює послідовність розвитку думки у згаданому напрямку. Так, якщо усе є лише просто відносинами і нічим іншим, тоді якщо б А було лише відносинами до Б, тоді як В – лише відносинами до А, то логічно – ні А, ні В не мали б власного буття і обоє просто зникли б у порожнечі. При такому підході до реальності, відбувається послідовна відмова від класичного поняття субстанції на користь взаємин, які сприймаються як первинні форми буття. Звичайно, відносини мають величезне значення для буття будь-якої субстанції, проте забрати саме поняття субстанції, особливо для людини, вихованої у рамках західної культури, виглядає майже нереальним. Саме із цього огляду досить цінними є намагання Н. Кларка⁴⁴¹ виділити основні положення стосовно

⁴⁴⁰ Сотий рік (Centesimus Annus): енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки Rerum Novarum. – К. : Кайрос, 2001. – С. 67.

⁴⁴¹ Кларк Н. Бути – означає бути субстанцією-у-відношенні / Н. Кларк // Досвід людської особи: нариси з філософської антропології. – Львів : Свічачо, 2000. – С. 312.

субстанції як основного зразка дійсного буття. Отож субстанція є такою, яка має здатність існувати самою у собі, а не просто бути частиною якогось іншого буття. Наступне – субстанція є своєрідними центром, який об'єднує різноманітні атрибути та властивості, що властиві їй у будь-який момент часового континууму. Субстанція є тим незмінним об'єднувальним центром буття у часі, завдяки якому саме буття може зберігати свою індивідуальність під час тривалості змінного процесу. Нарешті, субстанція, у своїй суті, динамічно скерована на самовираження.

Саме в останній властивості субстанції, яка часто була поза увагою в західній філософії, треба шукати розв'язок проблеми відносин у перспективі існування субстанції. Поняття останньої є надзвичайно важливим у мисленні західної філософії, проте феномен співвідношення, який часто у цій філософії неправильно трактувався, все ж таки має свій осередок також у властивостях субстанції. Як зазначає Н. Кларк, «акт існування, що визначає найглибшу суть реального буття, є, за своєю природою, не просто присутністю, а активною присутністю: присутністю як у собі, так і дієво представляючи себе іншим»⁴⁴². Такий динамічний характер вияву буття характерний здебільшого для антропологічного виміру. Зрештою, у цьому вимірі, мабуть, як у жодному іншому вимірі буття, важливим є саме вияв динамічного аспекта людської особистості. Адже саме звершена дія є кінцевим, завершальним етапом процесу людського вчинку. Саме вчинок запускає причиново-наслідковий механізм – відповідно і злих, і добрих учинків. Як зазначає Д. Федорика, «онтологічна гідність особи, а саме її здатність до самопосідання і самостійності, не є просто «статичною» властивістю особи... є радше динамічною... онтологічна гідність особи мусить бути актуалізована як вільний, свідомий і особовий акт»⁴⁴³.

⁴⁴² Кларк Н. Бути – означає бути субстанцією-у-відношенні / Н. Кларк // Досвід людської особи: нариси з філософської антропології. – Львів : Свічадо, 2000. – С. 331.

⁴⁴³ Федорика Д. Онтологічний та екзистенційний виміри людської гідності / Д. Федорика // Досвід людської особи: нариси з філософської антропології. – Львів : Свічадо, 2000. – С. 148.

Антропологічний вимір буття залежить не лише від внутрішньої екзистенційно-аксіологічної структури людської особистості, згідно з якою ми визнаємо існування в кожній особистості таких якостей, які вимагають шанобливого та гідного ставлення до їхнього існування. Разом із таким трансцендентним виміром людини, у кожній є й іманентний вимір буття, що перебуває в тісному зв'язку з історичним аспектом буття людини, і тим соціокультурним середовищем, у якому відбувається перебіг історії конкретної особистості і, відповідно, формування її менталітету. Саме цей іманентний вимір має досить велике значення, адже на наголошенні цього аспекту формування людини звертало свою увагу багато представників філософських систем, аж так, що відбувалось своєрідне редукування людини лише до її існування в цьому вимірі. Трансцендентний вимір буття людини ігнорувалася, а якщо виникала потреба пояснити деякі феномени останнього, то це подавалось у спотвореному, викривленому вигляді.

Іншим неправильним підходом було ігнорування іманентного виміру буття людини. За такого підходу робиться наголос на ідеальних принципах, де реальне буття є лише непевною аналогією ідеального світу. Зважаючи на те, що цей видимий світ є лише поганою копією світу ідеального, то й цінність його не здається такою вже й великою. Цей факт вів до незаслуженого нехтування останнього, внаслідок цього ігнорувалось вивчення внеску іманентного виміру в буття загалом і людську особистість зокрема.

У рамках вивчення антропологічного чинника в державно-церковних відносинах стає зрозумілим наголошення ваги не лише трансцендентного виміру буття людини, але й її іманентного рівня з його мінливістю та залежністю від просторово-часових координат буття. Адже давно відомим є значення іманентного виміру буття особистості людини. Особливо зрозумілим це стає внаслідок нагромадження колосальної бази досліджень та спостережень науковців у різноманітних царинах, які тією чи іншою мірою заторкують вивчення закономірностей формування менталітету того чи іншого народу в якийсь історичний час його буття.

Національні риси характеру переважно є результатом дії різноманітних соціокультурних чинників. Людина, приходячи у світ, починає його пізнавати через призму структур сприйняття, які були сформовані культурним середовищем. Кожний індивід народжується з певними інстинктивними потребами, способи регуляції яких та розподіл пріоритетних акцентів у їхній ієрархічній будові випадає на долю соціокультурного виміру буття народу. Особливо важливим є виховання в ранньому дитинстві. Сам спосіб виховання здебільшого теж детермінований і способом виховання попередніх поколінь, і різноманітними культурно-політичними змінами, які відбувались під впливом історичних, науково-інформаційних та інших чинників.

Часткове чи повне ігнорування ментальності народу може призвести до неадекватності в оцінюванні не лише державно-церковного виміру, а й навіть соціополітичного. На прикладі історичної ситуації, яка склалась в Україні, бачимо, що одним з викликів нашого часу є пошук прийнятної форми продуктивних відносин із нашим північним сусідом – Росією. У цій перспективі виникає несприйняття ментального українського чинника з боку наукових кіл Російської Федерації. Для прикладу, щонайменше, обурення викликає в українського читача думка В. Тишкова про те, що «українська громадянська нація може відбутись лише на основі українсько-російського культурно-мовного симбіозу, а не шляхом етнічної «українізації». Така вже історична ситуація, що українці в Росії асимілюються в руську, а точніше російську, російськомовну культуру, а росіяни в Україні не асимілюються із українцями...»⁴⁴⁴.

На перший погляд, симбіоз у цьому контексті означає розчинення однієї нації в іншій, що загалом свідчить про неуспішність цінності менталітету кожного народу та нерозуміння, що не можна просто так переступити через світоглядні

⁴⁴⁴ Тишков В. А. Межэтнические отношения и конфликты: перспективы нового тысячелетия / В. А. Тишков // Антропология власти: хрестоматия по политической антропологии: в 2 т. / сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – Т. 2: Политическая культура и политические процессы. – С. 485.

парадигми, які формувалися віками і які в генетичній пам'яті так швидко не стираються. Зрештою, такий підхід, коли всім національним соціокультурним простором легко нехтують, – у певному сенсі порушує права людської особистості, права поваги традиційно-культурного середовища, в якому індивід зростає, через яке він учився сприймати реалії життя і яке корінням тягнеться до багатьох рідних йому попередніх поколінь.

Якраз важливість національного чинника в житті індивіда спонукає до глибшого сприйняття його в усіх випадках, які стосуються важливих сфер життєдіяльності людини. Однією з важливих ментальних рис будь-якого народу є її динамічність. Про деяку нерівномірність зміни соціокультурного простору і відповідну зміну народної ментальності як продукту цього простору пише Б. Цимбалістий. До прикладу, якщо одні причини можна вважати незмінними – таким є географічне положення, клімат тощо, то стосовно інших спостерігаються досить повільні та релятивні зміни (соціальна структура, історична доля тощо). Для життєвого циклу існування певної ментальності характерною є своєрідна нерівномірність змін, яка виявляється протягом певного часу. Іншими словами, у вдачі того чи іншого народу існують риси, які є відносно постійними для нього, і такі, що можуть змінюватись навіть до своєї протилежності, і не лише впродовж якогось дуже довгого історичного періоду, але за дуже короткий часовий відрізок. Такої думки дотримувався і швейцарський соціолог В. Ренке, який на прикладі зміни ментальності німецького народу показує феномен зміни народної ментальності. Він навіть навів декілька письмових свідчень XIX ст. опису німецького народу – доброзичливої, поміркованої та богобоязної нації, так думали про своїх сусідів і французи⁴⁴⁵. Втім, як змінилась думка про німців після Третього Рейху можна здогадатись і без письмових свідчень.

Попри таку непостійну складову цього механізму, завдяки якій формується ментальність того чи іншого народу, все ж

⁴⁴⁵ Цимбалістий Б. Родина і душа народу / Б. Цимбалістий // Українська душа. – К. : Фенікс, 1992. – С. 74.

є важливими ті внутрішні механізми, які урухомлюють різноманітні способи утворення народної ментальності. У цьому сенсі фундаментальними можна вважати результати досліджень і доглибинної психології про вирішальне значення раннього дитинства на формування характеру, і дослідження в антропологічній та культурологічній сферах буття людини.

Варто зауважити, що ці сфери не є ізольованими одна від одної. Здебільшого вони перетинаються і мають спільну територію свого існування, оскільки навіть те, як дитину виховують у ранньому віці, є результатом впливу соціокультурного середовища на виховання у свій час батьків чи вихователів. Іншими словами, самі батьки, виховуючи свою дитину, переважно передають їй те, чого самі були навчені в дитинстві. Вплив вихователів та культурного середовища відбувається в тому самому часі, вони належать до того ж таки виховного процесу.

Батьки або ті, хто причетний до виховання дитини, особливо в ранньому віці, стають своєрідним нормативним образом для подальшої життєвої поведінки. Саме вони найбільше впливають на формування Я-концепції дитини. Новонароджений ще не може диференціювати себе та довколишній світ. Лише поступово він починає усвідомлювати, що його тіло – це щось зовсім інше, ніж весь навколишній світ. Маля починає розуміти, що тіло повністю належить лише йому самому. Пізніше дитина порівнює себе з тими людьми, які перебувають біля неї – з батьками, братами, сестрами, усвідомлює своє місце в соціумі відносно різноманітних соціальних систем координат. Для прикладу, вони починають розрізняти, що є молодші та старші у віковій ієрархічній системі.

Для розкриття феномену розвитку дитини в тому чи іншому середовищі Г. Крайг та Д. Бокум наводять поняття ніші розвитку для кожної дитини. Це поняття охоплює декілька компонентів. Найперше, що сюди входить, це – повсякденні фізичні та соціальні умови, які, своєю чергою, передбачають розмір життєвого простору, умови, що стосуються сну та прийому їжі, наявність чи відсутність братів, сестер і представників родини – двоюрідних братів та сестер, бабусь та дідусів, тіток та дядьків.

Наступним компонентом ніші розвитку є практики виховання дітей та їхнього піклування. Сюди входять різноманітні підходи до специфічних проблем виховання, які є нормативними для сімей і, в ширшому розумінні, для конкретного етносу. Це, наприклад, орієнтація на світоглядну настанову щодо того, чи індивід має бути більше незалежний від інших людей, чи навпаки – його поведінку треба скеровувати на пошуки варіантів спільних рішень та дій. Останньою складовою ніші розвитку є психологія батьків або тих, хто піклується про дітей. Сюди входить система переконань батьків, яка базується на культурі. Здебільшого йдеться про їхні переконання, про те, що правильно, а що – ні⁴⁴⁶.

У цьому контексті цікавими є спостереження стосовно української ментальності та джерел її формування Б. Цимбалістого. Він, порівнюючи методи виховання в суспільній структурі українців з відповідною поведінкою щодо дітей у рамках західноєвропейської культури, доходить висновку про наявність переважно жіночих рис у світосприйнятті, яке є характерним для української ментальності. Як зазначає цей дослідник, «норми поведінки, характер моралі, ідеал людини, настанова до життя в українцях підпорядковані нормам ієрархії вартостей – типовим для жінки... Звідси висока оцінка таких рис характеру (доброта, добродушність, лагідність, ніжність, м'якість, сердечність) як «ідеальних рис», тобто як прикмет ідеальної людини»⁴⁴⁷.

Цікавим є те, що однією з основних причин такого стану речей є те, що в українському суспільстві, порівняно із західноєвропейським, чоловіки не беруть такої активної участі у вихованні дітей. Оскільки дитина на певному етапі свого життя має потребу в ідентифікації, де в ідеалі дівчинка мала би ідентифікуватись із матір'ю, а хлопчик – із батьком, то відповідно і переймає ці світоглядні настанови супроти життя. Якщо на Заході батьки починають активно впливати, особливо з чотирьох років, на виховання дитини, то в культурному вимірі виховання української дитини батько зазвичай дещо відсторонений, а точніше – самовідсторо-

⁴⁴⁶ Крайг Г. Психология развития / Г. Крайг, Д. Бокум. – СПб.: Питер, 2001. – С. 144.

⁴⁴⁷ Цимбалістий Б. Родина і душа народу / Б. Цимбалістий // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 87.

нений від активної участі у вихованні дитини. Роль батька часто зводиться лише до каральної функції. Внаслідок такої «неприсутності» батька, дитина, чи то хлопчик, чи дівчинка, починає ідентифікувати себе з матір'ю з усіма позитивними та негативними наслідками, або з усіма позитивами та негативами жіночого сприйняття світу. Якщо батько і бере участь у вихованні дитини, то існує велика ймовірність того, що він сам, будучи вихованим за ідеалами жіночого світосприйняття, тобто миролюбства та доброти, а не войовничості та бажання підкорювати, не може сповна бути для хлопчика зразком таких чоловічих якостей. Власне, звідси випливає те, що українській вдачі більше властива «втеча українця до життя у малому гурті, спаяному теплом, сердечністю взаємин, а зате нестача войовничо-загарбницької настанови до зовнішнього світу»⁴⁴⁸. Звичайно, можна по-різному оцінювати позитивні та негативні аспекти одного чи іншого світосприйняття, проте таку реальність, як важливу складову антропологічного чинника державно-церковних відносин, у перспективі національної ідентичності обов'язково потрібно враховувати.

Світоглядний підхід до реальності, який виражається у войовничому ставленні до світу, стоїть дуже близько до такого феномену, як агресивність. Вияви останньої простежуються в усякому суспільстві, що наводить на думку про її глибоке еволюційне коріння. Як вдало зауважила М. Бутовська, агресія «була інструментом встановлення соціальної ієрархії на груповому рівні і в якомусь сенсі – задатком групової стабільності. Завдяки інтенсивному відбору... виник значний генетичний поліморфізм з характеристиками, які пов'язані з готовністю демонструвати фізичну агресію та насилля, із схильністю до вияву гніву, готовністю до ризику та цілою низкою інших характеристик, які в той чи інший спосіб асоціюються з виявом агресивної поведінки»⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ Цимбалістий Б. Родина і душа народу / Б. Цимбалістий // Українська душа. – К. : Фенікс, 1992. – С. 87.

⁴⁴⁹ Бутовская М. Л. Универсальные механизмы контроля социальной напряженности и их эффективность в современном обществе // Антропология власти: хрестоматия по политической антропологии: в 2 т. / сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – Т. 2 : Политическая культура и политические процессы. – С. 443.

Іншими словами, агресивність була одним із тих чинників, який допомагав вижити не лише носієві цієї якості, а й виду загалом. Популяція більше пристосовувалась до важких умов життя, внаслідок присутності у її структурі індивідів, які були здатні відвойовувати та захищати життєвий простір і безстрашно давали собі раду в ситуаціях, коли виникала потреба в нестандартних і сміливих вчинках. Наявність агресії, як і вміння тримати контроль над нею, залежить від багатьох чинників – від генетично-біологічних, які визначають тип нервової системи та гормональний статус, і до умов соціалізації, які характерні для кожної культури і можуть істотно відрізнитись у різноманітних світоглядних підходах до опанування соціального простору.

Аналізуючи дані різноманітних авторів, М. Бутовська робить висновок щодо того, що агресивна поведінка принципово різниться залежно від емоційної складової. Розрізняють проактивну, або інструментальну, та ворожу, або реактивну агресію. Проактивну агресію часто використовують як своєрідний інструмент для досягнення певної мети, чи у сфері соціальної – досягнення соціального успіху. Втім, треба зауважити, що такий поступ майже повністю контролює суб'єкт дії. Він діє на шляху до вибраної мети обдумано та тверезо. Що стосується реактивної агресії, то для неї характерними є емоції збудження, гніву та роздратування. Окрім того, при цьому виді агресії існує проблема самоконтролю, що, своєю чергою, призводить до різноманітних проблем для тих, хто стає опанований таким типом агресії⁴⁵⁰.

Стосовно «чоловічого» та «жіночого» світосприйняття не можна говорити лише в діаметрально протилежних категоріях, де одне сприймається як позитивне, а інше – як негативне. І одне, і друге має свої позитивні та негативні риси. Треба розуміти те, що розбіжність світосприйняття формувалася впродовж довгих століть, і великою мірою детермінована різнома-

⁴⁵⁰ Бутовская М. Л. Универсальные механизмы контроля социальной напряженности и их эффективность в современном обществе // Антропология власти: хрестоматия по политической антропологии: в 2 т. / сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – Т. 2 : Политическая культура и политические процессы. – С. 444.

нітними чинниками – від суто біологічних і закінчуючи соціокультурними. У будь-якому випадку оцінювати ці світогляди треба не лише з погляду суто еволюційного, але також і зі свідомості того, що людська особистість є чимось набагато вищим, ніж усе живе, що трапляється людині в житті. При такій оцінці потрібно враховувати не лише цей філософсько-антропологічний вимір, але і вимір духовний.

Яскравий приклад суттєвого викривлення, що полягає в перебільшеній важливості боротьби для життя, знаходимо у словах А. Гітлера, які він виголосив ще 1928 р. і які наводить у своїй праці Л. Дюмон. Отож, у промові у Кульмбасі 5 лютого 1928 р. пролунали слова: «Ідея боротьби є такою ж старою, як і саме життя, бо життя здійснюється через смерть інших людських створінь... Боротьба є матір всіх речей. Людина виживає і вивисується над тваринним світом не завдяки принципам людяності, а винятково завдяки найжорсткішій боротьбі»⁴⁵¹.

Отож, войовничо-загарбницьке ставлення до всього часто пропагують як своєрідний ідеал чоловічого ставлення до буття. Така настанова до життя показує нам в усій своїй суворій правді справжнє обличчя – обличчя, дивлячись на яке, будь-яка цивілізована людина починає розуміти приреченість такого підходу – шляху війни всіх проти всіх.

При дослідженні глибших причин такого явища стає зрозумілою помилка цього підходу – не на одному, а на декількох рівнях існування людської особистості, навіть беручи до уваги те положення, що за допомогою озброєння та воєнних дій утримати загальну владу є неможливим. Удосконалення зброї призвело лише до того, що на сьогодні у світі є стільки зброї масового знищення, якої б вистачило на кількаразове знищення людського життя на нашій планеті. Мало того, стає очевидною недоцільність постійних локальних збройних конфліктів. Історія свідчить, що їх ефективність є дуже обмеженою.

⁴⁵¹ Дюмон Л. Есеї про індивідуалізм: антропологічний погляд на сучасну ідеологію / Луї Дюмон; пер. з фр. Євгенії Кононенко. – Львів: Кальварія, 2012. – С. 152.

Держави, які володіють передовими досягненнями у військових технологіях, справді можуть силою замінити керівництво шляхом військового вторгнення на завойовану територію тих чи інших не таких сильних у військовому вимірі держав. Проте зміна старого ладу – це лише невелика частина зміни устрою чужої країни. Набагато важче налагодити нормальні відносини і забезпечити подальший мир у таких країнах. Майже хрестоматійним прикладом може бути участь військ СРСР у другій половині ХХ ст. на території Афганістану. Впродовж декількох років війська пробували утримати лояльну до СРСР владу, проте все ж таки мали залишити країну, в якій, на жаль, і досі немає повного миру. Для того, щоб повністю контролювати ситуацію в Афганістані, потрібна була постійна присутність такої великої кількості військ, яку навіть СРСР не міг собі дозволити. Опісля захоплення стратегічно важливих об'єктів військами СРСР, контроль віддавали урядовим військам, які часто були просто не в стані утримувати його упродовж довгого часу самостійно, без допомоги іззовні. Як наслідок – вони знову втрачали контроль над ситуацією.

Отже, стає зрозумілим, що розв'язати проблеми у взаємовідносинах між людьми у вужчій перспективі, або між державами – у ширшій, неможливо з огляду лише на специфіку функціонування законів тваринного світу, де сильніший знищує слабшого. Вихід із цього становища стає очевидним лише зі зміною погляду та ціннісних пріоритетів у ставленні і до людського життя, і до життя загалом. Явище глобалізації, яке перетворило колись «безмежний світ» на тепер уже «велике село», скеровує тямущих людей до усвідомлення неможливості розв'язання старих проблем старими методами війни та агресії. Відтак постає потреба в якійсь загальній структурі, яка змогла б вирішувати різноманітні спірні міждержавні питання методами, що опирались би на зовсім інші світоглядні підвалини. Напрямок, у якому варто йти, щоб збагнути головні принципи цього фундаменту, можна відчитати у словах папи Івана ХХІІІ: «І про спільне благо окремих країн, і про загальну користь їх усіх можна судити лише з огляду на людську особу; тому все-

світня державна влада має найдужче прагнути до того, щоб визнати права людської особи, віддавати їм належну шану, зберігати їх непорушними і дедалі розширювати»⁴⁵².

Отож, навіть у сфері політичній, де відносини між людьми розглянуто в ширшій перспективі пошуку найбільш оптимальних рішень, які влаштовували би дедалі більшу кількість представників людського соціуму, постає проблема антропологічного повороту для вирішення суспільно-політичних питань. Варто також розуміти і те, що такий поворот потрібен не лише у сфері суспільно-політичній. Ще один вимір – інформаційно-технологічний, вимір, який чималою мірою є виплодом людського генія, також ставить перед своїм творцем низку викликів. Як зазначає В. Мельник, «технологічна агресія» спричинює крах людського в людині, згубні перспективи втрати людської ідентичності. Людина в умовах глобальної, планетарної та особистісно-індивідуальної технізації стає об'єктом маніпулювання з боку техногенного суспільства»⁴⁵³.

Владно-підвладні стосунки переважно ґрунтуються не лише на соціополітичних закономірностях функціонування людського суспільства, але містять важливий психофілософський чинник буття людської особистості. У різноманітних психологічних концепціях влади завжди чимало уваги приділено двом підходам до здійснення влади: з одного боку, це примус і насильство, а з іншого – вплив, основним знаряддям якого можна вважати ідеологію. Проте, як вдало узагальнює В. Васютинський, «влада часто-густо має на увазі загрозу застосування сили або насильства, але нездатність забезпечити згоду без використання такого насильства означає, що влади не має, а є тільки

⁴⁵² Мир на землі: енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. – Львів: Свічадо, 2008. – С. 39.

⁴⁵³ Мельник В. П. Антропологічні виміри сучасної науки / В. П. Мельник // Людина в сучасному світі: у 3 кн. Кн. 1: Філософсько-культурологічні виміри: колективна монографія / [А. Ю. Васьків, Н. П. Гапон, Г. Т. Гнатюк та ін.] ; за заг. ред. д-ра філос. наук, проф. В. П. Мельника. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – С. 17.

намагання справляти вплив»⁴⁵⁴. Іншими словами, підхід, який ґрунтується на застосуванні сили є дуже далеким від ефективності справжньої влади, яка заснована на зовсім інших принципах, і має зовсім інші цілі.

Комунікативний рівень здійснення влади є дуже важливим під час здійснення влади-впливу. Причому канали комунікації є і відцентровими, і такими, що спрямовані до центру. Вони є своєрідною поєднувальною ланкою між тим, хто здійснює владне управління, і тим, на кого впливають. Про своєрідний комунікативний бар'єр пише у своєму дослідженні Т. Щепанська⁴⁵⁵. Функція цього бар'єра полягає, з одного боку, в забезпеченні управління того, хто наділений владою, а з іншого – у фільтрації інформації, що надходить до нього із зовнішнього середовища. У цьому випадку вся інформація під час проходження через апарат обробки інформації стискається, відтак потрапляє на стіл керівника вже у вигляді коротких, проте насичених інформацією текстів, разом з різноманітними таблицями та графіками соціологічних опитувань, що покликані математично точно донести ситуацію до соціуму. Власне цей комунікативний бар'єр зайвий раз засвідчує те, як ще одне творіння людського духу, що створене допомагати людині, стає слабкою ланкою у відносинах між головою держави та народом. Цей бар'єр може бути також ілюстрацією того, як створене людиною може завдавати їй шкоди. Часто ситуація складається так, що керівник держави може отримувати викривлену інформацію, яка формуватиметься внаслідок «правильної» у певному руслі фільтрації інформації. З іншого боку, вказівки та накази, які видає людина, наділена владою, часто мають здатність десь «застрягати» на шляху до їх виконання. Фактично, президент у такій ситуації стає заручником системи. Ілюстрацією цього

⁴⁵⁴ Васиютинський В. О. Суб'єкт у мережі владно-підвладних стосунків / В. О. Васиютинський // Людина. Суб'єкт. Вчинок: філософсько-психологічні студії / за заг. ред. В. О. Татенка. – К. : Либідь, 2006. – С. 72.

⁴⁵⁵ Щепанская Т. Б. Символическая репрезентация власти: атрибутика / Т. Б. Щепанская // Антропология власти: хрестоматия по политической антропологии : в 2 т. / сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – Т. 1 : Власть в антропологическом дискурсе. – С. 313–326.

явища можуть бути спогади А. Стерлігова, який описує ситуацію поступового витіснення із влади віце-президента А. Руцького, де «секретаріат віце-президента... відчув, що всі документи, які виходили із Білого Дому, кудись пропадають»⁴⁵⁶.

Такий стан речей, де один лідер використовує систему супроти іншого лідера задля захоплення влади, ще можна зрозуміти. Проте важко осягнути казусну ситуацію, коли охорона Б. Єльцина проводила інструктаж з його дружиною та дітьми, де вимагала, щоб продукти, які вони купують на ринку, не давали йому для споживання. І як він сам пише, що «коли дочка несміливо запитала, чи можна їсти їм, їй відповіли: вам можна, а йому не можна»⁴⁵⁷.

Ставлячи на перше місце інструментальне виконання завдання стосовно збереження голови уряду, охорона редукує його лише, власне, до голови уряду, відкидаючи всі інші виміри його буття як щось маловартісне. Інакше важко пояснити цю дивну ситуацію з продуктами з ринку. Це свідчить про ті небезпеки, які виникають при сприйнятті соціального виміру без врахування глибинно-антропологічного ракурсу, де будь-яку соціальну ситуацію сприймали б через сприйняття людської особистості в усій її гідності та неповторності. У наведеному вище прикладі, якби представники охорони враховували саме той принцип, то ніколи б не говорили, що продукти з ринку можна їсти близьким керівника держави. Адже в разі їхнього отруєння, що могло б стати причиною хвороби чи навіть смерті, склалась би екзистенційно важка ситуація для Б. Єльцина. Адже він перш за все – людина, а вже потім президент. І таке зредуковане сприйняття людської особистості, як просто предмета, що його потрібно втримати в існуванні, мабуть, було б образливе, якби воно стосувалось будь-якої духовно здорової людини.

⁴⁵⁶ Щепанская Т. Б. Символическая репрезентация власти: атрибутика / Т. Б. Щепанская // Антропология власти: хрестоматия по политической антропологии : в 2 т. / сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – Т. 1 : Власть в антропологическом дискурсе. – С. 322.

⁴⁵⁷ Бочаров В. В. Истоки власти / В. В. Бочаров // Антропология власти: хрестоматия по политической антропологии : в 2 т. / сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – Т. 1 : Власть в антропологическом дискурсе. – С. 221–222.

Отож, антропологічний вимір є одним з найважливішим у сфері діяльності і церкви, і держави. Обидві інституції покликані служити людині. Коли ж спостерігається порушення фундаментальних людських прав однією з них, інша може, незважаючи на це, залишитись гарантом їх виконання, вживаючи відповідних заходів для відновлення справедливості. Наприклад, порушення різноманітних людських прав можна спостерігати в діяльності деяких тоталітарних сект, всередині яких відбувається не лише емоційна експлуатація дорослих adeptів секти, але мають місце й деструктивні моменти у справі виховання дітей. За такого стану речей держава може і навіть зобов'язана втрутитись, щоб захистити обманутих людей від тенет тоталітарних сект.

Є ситуації, коли, навпаки, держава порушує фундаментальні права людини, а релігійна інституція стає на захист гідності людської особистості. Такий поступ релігійної інституції зумовлений не лише зовнішньою структурою – чи то церквою, чи державою, а ґрунтується на глибинних пластах людської свідомості. Таке положення підтверджують дослідження структур та способів функціонування суспільств упродовж усього історичного часу існування людства. Скажімо, Р. Лаві зауважив закономірність, яка полягала в тому, що в середовищі «американських аборигенів» вплив індіанських провідників завжди ішов на спад, коли протиставляв себе впливу різноманітних духовних лідерів. Останні, своєю чергою, активізувались у відповідь на існування соціальної несправедливості, яка було викликана діями особами, що посідали владу у племені. Цінності, які втрачалися через соціальну несправедливість, були настільки важливими для людської екзистенції, що вирішення несправедливої ситуації спостерігалось вже у сфері уявній. До прикладу, Ж. Баландьє описує ситуацію в одній із країн Східної Африки, де автократизм суверена та значна нерівність, що була фундаментом аристократичних привілеїв, спричинились до утворення ініціативного культу Kubandwa, який був утворений у середовищі селян, і, на противагу реальному несправедливому суспільству, протиставляв братську сім'ю ініційованих. У

цьому віртуальному вимірі є присутній міфічний король, який царює над духами і протиставляється королю історичному – несправедливому та деспотичному. Причому «першому надається статус спасителя, який діє на користь усіх своїх adeptів, не дискримінуючи їх за соціальним статусом. Він устанавлює містичну рівність по той бік реально існуючих субординацій»⁴⁵⁸.

Велика частина людського буття тісно пов'язана із психолого-філософським виміром людської особистості. Хоча будь-яке суще, що з'являється у свідомості людини, вона переживає та інтерпретує, обговорює у соціумі, і, зрештою, це суще зазнає впливу з боку людини – щонайменше, у світі мислення, у світі, який будує людина за допомогою категорій та слів. Іншими словами, буття, мислиме людською особистістю, завжди буде так чи інакше містити сліди дії людини. Зрештою, будь-яка людина має справу з виявами буття лише через призму свого сприйняття, звідси можна зробити висновок, що буття, яке людина може сприйняти, є завжди якимсь чином антропологізоване, і про буття поза людським сприйняттям людина не може знати нічого напевне. Така глибока антропологічна вкоріненість буття мимоволі привертає увагу і психологів, і філософів до таємниці такого сущого, який у світі людини має назву людської особистості. Досить вдало зумів «спіймати» сенс людської особистості Ф. Лерш. Він, зокрема, зазначив, що «ми відчуваємо себе... не як механічну множину сприймань, споминів, думок, почуттів, прагнень і дій, що поєднуються простим і-зв'язком, але відчуваємо цю множину інтегрованою в ту єдність, яку позначаємо як нашу самість, як те, що ми маємо на увазі, коли говоримо про людську особу»⁴⁵⁹.

Звичайно, про складеність людської особистості говорило чимало мислителів, багато робили спроби зрозуміти людину у своїй сутності та у своїй дії. Проте найцікавіше прагнули зба-

⁴⁵⁸ Баландьє Ж. Політична антропологія / Ж. Баландьє; пер. з фр. О. Хоми. – К.: Альтерпрес, 2002. – С. 122.

⁴⁵⁹ Лерш Ф. Розуміння особи у психології / Ф. Лерш // Гуманістична психологія: антологія: навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл.: в 3 т. Т. 1: Гуманістичні підходи в західній психології ХХ століття / упоряд. і наук. ред. Роман Трач (США) і Георгій Балл (Україна). – К.: Пульсарі, 2001. – С. 94.

гнути таємницю людської особистості ті мислителі, що жили або живуть у часах, наближених до наших, а ще краще – щоб вони перебували в нашому часовому вимірі. Ця ідея ґрунтується на тому, що, з одного боку – що ближче дослідник до нас у часі, то більшим багажем результатів досліджень він має змогу користуватись. З іншого боку, коли дослідник фізично перебуває в нашому часовому, соціокультурному та філософсько-духовному вимірі, то з більшою точністю він зуміє побачити ті детермінанти, які мають найбільшу силу впливу в антропологічному вимірі нашого часу. Мало того, багатьох чинників ще навіть не було тридцять чи сорок років тому, а тепер вони є одними з головних «гравців» у вимірі людського буття. Яскравим прикладом можуть бути – мережа інтернет та поширення мобільного зв'язку. Навіть ці два чинники, не враховуючи великої кількості інших, змінюють людське життя в широкому спектрі його існування.

Великою заслугою антропологічної психології є те, що вона завжди намагається підходити комплексно до розуміння людської особистості. Вона завжди шукає ті процеси, які є центральними у справі реалізації життя особи. Цікавою в цьому сенсі є ідея Ф. Лерша стосовно трьох основних мотивів, за допомогою яких людина втілює своє буття.

Першим є своєрідний пафос живучості, що містить життєву енергію, якою наділена кожна істота і яка виявляється, з одного боку, в ігровій діяльності, яка не має конкретної мети і де задоволення отримується від самого процесу гри, а з іншого боку – в почутті насолоди та хтивості. Яскравою ілюстрацією цього способу втілення людиною свого буття можуть слугувати приклади з життя дітей, які часто грають в різноманітні ігри, отримуючи задоволення від самого процесу. Коли дорослі спостерігають за ними, то мимоволі в них виникає думка даремного витрачання часу при такому розвитку особи. Як правило, вони відходять від цього способу свого буття, не надаючи йому такої цінності, якої надавали в дитинстві. Хоч треба також зауважити, що такий відхід не є абсолютний, прикладом чого можуть бути різноманітні захоплення вже дорослих людей. До захоплення, які загалом не приносять матеріальної користі, але

дають радість від самого процесу виконання дії, можна зарахувати різноманітні спортивні ігри, катання на лижах чи ковзанах, де доросла людина в чомусь наближається до світосприйняття дітей більше, ніж до світу існування дорослих.

Наступний спосіб втілення людиною свого буття виникає з екзистенційної ситуації, яка виявляється в тому, що людина не просто отримує подих життя, але вона мусить бути керманічем свого буття серед різноманітних перипетій зовнішнього світу, без якого вона, з одного боку, не може існувати, а з іншого – змушена зберігати свою автономність. Це своєрідна група прагнень індивідуального буття, яка охоплює потяг до самозбереження, егоїзм та волю до влади. Ці прагнення є визначними в поведінці більшості людей, життя яких кероване метою отримання якомога більшої кількості насолод, які здебільшого залежні від матеріального добробуту та соціального становища й визнання. Проте в соціумі дедалі частіше трапляються приклади усвідомлення того, що ці потреби не є єдиними в забезпеченні повноцінного буття людської екзистенції.

Власне, третя група потреб, які виділяє Ф. Лерш, – це потреби самотрансценденції. Їхнім головним завданням є надати людині такий вимір буття, у якому вона могла б віднайти сенс свого існування. Як зазначає Ф. Лерш, «наша мова позначає сферу душевних спонук самотрансценденції особливими іменами, а саме – «серцем» і «сумлінням». «Мати серце» означає сприймати навколишній світ, людей, що оточують нас, як суще, що має власну цінність і зі значущості якого наше буття отримує смисл і повноту»⁴⁶⁰.

Тенденція повороту до того виміру буття людини, де вона ставить і знаходить питання сенсу, спостерігається і в наш інформаційно насичений час. Д. Незбіт у своїй книзі «Головні тенденції у 2000 році» назвав феномен зростання інтересу до духовності однією з десяти тенденцій, що характерні для су-

⁴⁶⁰ Лерш Ф. Розуміння особи у психології / Ф. Лерш // Гуманістична психологія : антологія : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. : в 3 т. Т. 1 : Гуманістичні підходи в західній психології ХХ століття / упоряд. і наук. ред. Роман Трач (США) і Георгій Балл (Україна). – К. : Пульсарі, 2001. – С. 101–102.

часного американського суспільства⁴⁶¹. Можна також додати, що такий поворот до духовності має антропологічний відтінок. Незважаючи на інструментальний погляд на людину як зредуковану істоту, представники різноманітних верств соціально-екзистенційного виміру людства повертаються до пошуків того простору, де людська особа може знаходити сенс. У цьому контексті цікавим є підхід Д. Елкінза, який вбачає нагальну потребу розробити теорію душі, оскільки психологія, яка ґрунтувалась би на уявленні про душу, повертала б психологію до свого коріння – вивчення душі, яке б, своєю чергою, скеровувало духовний вимір до психології. Таке повернення до концепції душі, на думку Д. Елкінза, відривало б психологію від своєрідного одностороннього підходу до пізнання, за яким, основний акцент у здобутті знань у сфері психології зроблено на застосуванні методів природничих наук, залишаючи поза увагою інші методи, які колись у старовинних цивілізаціях відігравали важливу роль. Як зазначає дослідник, такий підхід може бути навіть більш ефективний при вивченні людини, ніж методи природничих наук, оскільки «це знання, що виходять із лабораторії душі; це особистісні, рефлексивні знання. Митці краще за науковців знайомі з цим підходом ...митці не провадять наукових експериментів і не аналізують дані за допомогою статистичних процедур... вони спускаються у власні глибини й виконують свою істину «в кузні душі»⁴⁶².

Такий підхід до феномену душі представників психології все одно має прагматично-інструментальний відтінок, де в самому мовленні говориться про формування поняття душі. Здається, ніби йдеться про формування якогось збірного поняття, що отримало назву душі, і одна з головних цілей якого, якщо не головна, полягає у збільшенні ефективності практики психологічних консультацій. У цьому ракурсі навіть трансцендентальні

⁴⁶¹ Елкінз Д. Психотерапія і духовність: на шляху до теорії душі / Д. Елкінз // Гуманістична психологія : антологія : навч. посібник : в 3 т. Т. 2 : Психологія і духовність: (світоглядні аспекти гуманістично зорієнтованих напрямів в сучасній західній психології) / за ред. Р. Трача, Г. Балла ; Наук. т-во ім. Шевченка у США, Ін-т психології ім. Г. С. Костюка АПН України. – К. : Пульсари, 2001. – С. 103.

⁴⁶² Там само. – С. 105.

вияви реальної душі використовують як один з метафоричних методів використання глибинних резервів психіки для отримання успішного психокореляційного результату.

Заразом можна лише схвалювати факт усвідомлення багатьма фахівцями із сфери психології існування феномену душі. Первісне зацікавлення душею у психотерапевтичному вимірі цілком ймовірно може перерости через пошуки відповіді на питання метафізичного порядку в пошуки відповідей уже у вимірі філософсько-богословському. У ньому поняття душі розроблене на набагато глибшому рівні, оскільки цей вимір виходить далеко за межі емпіричного досвіду, і внаслідок чого є можливість більш адекватної оцінки феномену людської душі. Власне, цей вимір, що старається заглибитись у розуміння буття загалом, дає людині додаткову перспективу в оцінюванні таємниці людської особистості. Так, яскравою ілюстрацією такої ідеї можуть бути слова Й. Гессена одо зростання душі. Виявляється, що остання не лише існує, але й схильна до прогресивної зміни свого буття. Як зазначає цей автор, «про «зростання» душі можна говорити тоді, коли вона стає глибиннішою й щирішою, зрілішою й чистішою, кращою і шляхетнішою»⁴⁶³.

Отож, людська душа ховає в собі ще дуже багато таємниць, які мають за джерело ту потенцію розвитку, що закладена в глибині кожної особистості. Саме тому державно-церковні відносини, у яких антропологічний чинник буде визначальним, мають велику перспективу розвитку. І горизонти такого розвитку можуть бути лише приблизно окреслені, оскільки може бути лише приблизним напрямком та ступінь розвитку людської особистості, які вона може досягнути.

Підсумовуючи, можна сказати, що державно-церковні відносини вагомо залежать від антропологічного чинника буття. Людська особистість, яка у своїй глибинності, мабуть, ніколи не буде до кінця збагненою, одночасно існує у двох вимірах – вертикальному та горизонтальному. Що стосується вертикального

⁴⁶³ Гессен Й. Сенс життя / Й. Гессен ; пер. з нім. М. Маурітссона. – К. : Пульсари, 2009. – С. 71.

виміру, то сюди можна зарахувати все те, що дає людині можливість трансцендентувати до завжди далекого горизонту досконалості аксіологічного та метафізичного виміру, все те, що завжди надає їй внутрішній сенс екзистенції. Якраз із тим виміром є тісно пов'язана церква, що є однією з головних його сутностей.

Горизонтальний вимір великою мірою пов'язаний з іманентною сферою буття людини. Держава ж є тим сущим, яке прямо чи опосередковано підтримує стосунки з усіма іншими сутностями людського буття. Мало того, вона не просто має стосунки, вона є тим чинником, який організовує останні в цьому іманентному вимірі.

Отож, антропологічний чинник, або факт існування людини, і не просто людини, а людини, екзистенція, якої виявляється у двох вимірах – трансцендентальному та іманентному, спричиняє екзистенційну ситуацію зустрічі держави і церкви для спільної конструктивної та інтегральної праці задля реалізації внутрішнього покликання кожної людської особистості.

4.4. Основні напрями вдосконалення державно-церковних відносин в Україні

Державно-церковні відносини не можуть нормально функціонувати, якщо не враховується ширша перспектива, яка стосувалась би дотримання загальнолюдських прав кожної особистості та кожної суспільної групи. Одним із таких є право на вільне віросповідання. Саме у цій сфері існує небезпека порушення прав – і з боку держави, і з боку релігійних структур.

Феномен релігійної свободи як втілення, реалізація одного із засадничих прав людської особистості має також, як і все, що існує у феноменальному вимірі буття, свої передумови, знати які потрібно для здійснення практичних кроків в бік реалізації цього виду, що важлива для кожної людської свободи. У цій перспективі цікавим є означення вихідних передумов релігійної свободи, які були виділені В. Коул Деремом. Усвідомлюючи залежність феномену релігійної свободи від багатьох ви-

мірів людського буття, він висунув такі чотири передумови, що уможливають існування в суспільства релігійної свободи: 1) існування в суспільстві мінімального плюралізму; 2) економічна стабільність; 3) політична легітимність; 4) бажання різних релігійних груп жити разом⁴⁶⁴.

Стосовно існування плюралізму як однієї з найважливіших передумов релігійної свободи, ні в кого нема сумніву, що навіть у вимірі суто соціальних відносин неприпустимим є існування різноманітних поглядів, які би відрізнялись від певної ідеологічно-заангажованої лінії поглядів більшості. Що стосується відносин економічної стабільності, то вплив останньої не є такий очевидний, яким є вплив плюралізму в суспільстві.

Утім, якщо уважно придивитись до цієї ситуації, стає зрозумілим, що економічні негаразди відтісняють на периферію питання релігійної свободи. І хоч існують деякі винятки, за якими у економічно-розвинутих суспільствах не завжди існує феномен релігійної свободи, проте головний напрямок пропорційної залежності інтенсивності релігійної свободи від економічного добробуту суспільства є безсумнівним. Мало того, факт економічної нестабільності у державі цілком ймовірно веде до ослаблення позиції держави в багатьох інших сферах її функціонування, що в той чи інший спосіб не може не позначитись на існуванні феномену релігійної свободи у межах цієї держави.

Також потрібно зауважити й те, що здебільшого релігійна свідомість суспільства є тим важливим чинником, який здатен допомогти населенню витримувати негаразди економічної стабільності. Навіть більше, деякі світоглядні позиції релігійного характеру можуть активно впливати на економічну стабільність та матеріальний добробут нації. У цьому контексті можна навести як приклад ідею Вебера стосовно того, що етика протестантизму суттєво впливала на підвищення продуктивності капіталізму.

Зрештою, важливість релігійного чинника у житті будь-якого народу ніхто не зможе спростувати. Цікаво те, що цей

⁴⁶⁴ Коул Дерем В. Перспективи щодо релігійної свободи: порівняльна структура / Коул Дерем В. // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти : у 2 т. - Львів : Свічадо, 2001. - Т. 2. - С. 37.

чинник впливає не лише на економічне життя, але майже на усі сфери, де існує простір для діяльності людини. Особливо потреба релігійного виміру виникає у періоди соціально-політичних катаклізмів. Ілюстрацією цієї ідеї може бути факт, коли під час Другої світової війни Сталін, внаслідок усвідомлення величезного потенціалу релігійного виміру людини для існування сильної держави, започаткував своєрідне відновлення церковно-релігійного життя, яке перед тим зазнало жорстоких переслідувань.

Релігійна свобода буде напряму залежати від ступеня легітимізації державної влади – що слабшою буде її легітимність, то більше вона залежатиме від легітимізаційної спроможності релігії. Річ у тому, що остання часто виступає гравцем у легітимізації чи делегітимізації світської влади. І зараз не йдеться про «помазання» царя на царство, без якого його влада не видавалась до кінця легітимною, а про визнання представниками релігійних громад, за якими може стояти значна кількість суспільства, легітимності чи нелегітимності чинної влади. Влада, яка не відчувається легітимною сповна, буде «експлуатувати легітимізаційну спроможність панівної релігії (що може супроводжуватись утисками сектантських груп), або загалом розглядати релігію як загрозу»⁴⁶⁵.

У контексті суспільної поваги до релігійних прав тих, хто має інші переконання, варто зазначити, що важко уявити ситуацію існування релігійної свободи, коли якась одна релігійна група не те, що не поділяє переконань іншої, а не бажає навіть перебувати з нею в одному просторово-часовому вимірі. Ситуація ще більше ускладнюється, коли така релігійна група є панівною, що часто призводить до релігійного переслідування усіх інших, чиї переконання відрізняються від більшості. Прикметно, що в більшості релігійних традицій принципи, які спрямовані на пошанування прав інших, все ж таки мають місце. Як приклад наведемо католицьку церкву. Вона на Другому Ватиканському соборі затвердила офіційний документ, який

⁴⁶⁵ Коул Дерем В. Перспективи щодо релігійної свободи: порівняльна структура / Коул Дерем В. // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти : у 2 т. – Львів : Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 38–39.

отримав назву «Декларація про релігійну свободу». Мало того, толерантність стосовно представників інших релігійних спільнот спостерігається не лише у вимірі духовно-релігійному, але і у вимірі практично-екзистенційному. Прикладом такої ідеї може бути документ Папської Ради у справах соціальної комунікації, який отримав назву «Критерії екуменічної та релігійної співпраці у сфері комунікації» і побачив світ 4 жовтня 1989 р. У цьому документі, зокрема, зазначено, що «співпраця між комунікаторами християнами та прибічниками інших релігій особливо важлива в тих випадках, коли треба дійти згоди з державною владою, щоб забезпечити, розширити й узгодити вираження релігійних поглядів у засобах комунікації»⁴⁶⁶.

Екзистенційний простір людського буття є досить широким і динамічним. Він залежить від загального процесу розвитку суспільства, де час вносить у нього свої корективи і змінює конфігурацію. Мультикультуризм та глобалізм є важливими чинниками, які суттєво впливають на культурно-світоглядний простір існування сучасної людини. Ці фактори не могли не позначитись і на релігійному вимірі людського буття. Аналізуючи специфіку нашого часу, П. Гуральчик зумів зауважити, що саме сприйняття часу має свою специфіку для тих, хто перебуває ув часово-просторовому вимірі сучасності. Відбувається своєрідне прискорення та стиснення часу. При чому, таке зменшення часу стосується усіх сторін культурно-суспільного життя. На думку цього автора, «якщо ми не відчуваємо наближення «теперішньої хвилини», то втрачаємо зв'язок із минулим. Ризикуємо жити на нічій землі, між маловажливим минулим і загрозливим майбутнім. котре перетворюється у забуте минуле. щойно почавши існувати»⁴⁶⁷.

Представники релігійних інституцій постали перед ситуацією, коли змушені були дати відповідь стосовно поведінки

⁴⁶⁶ Папська Рада у справах соціальної комунікації. Критерії екуменічної та міжрелігійної співпраці у сфері комунікації, 4 жовтня 1989 р. // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів : Вид-во Укр. Католического університету, 2004. – С. 174.

⁴⁶⁷ Гуральчик П. Християнин відкритий на знаки часу / П. Гуральчик // Сопричастія : міжнар. богослов. часоп. – 2002. – № 2. – С. 52.

своїх вірних у новій соціально-культурній ситуації, де старі моделі ставлення до інакомислячих уже не були дієвим та єдино правильним напрямком. Власне, ці старі зразки суттєво зазнали того чи іншого впливу систем із сильнорозвинутою централізованою владою, де, мабуть, останнім оплотом такої концентрації влади були системи тоталітарні, системи, де контролювалось майже усе. Як вдало зауважив В. Бочаров: «авторитарні і тоталітарні системи, як найбільш розвинуті владні структури, дуже докладно нормують поведінку людей, зокрема й стосовно одягу, зовнішнього вигляду, вербальної поведінки та ін., намагаючись суворо контролювати їх виконання, справедливо бачачи в порушеннях загрозу своєї могутності»⁴⁶⁸.

Натомість, для вирішення ситуації, що склалась завдяки впливу нових чинників культурно-історичного розвитку суспільства, підходив лише напрямок співпраці та взаємної відповідальності за усе, господарем чого людина стала. Ілюстрацією такого екуменічно-толерантного ставлення до представників інших релігійно-світоглядних поглядів можуть бути слова із Кодексу Канонів східних церков, де є заклик до того, щоб «католицькі вірні, дотримуючись приписів про спілкування в релігійних справах, виконували будь-яку справу, в якій можуть співпрацювати з іншими християнами, не роздільно, а сполучно»⁴⁶⁹.

Удосконалення церковно-державних відносин великою мірою залежатимуть від культурно-історичного контексту існування тієї чи іншої цивілізації. У цій перспективі дуже важливими є роздуми Й. Ратцінгера про відносини між культурою та релігією, з одного боку, та між різними культурами та релігіями – з іншого. Констатуючи факт, що сучасна Європа «винайшла таке розуміння культури, в якому її представлено сфе-

⁴⁶⁸ Бочаров В. В. Истоки власти / В. В. Бочаров // Антропология власти : хрестоматия по политической антропологии : в 2 т. / сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – Т. 1 : Власть в антропологическом дискурсе. – С. 211.

⁴⁶⁹ Кодекс Законів для Східних Католицьких Церков. – Мукачево : Упр. Мукачів. Греко-Катол. Єпархії, 1993. – С. 177.

рою, окремою від релігії або навіть цілком замкненою»⁴⁷⁰, при тому, що у багатьох інших культурах релігійний чинник має дуже важливе значення для них, Й. Ратцінгер намагається розв'язати дилему поширення християнських цінностей у релігійно-культурному просторі, що насичений відмінною від християнства релігійністю. У такій ситуації дослідник слушно зауважує, що вирішити це питання стає можливим лише у тому випадку, коли обидві культури, які претендують на конструктивну комунікацію, є відкритими одна для одної. До прикладу, в контексті інкультурації християнської віри в інші культури, сама інкультурація «потенційно передбачає універсальність кожної культури, а отже, й те, що в усіх культурах діє та сама людська природа... програма інкультурації лише тоді має сенс, коли не чинять жодної несправедливості щодо цієї культури, яка – з огляду на загальну людську позицію стосовно пошуку істини – відкрита і спрямована до нових можливостей культурного розвитку»⁴⁷¹.

Важливим є зрозуміти питання релігійної свободи та толерантності в українському контексті, адже на території, що колись була частиною СРСР, релігію було витіснено на маргінес суспільного життя. Разом з присутністю у культурно-релігійному просторі сильно пригніченої органами державної влади офіційної церкви, існував значний прошарок представників релігійних спільнот, які були поза межами церкви. Вони були жертвами більше тоталітарного режиму, аніж тодішньої офіційної церкви. Чимало представників захищали своїм життям важливість своїх переконань – від протестантів, різноманітних напрямків до підпільної греко-католицької церкви, ієрархічна структура якої існувала впродовж усього періоду її підпілля. Варто зазначити, що такий «спадок» від колишньої імперії все ж не зумів зробити ситуацію релігійної толерантності такою, яка існувала за часів СРСР. У сенсі релігійної толерантності, Україна є унікальною країною, попри конфлікти, спричинені майновими суперечками (головно йдеться про конфлікти за

⁴⁷⁰ Ратцінгер Й. Христос, віра і виклик культур / Й. Ратцінгер // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 2002. – № 4. – С. 43.

⁴⁷¹ Там само. С. 43–44.

церковне майно, яке було конфісковано радянською владою у греко-католицької церкви), на території України утвердилися відносно толерантні настрої у суспільно-релігійному вимірі, навіть більше, саме релігійна свобода впродовж другої половини 90-х років, за влучним зауваженням В. Єленського, «постає як практично єдина свобода, дотримання котрої є реальним... це стає особливо очевидним у контексті употужнення авторитарних тенденцій в керівництві різними галузями державно-суспільного розвитку, серйозного і масштабного наступу на свободу слова, інші свободи й права громадян країни»⁴⁷².

Причини такої ситуації в Україні слід шукати як в історичному минулому нашої держави, так і в ментальності української душі. Також не можна не зважати на сучасну політичну ситуацію всередині держави, де влада ще не є настільки сильною, щоб сформувати одну національну церкву, як також не є ще настільки слабкою, щоб повністю віддати перевагу тій чи іншій церковній структурі, що може істотно поширити вплив певних сусідніх держав через церковну структуру на внутрішні настрої всередині країни. Що стосується історичних передумов релігійної толерантності, то у цьому сенсі слушною є ідея В. Єленського, що релігійно-суспільний розвиток країн післякомуністичного минулого здебільшого процесом видворення тих релігійних культур, які формувались протягом довгого історичного періоду. Однією із причин саме української релігійної ситуації є відносна слабкість націоналізму в Україні разом із відсутністю його жорсткої ідентифікації⁴⁷³.

Внаслідок усіх наведених вище причин, зараз на території України ми можемо спостерігати декілька центрів сили у релігійному вимірі суспільного буття, які комунікують та конкурують між собою. А оскільки, історична ситуація складається так, що жодна із цих релігійних структур не домінує настільки, щоб вважати усі інші другорядними, то факт, що всі вони мо-

⁴⁷² Єленський В. Релігійна свобода: українська реальність і світовий досвід / В. Єленський // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти : у 2 т. – Львів : Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 11.

⁴⁷³ Там само. – С. 13.

жуть повноцінно існувати в культурно-релігійному та політико-інформаційному просторі, є важливою передумовою їхнього відносно мирного співіснування, і навіть спільної активності у реалізації багатьох суспільно корисних вчинків.

У перспективі України, духовні провідники різних конфесій дедалі більше усвідомлюють та висловлюють толерантне ставлення до ближнього. Воно ґрунтується на свідомості величч людини та поважності її природних прав. Промовистим прикладом такого підходу у соціально-філософському вимірі можуть бути слова із звернення єпископів УГКЦ, які були написані з нагоди відвідування України Івана Павла II: «Святіший Отець закликає нас будувати відкрите, толерантне і солідарне суспільство. Лише у такому суспільстві немає місця для насильства й наруги над людиною, а панує пошана до людських прав»⁴⁷⁴.

Знаковим є те, що у цих словах наголошено передовсім на загальнолюдських цінностях, проте зовсім не згадано конфесійний рівень, і навіть не йдеться і про суто релігійний вимір. Внаслідок такого підходу, ці слова мали б стати близькими кожній людській істоті, яка посідає у своєму існуванні всі атрибути людини, із утвореними звідси правами та обов'язками людської особистості, що, в силу вже лише самого факту свого існування, наділена онтологічною гідністю. Як зазначає Д. Федорика: «Сама здатність до самостійності і самопосідання, навіть не будучи зреалізованою індивідом, є об'єктивною основою онтологічної гідності людини»⁴⁷⁵.

Підходити до розуміння державно-церковних відносин потрібно завжди виважено та комплексно. У цій ситуації важливим є добре розуміння як конкретної церковної структури,

⁴⁷⁴ Звернення єпископів УГКЦ до вірних синів і дочок українського народу з нагоди паломництва Святішого Отця Івана-Павла II в Україну та синодальних нарад // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2008. – С. 214.

⁴⁷⁵ Федорика Д. Онтологічний та екзистенційний виміри людської гідності / Д. Федорика // Досвід людської особи: нариси з філософської антропології. – Львів : Свічадо, 2000. – С. 131.

так само і глибоке розуміння структури та функції державної влади. В жодному разі не можна допустити спрощеного підходу, де чи одна, чи друга інституція редукуються лише до якихось, нехай і важливих своїх частин, залишаючи поза увагою інші, так само важливі частини. До прикладу, коли дослідник вивчає ту чи іншу релігійну структуру, то більшу увагу приділяє саме представникам вищої церковно-ієрархічної структури, і майже завжди залишає поза увагою найвірніших тієї чи іншої релігійної громади, тим самим відмовляючи їм у своїх дослідженнях у ролі впливового чинника при побудові цілісної картини.

Власне, якраз у перспективі вдосконалення державно-церковних відносин слід уважніше придивитись до цієї прогалини, яка часто залишається поза увагою дослідників, і вивчення якої відкриває для розуміння великий потенціал щодо покращення державно-церковних відносин саме з боку мирян, які у будь-якій релігії становлять основну масу релігійної громади, залишаючи лише незначну частку від загальної кількості для церковно-адміністративної ієрархії чи провідників. Уже сам факт такої великої, нехай і чисто кількісної переваги, спонукає дослідника серйозно застановитись стосовно потенціалу всіх тих, хто не є у церковно-адміністративній ієрархії, і разом з тим є християнином та людиною із багатьма розвинутими здібностями та можливостями. Власне, саме вони є тими, хто найбільше дотичний до функціонування органів державної влади, оскільки часто саме вони і є тими, хто працює у тих самих органах влади. Отож, з одного боку – християнин, а з іншого – людина, екзистенційний простір якої має своє місце у самому центрі суспільно-політичного життя. Як влучно зазначив Пій XII у своїй промові до колегії кардиналів 20 лютого 1946 р., «миряни перебувають на фронтівій лінії життя Церкви, і саме через них вона є життєдайною основою людської спільноти»⁴⁷⁶.

Зачаровані стрімкими змінами сучасного суспільства, ми часто перестаємо усвідомлювати, що дуже багато проблем сус-

⁴⁷⁶ Лончина Б. Миряни у світлі Другого Ватиканського Собору / Б. Лончина // Роля мирян в Українській Греко-Католицькій Церкві: матер. конф. мирян в Ньюарку, США, 30 травня 1998 р. – Львів: Свічадо, 1998. – С. 9.

пільного виміру осягають набагато ширший часовий вимір одного покоління. Звичайно, науково-інформаційний прогрес вніс свої корективи у сприйняття світу пересічним нашим сучасником, проте виглядає, що непомірно більший пласт, зокрема, суспільного виміру, все ж таки залишився незмінним, з усіма його проблемами та шляхами їх вирішень. У перспективі наших досліджень стосовно ролі мирян у справі покращення державно-церковних відносин, цікавими можуть бути ідеї А. Шептицького щодо ролі української інтелігенції, до якої він написав спеціальне послання⁴⁷⁷. Тверезо оцінюючи суспільну ситуацію з усім розмаїттям думок та ідей, А. Шептицький усвідомлював те, що неможливо, щоб всі мали однакові ідеї в усьому, проте у посланні до української інтелігенції він зазначає: «до цілковитого з'єднання в усіх поняттях, що можуть нас ділити, не дійдемо, але можемо скупити свої сили в тім, що є основою і початком всякої праці в етично-суспільних принципах католицької віри... кожна праця, на тих основах... буде завжди для народу корисна і тривала, буде будувати і розвивати те добро, що вже є, а не нищити його»⁴⁷⁸.

Важливим є той факт, що миряни не є якоюсь одноманітною групою. Вони, складаючись із великої кількості людських індивідуальностей, є дуже багатою та інтегральною структурою. Мало того, у середовищі мирян існує цікавий феномен так званих мирянських рухів, який полягає у згуртуванні активнішої частини мирян для здійснення впливу на суспільство, враховуючи вчення християнської моралі. У цьому сенсі, досить цікавим є рух мирян Католицька Акція, головна мета якого полягає в участі мирян в апостольстві церковної ієрархії, а точніше з метою відродження апостольських основ у суспільстві. Цікаво те, що «хоча цей рух був понад політикою, він змагався

⁴⁷⁷ Пастирське послання митр. Андрея Шептицького до Української інтелігенції (Відень, 27 січня – 9 травня 1900 р.) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя та діяльність : документи та матеріали, 1899–1944. Церква і суспільне питання / за ред. А. Кравчука. – Львів : Місіонер, 1998. – Т. 2, кн. 1. – С. 269–293.

⁴⁷⁸ Там само. – С. 292.

до реформи суспільства шляхом законодавства та перебудови суспільних інституцій»⁴⁷⁹.

Цей рух бере свій початок вже 1863 р. в Італії. Він був своєрідною реакцією на антицерковні настрої західноєвропейського суспільства. Найважливішою енциклікою, стосовно Католицької Акції, була енцикліка видана папою Пієм XI, як мала назву *Ubi Arcano Dei Consilio* і датована була 23 грудня 1922 р. Вона була написана під сильним враженням світової війни та соціальних революцій, свідком чого був папа, коли ще перебував як нунцій у Варшаві. Піддаючи аналізу різноманітні соціальні наслідки політичних катаклізмів, папа підкреслював великий потенціал мирян, які, будучи вірними Церкві, і, одночасно, перебуваючи в самому центрі суспільного життя, були своєрідними носіями миру, який контрастував із соціальним неспокоєм, були також і носіями справжньої рівності між людьми, рівності, яка ґрунтується на онтологічній гідності людської особистості.

Що стосується українського виміру Католицької Акції, то хоча вона була викликана соціально-політичною ситуацією у Західній Європі, проте ті принципи, які були закладені у ній, знайшли своє продовження на теренах України, зокрема у Галичині. Власне у Галичині склалась досить напружена соціально-політична ситуація. Лаконічно-влучно вона була виражена А. Сороковським, коли він писав, що «українці греко-католики, живучи у бідній провінції чужої напівдиктаторської держави, загрожені назовні російським комунізмом, з одної сторони, та німецьким фашизмом, з другої, а рівночасно під тиском польських шовіністів та власних комуністів радикалів і войовничих націоналістів, переживали європейську кризу в мікрокосмі»⁴⁸⁰.

Така непроста соціально-політична ситуація в Україні ще контрастніше виказувала потребу у присутності духовного чинника, що зміг би гармонізувати, або, принаймні, зменшити

⁴⁷⁹ Сороковський А. Мирянський рух до і після Другого Ватиканського Собору / А. Сороковський // Роля мирян в Українській Греко-Католицькій Церкві : матер. конф. мирян в Ньюарку, США, 30 травня 1998 р. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 54.

⁴⁸⁰ Там само. – С. 57.

напругу у суспільному вимірі. Враховуючи цей суспільний чинник і заклики Папи Пія XI, єпископи УГКЦ разом із духовенством та мирянами почали робити кроки для організації різних форм Католицької Акції. Так, для прикладу, за підтримкою єпископа станіславівського Григорія Хомишина у 1923 р. засновано Українську Католицьку Організацію, яка у 1930-му році була перейменована на Українську Християнську Організацію. У 1931 р. митрополит А. Шептицький схвалив створення Українського Католицького Союзу у Львові, головною метою якого було поширювати католицький світогляд у всіх вимірах життя та культури. Мирянські рухи на Галичині мали суттєвий вплив, який вони здійснювали на суспільно-культурному рівні, проте Друга світова війна перервала нормальне існування останніх і внесла свої зміни у всі форми існування українців. Після війни насильницька ліквідація Української Греко-Католицької Церкви на території України надовго загнало УГКЦ у підпілля, і відповідно про мирянський рух, який був до війни, уже не йшлося.

Вже після виходу із підпілля вірні цієї церкви почали активно відновлювати традиції, які здебільшого були збережені в еміграційних українських поселеннях за кордоном і серед ієрархії та вірних УГКЦ. Про усвідомлення важливості самих мирян у цій церкві може говорити вже той факт, що темі ролі мирян в Українській греко-католицькій церкві була спеціально присвячена конференція мирян США 30 травня 1998 р., матеріали якої на території України пізніше видало релігійне видавництво «Свічадо» у цьому ж 1998-му. Також про розуміння важливості мирян у житті УГКЦ свідчить і факт друкування п'яти лекцій Блаженішого Любомира Кардинала Гузара на тему «Хто є мирянин»⁴⁸¹. Одним із важливих вимірів розуміння феномену мирянства є те, що Блаженіший його розуміє у перспективі розімкнутості та відкритості перспективи, яка надає все нового і нового значення. Так, зокрема, він пише, що «помиляється той, хто думає, що все, що можна сказати про мирянина, вже є в документі Святішого Отця. Процес розуміння покли-

⁴⁸¹ Хто є мирянин : п'ять лекцій Блаженішого Любомира Кардинала Гузара. – Львів : Комісія у справах мирян Львівської Архієпархії УГКЦ та Федерація товариства «Обнова», 2004. – 32 с.

кання та місії мирянина ще триває і просувається вперед»⁴⁸². Такий підхід, де розуміння феномену є відкрите на сприйняття нових, незнаних ще дотепер властивостей, робить його динамічним і таким, який внаслідок своєї незакошеності може активно і швидко реагувати на різноманітні виклики, які стоять перед суспільством, релігією, культурою.

Потрібно також відзначити, що така відкритість та динамічність феномену мирянства стосується насамперед суспільно-політичного та ціннісно-духовного виміру, а не виміру якихось спекулятивних абстракцій. Миряни-католики живуть у світі, суспільному вимірі, є його частиною, як також і є частиною духовного виміру. Саме тісний зв'язок між цими двома вимірами буття в онтологічній структурі світу є причиною соціально-активного забарвлення мирянських рухів. Як зазначав Іван Павло II: «Сьогодні щораз більше відчувається нагальна потреба віроучительного формування католиків-мирян, не тільки з точки зору природнього процесу поглиблення їх віри, а й також через вимогу «пояснення тієї надії», яка є в них, щодо світу та його серйозних та складних проблем»⁴⁸³.

Присутність християнина не є лише його присутністю в інформаційно-філософському вимірі. Майже завжди його присутність має виразно харитативно-соціальний вимір, оскільки принципи, закладені у релігії, завжди тісно переплетені із глибокими принципами, що відповідальні за збереження справедливості та миру у вимірі суспільному. Останні є також тими принципами, які закликають віруючу людину до допомоги тим, які з тієї чи іншої причини потребують сторонньої допомоги.

Цікавим явищем, яке є одним із зовнішніх виражень соціально-духовного виміру релігії, є існування так званого сестринського служіння, практична реалізація якого була зорганізована в м. Богдановича Свердловської області Російської Фе-

⁴⁸² Хто є мирянин : п'ять лекцій Блаженнішого Любомира Кардинала Гузара. – Львів : Комісія у справах мирян Львівської Архієпархії УГКЦ та Федерація товариства «Обнова», 2004. – С. 27.

⁴⁸³ Покликання і місія мирян. *Christifideles laici*: Післясинодальне апостольське повчання Святого Отця Івана Павла II. – Львів : Місіонер, 2006. – С. 139.

дерації. Розвитком волонтерської роботи займаються у державному закладі «Центр соціальної допомоги сім'ї та дітям м. Богданівича». Цим центром у 2007–2008 роках було апробовано проект служби «Сестринство», в якому активну участь взяли як вихованки церковно-парафіяльних шкіл міста, так і вихованці стаціонарного відділення для дітей, що залишились без опіки батьків. Отож, навіть склад самих учасників проекту є знаковим – з одного боку, представники, які мають стосунок до віруючої частини населення, а з іншої – ті, хто у глибині свого екзистенційного виміру пізнав важливість потреби у підтримці збоку. Справді, ті, які мають батьків, часто не задумуються, який це великий дар. Його сповна усвідомлюють ті, що позбавлені цього свого права та радості – бути із своїми батьками. Також, варто наголосити, що власне ця волонтерська робота є пов'язана з державним закладом. Той самий заклад розробив інший проект – «Милосердя», який передбачав співпрацю із православною церквою, соціальними службами та медичними закладами. У фундаменті цього проекту були такі принципи: 1) соціальної активності; 2) мотивованості; 3) добровільної участі⁴⁸⁴.

Перший принцип чималою мірою спричинений змінною соціальною атмосферою сучасного суспільства. Якщо ще у недалекому минулому особистість виховували під сильним ідеологічним тиском, що у той же час було більш формальним, внаслідок чого різноманітні глибинні принципи людського буття сприймались поверхнево і майже не зачіпали серцевину людської особистості, то зараз особистість формується вже в іншій атмосфері, де немає такого тиску, а більше присутня свобода аналізу ситуації і вибір правильних цінностей. Стає зрозумілим той факт, що якраз принцип соціальної активності і дозволяє формувати у людини альтруїстичне ставлення до світу та виховує її до більш свідомого вибору моральних цінностей.

Принцип мотивованості та його значення важко переоцінити, адже він є своєрідним серцем будь-якого свідомого і

⁴⁸⁴ Ковтунова О. М. Опыт социального служения сестричества: на примере проекта службы «Милосердие» / О. М. Ковтунова // Социальное учение Церкви и современность: матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл: Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 248.

більш-менш важливого вчинку людини. У перспективі харитативної діяльності, його слід розуміти так, що всіляке добре діло повинно бути усвідомлене як таке, що має свою основу в аксіологічному вимірі буття, і відповідно таке усвідомлення робить практичну реалізацію принципів милосердя дуже актуальною для індивіда. Принцип добровільності участі є ніби завершальним штрихом цього проекту, ще більше наголошує на величч зробленої справи, оскільки усвідомлення того, що людина витрачає свій дорогоцінний час, зрештою, віддає частину свого життя, надає цінності цим справам милосердя вже не лише з огляду їхньої цінності у буттєвому вимірі, але також показує їх важливість у вимірі антропологічно-екзистенційному стосовно активного суб'єкта.

Можна виділити чотири напрямки розвитку у практичній реалізації проекту «Милосердя»: 1) Сестринство милосердя; 2) Патронажна служба; 3) Автобус милосердя; 4) Обитель милосердя. Сестринство милосердя передбачає проходження курсів сестринської справи на базі Центру. Основні напрямки реалізації засвоєних знань – праця в лікарні, де вони разом із священнослужителями допомагають хворим у різноманітних потребах. Зокрема в обов'язки сестер входить «проведення санітарно-гігієнічної роботи з хворими; годування лежачих хворих; духовне спілкування (приведення до церковних Таїнств безнадійно хворих); праця в православному кіоску (бесіди з родичами хворих, моральна підтримка)»⁴⁸⁵.

Патронажна служба передбачає служіння тим самотнім старшим людям, які не мають нікого, хто б за ними доглядав та допомагав. Власне, допомога стосовно них полягає у тому, що співробітники патронажної служби пособляють у різноманітних побутових речах – зробити у хаті прибирання, купити у магазині продукти, якщо самотня людина уже не встає, то сестри милосердя доглядають за нею – обробляють пролежні, вчасно дають лікарські засоби та ін. Також у духовно-релігійному ви-

⁴⁸⁵ Ковтунова О. М. Опыт социального служения сестричества: на примере проекта службы «Милосердие» / О. М. Ковтунова // Социальное учение Церкви и современность: матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12-13 мая 2011 г. – Орёл: Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 249.

мірі такі люди не залишаються без опіки – час від часу їм допомагають відвідувати церкву, до немічних священик сам приходять задля духовної підтримки та надання Святих Тайн.

Так званий автобус милосердя допомагає насамперед людям, які не мають житла. Допомога полягає у роздаванні ліків, їжі, одягу, у наданні першої медичної допомоги. В автобусі також працює священик, який може надавати таким знедоленим людям духовну підтримку. Напрямок, який отримав назву обитель милосердя, пов'язаний із завданням автобуса милосердя, оскільки також, у свій спосіб, опікується безпритульними, шляхом пошуку приміщень під обитель милосердя, благоустрій таких будинків та організація праці сестер милосердя та волонтерів у цих будинках, також вирішення різноманітних фінансових питань для організації їх функціонування.

Такий феномен впливу релігійних рухів на суспільне життя ми зустрічаємо майже скрізь, де є присутні інституції релігійного життя. Одночасно така суспільно-орієнтована діяльність представників релігійного світогляду є найкращим свідченням правильності, із погляду аксіологічного виміру тих чи інших принципів релігійної доктрини. Адже ціннісно-правильний підхід до реальності в усіх її вимірах, є запорукою правильного напрямку і у вимірі трансцендентно-екзистенційному. Річ у тому, що навіть людина невіруюча не може заперечувати у своїй свідомості цінності справ милосердя стосовно тих, що його потребують. Те внутрішнє відчуття справедливості, глибоко вкорінене в людській свідомості, є своєрідною ознакою, репрезентатором світу цінностей у іманентному вимірі буття людини, і, зокрема, у пережитті нею свого внутрішнього світу.

У перспективі державно-церковних відносин, усвідомлення факту існування таких цінностей у континуумі буття є принципово важливим. У жодному разі задля духовно-психічного здоров'я особистості не можна ігнорувати факт присутності в глибинах людського ества таких цінностей, які здатні вимагати від людини тієї чи іншої морально-правильної поведінки, і які є критеріями оцінки поведінки інших людей. Зокрема, одним із таких фундаментально-буттєвих принципів є прин-

цип справедливості. Попри постійну присутність чинника релятивізму, зумовленого чи то культурно-історичним чи політико-соціальним чинником, все ж таки, у суб'єктивному вимірі, кожна людина має це відчуття справедливості. Звичайно, нам важко уявити собі тих людей, які вчили б про справедливість, а самі мали слуг чи навіть рабів, і притому зовсім не вважали, що цей факт є проявом несправедливості до останніх. Отож, та справедливість, яку розуміємо ми, відрізняється від тієї справедливості, яку розуміли люди інших епох та зовсім відмінних від нашого культурно-історичних просторів. Попри такий релятивізм у підході до наведеного поняття, той факт, що саме поняття існувало завжди у свідомості будь-якої людини, наводить на думку про його важливість у внутрішньо-особистісному вимірі буття людини. І хоча існує розлогий плюралізм думок стосовно того, що можна вважати справедливим, а що ні, проте, все ж таки існують певні фундаментальні положення, які стосуються справедливості, і правдивість яких може визнати кожний. Як зазначає Д. Ролз, люди « розуміють потребу в певному наборі принципів і готові ствердити такий собі характерний набір засад для визначення основних прав та обов'язків, а також для вирішення того, що вони приймають як належний розподіл благ і тягарів соціальної співпраці»⁴⁸⁶.

Сприяння держави у забезпеченні справедливого розподілу різноманітних благ, є тим міцним фундаментом, що наближає соціум до того суспільства, яке близьке суспільству, що закорінене у релігійному вимірі буття. Якраз тут варто наголосити, що це буде лише наближення, або ще один крок до досконалого з релігійного огляду соціального виміру буття. Справді, справедливість є фундаментом побудови ціннісно значущого суспільства, але вона є лише фундаментом, оскільки є ще щось, що стоїть на фундаменті, а саме – принцип любові. Папа Іван Павло II, аналізуючи стан сучасного світу, приходить до висновку, що почуття справедливості у ньому сильно пробуджене, і те, що Церква разом із людьми поділяє глибоке прагнення

⁴⁸⁶ Ролз Д. Теорія справедливості / Д. Ролз; пер. з англ. О. Мокровольський. – К.: Основи, 2001. – С. 29.

справедливого життя, проте застерігає перед небезпекою, яка полягає у тому, що часто ті програми, які беруть свій початок з принципу справедливості у практичному застосуванні зазнають певної деформації. Ті програми, хоч і є покликані здійснювати справедливість, проте деформуються під впливом різноманітних чинників, і стають заражені злосливістю, ненавистю та жорстокістю, які, у свою чергу, спонукають до надмірної жорстокості. Якраз у такій ситуації постає потреба пошуку іншого середника, який би зміг впорядковувати людське життя. Як зазначав Іван Павло II: «досвід минулого і наших часів доводить, що сама лише справедливість не вистачає, та що вона може навіть довести до її заперечення, до її ж таки знищення, якщо не дозволити, щоб та глибша сила, якою є любов, оформляла людське життя в різновидах її вимірів»⁴⁸⁷.

Одним з важливих напрямків вдосконалення державно-церковних відносин є поглиблення розуміння у суспільній свідомості ролі та місії держави та церкви. Важливо зауважити, що таке поглиблення розуміння має відбуватись на тлі практичної реалізації справжньої місії держави чи церкви. Якщо ж буде робитись спроба інформаційної компанії стосовно розкриття ідеальної моделі функціонування держави і церкви, натомість, як у реальному житті будуть проявлятися різноманітні суспільні хвороби, такі як корупція, нечесність тощо, то результат такої інформаційної компанії буде зовсім протилежним до очікуваного, оскільки, люди, бачачи невідповідність між ідеалом та реальністю, будуть близькі до втрати сенсовно-екзистенційного ідеалу інституції взагалі. Такий стан речей є дуже небезпечний для будь-якого суспільства, оскільки, втрачаючи віру у взаємозв'язок видимих інституцій із їхніми аксіологічними сутностями трансцендентального виміру, суспільство втрачає своєрідний зір, який допомагав би знаходити орієнтир суспільного руху в екзистенційно правильному напрямку, який характеризується тим, що завжди направлений на реалізацію конструктивних ідеалів суспільного життя, завдяки яким

⁴⁸⁷ Бог багатий милосердя. *Dives in misericordia*: енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II. – Львів : Місіонер, 2008. – С. 40.

суспільство стає спроможним не лише підтримувати своє буття на життєдайному рівні, але і рухатись до вдосконалення своєї внутрішньої структури, постійно видозмінюючи її, пристосовуючи до різноманітних змін, які впливають на кожного і на будь-що, що є присутнім у просторово-часовому континуумі буття.

При такій-сякій відповідності дотримання прав людини у вимірі державному та церковному, важливим, на нашу думку, є поглибити у суспільстві свідомість цінності богопосвяченого життя. На перший погляд, такий розвиток є далекий від проблеми покращення державно-церковних відносин. Проте ми повинні пам'ятати, що у суспільстві, тим паче, у сучасному суспільстві все є тісно взаємопов'язано і переплетено. Мабуть, приклади нечесності існували завжди, проте, на відміну від теперішнього часу, із його сильно розвинутими різноманітними засобами масової комунікації, переважна частина населення не знала про них, проте вірила різноманітним міфам, які їй подавали. Про існування певних заборонених, з етичного погляду, прийомів стосовно впливу на людей можна було судити із творів різноманітних письменників, істориків та філософів. Зокрема, одним із найяскравіших прикладів може бути твір Н. Маккіавеллі «Державець», де знаходимо слова, що різко контрастують із морально-етичним виміром існування людської особистості, проте, на жаль, враховуючи досвід людського існування і численні приклади з історії існування суспільства, ці слова, великою мірою, відповідають сумній дійсності суспільно-політичного виміру буття людини: «як показує наш досвід, великі справи вершили саме ті владарі, котрі не дуже пам'ятали про свої обіцянки, уміло спритно дурили простаків і, зрештою, подужали тих, хто покладався на чесність»⁴⁸⁸.

Саме на тлі такої депресивної ситуації сучасного суспільства, де подібні факти не лише мають місце, але і стають відомими чималій кількості населення, звернення до тематики богопосвяченого життя можуть хоча б трохи відновити віру лю-

⁴⁸⁸ Мак'явелі Н. Флорентійські хроніки. Державець / Н. Мак'явелі ; пер. з італ. А. Перепаді. – Х. : Фоліо, 2007. – С. 463.

дини у якісь внутрішні принципи буття, які все одно залишаються актуальними для будь-кого за будь-яких обставин.

Згадки про перших християн, які вели чернечий спосіб життя у Єгипетській пустелі, датуються після 200 року. Зокрема, після 250 року є згадки про провідників пустельників Пахомія з Тебаїду, Антонія із Єгипту, Павла з Фів та ін. Згодом, явище чернечого життя зафіксували у Сирії, де спочатку такі люди жили окремо, проте час від часу вони збирались для відправлення Євхаристії. Існували й поселення, які складались з невеликих груп – переважно двох-трьох ченців, які групувались навколо спільного дому, де відбувалась молитва, внаслідок чого вони утворювали лавру. Святий Пахомій, який помер у 345 р., став одним із видатних організаторів спільного життя монахів у спільнотах. З часом, такий чернечий спосіб життя поширився на всі напрямки, де існувало християнство. Особливо варто відзначити роль Василя Великого, який розробив детальні правила функціонування чернечого життя. Таке опрацювання виникло як своєрідна відповідь на різноманітні запитання. Цікаво те, що ченці, які жили за правилами святого Василя, не були лише тими, які вели відсторонено-споглядальне життя. Як зазначає В. Поспішіл, «вони не тільки були зв'язані зі світом через здобування необхідних засобів для прожиття, але також часто розташовувались у містечках, переважно на їх околицях, та займались суспільною працею, такою як *xenodochia* [грецький термін «ксенодохія» означає «місця для притулку мандрівників»] – організовували місця відпочинку для подорожніх, притулки для сиріт, школи та лікарні»⁴⁸⁹.

Вже у пізнішому часі, особливо у католицькій церкві спостерігалось певне розшарування самого чернечого життя, що залежало від способу життя богопосвячених осіб. Іншими словами, серед груп богопосвячених осіб можна було виділити тих, які віддавали більшість свого часу молитовно-споглядальному служінню, тоді як інші – більшість часу віддавали на різноманітні благодійні справи у суспільному вимірі – доглядали за хво-

⁴⁸⁹ Поспішіл В. Д. Східне Церковне Католицьке Право: згідно з Кодексом Канонів Східних Церков / В. Д. Поспішіл. – Львів : Свічадо, 2006. – С. 195.

рими, сиротами, виконували освітню функцію та багато інших суспільно корисних заходів. Представники обох напрямків суттєво впливають на формування суспільної свідомості, і відповідно це спричиняє певну якість відносин між церквою та державою.

Зокрема, представники першого – молитовно-контемплятивного напрямку, зібрані у певних релігійно-молитовних центрах, стають місцем духовної віднови та центром, де людина, обтяжена турботами свого буденного життя, може знайти розраду та подивитись на свої проблеми і на проблеми суспільства з нового ракурсу. Саме вони своєю свідомістю закорінені у іншому вимірі буття, закони якого часто є фактичною причиною різноманітних подій буденного виміру людської екзистенції. Тому їхнє існування та їхній погляд на події можуть суттєво зарадити справі розуміння всього, що трапляється людині на шляху її земного буття. Адже представники чернецтва, відповідно до Кодексу Канонів східних церков, є такими, що «відмовляються від способу мирського життя і цілком присвячуються осягненню досконалої любові на Службу Царства Божого для побудови Церкви і спасіння світу, будучи немов знаками, які провіщають небесну славу»⁴⁹⁰. Разом із тим, чернечий чин є юридично визначений наведеними нижче характеристиками: 1) Сталий спосіб спільного життя; 2) Життя в інституті, який має бути затверджений Церквою; 3) Цілковита посвята відбувається через прилюдні обітниць послуху, чистоти та вбогості⁴⁹¹.

Власне останній пункт, а саме – три обітниць, є важливим чинником не лише духовного-релігійного виміру служіння Богові, але і суспільно-харитативного виміру служіння людям. Важливими для правильного розуміння обітниць чернецтва можуть бути роздуми Івана Павла II⁴⁹². Оскільки сучасна куль-

⁴⁹⁰ Кодекс Законів для Східних Католицьких Церков. – Мукачево : Упр. Мукачів. Греко-Катол. Єпархії, 1993. – С. 92.

⁴⁹¹ Путівник по Східному Кодексу: коментар до Кодексу Канонів Східних Церков / за ред. Джорджа Недунгатта ; з англ. пер. О. Гладкий. – Львів : Свічадо, 2008. – Т. 1. – С. 289.

⁴⁹² Богопосвячене життя. Vita consecrate: Апостольське післясинодальне повчання Вселенського Архияерея Івана Павла II / пер. з італ. О. Порфірія Підручного, ЧСВВ. – 3-тє вид. – Жовква : Місіонер, 2011. – С. 129-134.

тура позначена великою часткою гедонізму, наслідком чого є відкидання об'єктивних норм моралі у сфері статевості, редукуючи останню до сфери своєрідної розваги. В результаті такого підходу виникають нетривкі сім'ї, різноманітні статеві збочення, які стають причиною страждань великої кількості людей. Завдяки виконанню обітниці чистоти богопосвяченими особами, ми отримуємо живе свідчення того, що силою Божої любові можна здійснювати величні речі в контексті любові людської. Саме тому, що такі особи є занурені у любов іншого виміру, вони «здатні до радикальної і всеосяжної любові, яка надає їм сили до самовдосконалення і дисципліни, необхідних для того, щоб не потрапити у залежність від почуттів та інстинктів»⁴⁹³. Стосовно обітниці вбогості, то останній є також своєрідним викликом для строго матеріального підходу до життя, де головними цінностями є лише матеріальні речі. Справді, людина, яка не має нічого матеріального у своєму посіданні, своїм життям свідчить про існування сенсу у чомусь іншому, ніж просто матеріальні блага. Як влучно зазначав Іван Павло II, «євангельське убожество рішуче виступає проти поклоніння мамоні і стає пророчим закликком, спрямованим до розвинутого суспільства, яке може втратити почуття поміркованості й усвідомлення суттєвої цінності речей»⁴⁹⁴.

Тут потрібно наголосити на ще одному аспекті убогості. Він полягає не лише у тому, щоб не залежати від матеріальних благ у житті, не лише бути знаком того, що матеріальний вимір не є визначальний для буття людини, але убоге життя має й той сенс, що допомагає людині, котра виконує цю обітницю допомагати іншим, які у той чи інший спосіб є убогими. Під словом «убогі» мають на увазі не лише тих, що опинились в економічно скрутному становищі, але також і тих, які відчують скруту у різноманітних вимірах буття, чи то вони є справді бідними в економічному сенсі, чи бідними у суспільному вимірі – є знехтувані та забуті усіма, чи навіть і ті, які є бідними віднос-

⁴⁹³ Богопосвячене життя. *Vita consecrate*: Апостольське післясинодальне повчання Вселенського Архидієєса Івана Павла II / пер. з італ. О. Порфірія Підручного, ЧСВВ. – 3-тє вид. – Жовква : Місіонер, 2011. – С. 130.

⁴⁹⁴ Там само. – С. 132.

но духовного виміру – які є рабами різноманітних злих нахилів душі та розуму, які в релігійному контексті вважаються грішниками. Усі ці категорії людей потребують людського милосердя. Якраз чернець, який взяв на себе добровільну обітницю вбогості, є «залучений завдяки своєму покликанию до динаміки віддавання, щоб захопити інших ділитися всім, чим вони володіють, має стати якнайбільш солідарним з іншими людьми, з їхніми проблемами і з їхнім життєвим стрижнем»⁴⁹⁵.

Обітниця послуху є, мабуть, найважчою до виконання, оскільки є, так чи інакше, пов'язана із свободою людської особистості, яка є найвищою цінністю її внутрішньої структури. Викривлене розуміння свободи як свавілля робить людину нездатною переступити через свій егоїзм на шляху до вищої мети. Якраз реально про виконання цієї обітниці в людському житті свідчить той факт, що не існує суперечності між послухом та свободою, оскільки лише відмовляючись від своєї егоїстичної волі, людина зможе перейти до життя справжньої свободи. яке має за джерело трансцендентно-аксіологічний вимір буття.

Різнманітні служіння богопосвячених осіб впливають на суспільство не лише у духовно-релігійному вимірі, але також і у вимірі соціально-екзистенційному. Важливість благодіяння у церковно-суспільному вимірі відзначає Блаженніший Любомир у своєму слові при відзначенні 10-літнього ювілею відновлення діяльності шпиталю ім. митрополита Андрея Шептицького: «Благодіяння – це обличчя Церкви. Безумовно, у світі й навіть в Україні є багато медичних установ, які мають і відповідну техніку, і висококласних фахівців, але в дуже небагатьох (а може і в жодній з них) пацієнт може відчувати, побачити материнське обличчя Церкви»⁴⁹⁶.

Богопосвячені особи, які часто і є реальними виконавцями благодіяння, стають таким чином обличчям церкви. Знако-

⁴⁹⁵ Абільйо Пінья Рібейро. Монаше життя як свідчення святости Церкви / Абільйо Пінья Рібейро // *Vita consecrata*. Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 2004. – № 4. – С. 36.

⁴⁹⁶ Страатен В. ван. Де Бог плаче / В. ван Страатен. – Львів : Свічадо, 1997. – С. 237.

вим є те, що такими вони є не лише у ситуації свободи релігійної діяльності. Ці люди були представниками, репрезентаторами того вищого світу і в часи, коли релігійна діяльність була поза межами закону. Непростим був шлях Української греко-католицької церкви, коли довгий час вона була вимушена перебувати у підпільному становищі, під постійним наглядом силових структур імперії. Цей шлях був переповнений людьми, які своєю свободою, здоров'ям, зрештою – життям, засвідчили правдивість релігійних принципів супроти арелігійної держави. Їхні свідчення були особливо контрастними на тлі загальної ідеології. Про атмосферу їхньої діяльності і про саму діяльність ми можемо тепер прочитати із офіційних документів, доповідних органів державної влади і представників силових структур, і різноманітних уповноважених у справах релігій, чи різноманітних партійних функціонерів. Для прикладу, в одній із таких доповідних написано про богопосвячених осіб, які навіть у таких складних умовах залишились вірними тим вічним принципам, які вони у своєму екзистенційному просторі поставили вище за все: «монашеські групи являються опорою в діяльності уніатського духовенства. Більшість монахів і монахинь похилого віку, деякі із них працюють в медичних закладах, займаються збиранням лікарських рослин, що дає їм змогу бути в багатьох населених пунктах і проводити нелегальну благодійну діяльність, вони збирають кошти для уніатських священників, сповіщають про населенні пункти, де можна виконати обряди по уніатським канонам»⁴⁹⁷.

Попри ситуацію переслідування вірних УГКЦ на території СРСР, варто також зазначити, що все одно сила утиску населення не була такою сильною, як у багатьох країнах Африки, де незважаючи на релігійний та ідеологічний тиск, існує ще дуже велика проблема економічного характеру – проблема недоїдання та голоду. Саме у такій ситуації ще контрастнішою стає діяльність богопосвячених осіб.

Зокрема, показовою може бути реальна історія, описана Веренфрідом ван Страатеном, яку йому розповіла одна черни-

⁴⁹⁷ Сергійчук В. Нескорена Церква. Подвижництво греко-католиків України у боротьбі за віру і державу / В. Сергійчук. – К.: Дніпро, 2001. – С. 431.

ця-місіонерка. Вона разом із ще двадцять однією черницею, спостерігаючи за долею голодуючих дітей та бажаючи хоч якось допомогти їм, найнялись на два вихідні дні збирачами чаю на плантаціях. За гроші, які вони планували заробити, черниці мали намір купити риби, оскільки це єдиний білковмісний продукт, який можна було купити в цих умовах, і роздати її бідним. Черниці працювали від ранку до вечора, двадцять дві чорні та білі черниці, – виходило сорок чотири робочих дні. Проте, коли їм виплатили зарплату у знецінених конголезьких франках, то виявилось, що їхня сукупна заробітна плата за ці дні збирання чаю становила всього три американських долари. Оскільки риба у цій місцевості була дорога, то допомогти своїм вчинком вони змогли мало кому⁴⁹⁸.

У цій історії вражають два факти – сам вчинок черниць, які справді віддавали частину свого життя для спасіння життя людей, що голодували, і друге – велика матеріальна нужда, однією із головних причин якої є корумпованість місцевої еліти, що заплющує очі не таку разючу несправедливість. Адже чай експортують по двісті п'ятдесят франків за кілограм, якщо відняти із цього двадцять франків як хабар для прикордонників, то виходить, що власник плантації отримує двісті тридцять франків. У той же час, збирач заробляє лише сімдесят конголезьких сантимів з кілограма, при чому за день може зібрати не більше сорока кілограмів, отож може заробити лише 0,3% від ціни чаю. Крім того, чиновник, що потурає такому беззаконню, отримує 20 000 тисяч франків за кожну тонну чаю⁴⁹⁹.

Релігійний вимір буття завжди був і досі є вагомим чинником формування структури будь-якої цивілізації. Саме тому, освіта у релігійному вимірі, яка в той чи інший спосіб впливає на вироблення парадигми сприйняття реалій буття, завжди буде мати дуже важливе значення у процесах формування світогляду будь-якого соціуму. У цій перспективі важливими є слова Блаженнішого Мирослава-Івана кардинала Любачівсько-

⁴⁹⁸ Страатен В. ван. Де Бог плаче / В. ван Страатен. – Львів : Свічадо, 1997. – С. 168.

⁴⁹⁹ Там само. – С. 168–169.

го, які він виголосив з нагоди посвячення нового приміщення Львівської Богословської Академії: «Завдання Львівської Богословської Академії є виховувати українську молодь у богословських, філософських і гуманістичних дисциплінах, щоб вона пізнала об'явлені правди і подавала їх як дороговказ до нового, християнського суспільства...»⁵⁰⁰.

У контексті державно-церковних відносин, сферу освіти потрібно розглядати як одну із основних платформ побудови нормальних відносин між тими двома інституціями. Кожний є свідомий того, що те покоління, яке зараз сидить за навчальними партами, найближчим часом буде ключовим гравцем у вирішуванні долі і країни, і церкви. Воно буде тим важливим чинником, який формуватиме соціокультурний простір українського етносу вже у найближчий час. Саме у цій перспективі є дуже важливим напрямком покращення державно-церковних відносин шляхом формування та практикування спільних державно-церковних проектів у виховному та навчальному процесі дітей і молоді.

Разом із тим потрібно зауважити один момент, який безпосередньо стосується навчання. Основним джерелом отримання інформації у наш час є телебачення. Проте майже за кожним телевізійним каналом стоїть певний власник, який так чи інакше причетний до політичного життя країни. Медіаресурси, фактично, є потужним джерелом формування думки суспільства, і майже ніколи політичні новини, особливо ті, що стосуються внутрішньої політики держави, не подаються відсторонено. При уважному перегляді останніх, часто, навіть не знаючи олігарха, який фінансує цей канал, все ж таки можна зрозуміти, до якого табору належить він – чи до опозиційного, чи провладного. Ті завдання, що стоять пе-

⁵⁰⁰ Слово Блаженнішого Мирослава-Івана кардинала Любачівського з нагоди посвячення нового приміщення Львівської Богословської Академії // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католич. Ун-ту, 2008. – С. 115.

ред працівниками того чи іншого каналу при трансляції новин, спонукають до висвітлення матеріалів у максимально поляризованому світлі, на користь того табору, до якого належить власник. Саме таке подання матеріалу і формує у суспільстві відповідний чорно-білий спосіб мислення, де нема інших кольорів та додаткових нюансів у сприйнятті реальності. Саме така категоричність ніколи не буде на корисною ані державі, ні церкві. Як одна, так і інша, якщо вони справді виконують свою екзистенційну місію, ніколи не будуть зацікавлені у поляризаційних настроях суспільства. Політична сфера такого стану суспільства є дуже близькою до тоталітарного способу існування, із усіма негативними наслідками цього явища. У сфері ж релігійній така поляризація теж призводить до викривлення релігійного виміру, або в бік жорсткого фундаменталізму, або в бік надзначної секуляризації, де про релігію не те, що говорять погано, про неї взагалі перестають говорити, немов такого феномену взагалі нема в екзистенційному вимірі людини.

Якщо проаналізувати таке суспільство, яке перебуває під сильним контролем тоталітарної держави у політичному вимірі чи фундаменталізму у вимірі релігійному, то про жоден конструктивний діалог між цими життєво необхідними інституціями не може бути й мови. Діалог та співпраця між церквою та державою є можливими лише за умови плюралістичного суспільства, де поважають права людини, де право на свободу мислення, свободу віровизнання не є останніми правами. Таке суспільство не може виникнути само по собі, його існування, головню, формується способом виховання ще у молодому віці. Саме тому на тих, хто є відповідальний за виховання та навчання, лежить велика відповідальність стосовно майбутнього соціально-політичного простору країни. Думаємо, що у цій перспективі завжди актуальними будуть слова, якими С. Аверинцев звернувся до християнських учителів: «в наш час християнське учительство має особливу потребу у твердому єднанні з принципами інтелектуальної чесності, яка вимагає відповідального й нюансового мислення, котре потребує сми-

ренності без смиренних жестів і почуття міри, яка визначає межі агресивної риторики»⁵⁰¹.

Поляризація, яка переважно відбувається завдяки засобам масової комунікації, у будь-якому випадку має негативний відтінок і для держави, і для церкви. Так само, вона не сприяє становленню нормальних державно-церковних відносин. Саме тому стає зрозумілою проблема пошуків нових форм функціонування засобів масової комунікації, як один із перспективних методів переведення державно-церковних відносин у конструктивно-креативну площину. Церква, зі свого боку, у багатьох офіційних документах закликає до правильного, з точки зору аксіологічно-екзистенційного виміру буття, використовувати різноманітні засоби масової інформації. Про антропологічний чинник як визначальний критерій у використанні засобів комунікації зазначено у Душпастирській інструкції на виконання Декрету Другого Ватиканського собору про засоби соціальної комунікації: «Саме людині вирішувати, як використовувати доступні їй технічні засоби, отож усі моральні засади в царині суспільного спілкування мають спиратися на правильне розуміння гідності людини, а кожна людина – це член родини усиновлених дітей Божих»⁵⁰².

Шкода, якої можуть завдати медіа при зловживанні ними, не обмежується лише сферою політичною. Простір, який вони охоплюють, є досить широким. Зокрема, в економічному вимірі часто засоби масової інформації направлені на підтримку таких економічних світоглядних систем, що мають своєю головною метою жадобу грошей та постійну гонитву за прибутком. У культурному вимірі спостерігається своєрідна поверховість із

⁵⁰¹ Аверинцев С. Деякі проблеми успадкування культурного та віровчительного передання в сучасних умовах / С. Аверинцев // Дух і Літера. – 2003. – № 11/12. – С. 52.

⁵⁰² Єдність та поступ (Communio et progressio): Душпастирська інструкція на виконання Декрету Другого Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації 23 травня 1971 року // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа. (1936–2003). – Львів: Вид-во Укр. Католического Університету, 2004. – С. 95.

великою кількістю розважальних програм, які продукують антигуманні та не завжди моральні продукти, надуживаючи при цьому темами сексуальності та насильства.

Незважаючи на велику кількість зловживань у сфері засобів масової комунікації, остання має великий потенціал для конструктивного впливу майже на усі виміри людського буття. Внутрішня структура суспільства побудована так, що в середині нього, внаслідок феномену комунікації, з великою швидкістю розповсюджується репрезентатор позитивних і негативних чинників впливу на суспільство загалом та кожну особистість зокрема. Отже, існує реальна можливість передачі духовних благ іншим. Тут важливим є два моменти – потрібно це благо мати, перейматися ним і цінувати його, і потрібно уміти передати його іншим. В контексті нашого дослідження – головне питання полягає саме у передачі того всього, що є рідним духовно-релігійному виміру життя. Для успішної передачі значення цінностей трансцендентного виміру буття на перший план виходить роль медіа-освіти. У посібнику для навчання майбутніх священиків подано три окремі рівні, на які слід звернути увагу у навчанні правильного використання медіа-ресурсів⁵⁰³.

На першому рівні головними є сприймачі інформації – це є глядачі, читачі, слухачі засобів масової інформації. Саме для них, насамперед, потрібно пояснити суть законів функціонування засобів масової інформації, пояснити різноманітні прийоми маніпулювання увагою та свідомістю тих, хто сприймає інформацію, щоб останні завжди були в стані відділити чисту інформацію від ідеологічного акценту. Освіта, яка стосується другого рівня, – це пастирська освіта, де акцент зроблено на тому, щоб пастирі змогли пояснити тим, кого вони ведуть, про мас-медіа, також вони мають уміти використовувати ці засоби комунікації, щоб ті приносили якомога більше користі у справі їхньої душпастирської праці. Що стосується третього рівня, то

⁵⁰³ Посібник для навчання майбутніх священиків щодо засобів соціальної комунікації // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів : Вид-во Укр. Катол. Ун-ту, 2004. – С. 187.

це є рівень вишколу тих спеціалістів, які вже працюють в мас-медіа, з метою правильного розуміння ними своїх обов'язків. Те усвідомлення відповідальності, що стоїть перед ними, внаслідок специфіки важливого впливу на свідомість багатьох людей, завжди тією чи іншою мірою буде зачіпати фундаментальні цінності людського існування – справедливість, моральність, чесність.

Розуміючи важливість конструктивних державно-церковних відносин, представники церкви неодноразово звертались до державних очільників із різноманітними пропозиціями реального покращення відносин між цими двома інституціями. Зокрема, позитивно оцінюючи результати роботи членів Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, делегати IV сесії Патріаршого собору УГКЦ запропонували напрямки, де на їхню думку потрібна взаємодія з органами державної влади на благо народу України: 1) створення законодавчої бази стосовно співпраці між державними структурами та церквами у в освітянсько-виховному вимірі та у вимірі молодіжної політики; 2) отримання від держави право брати церкві участь у виховному та навчальному процесі, починаючи від дошкільних закладів, і закінчуючи вишами. Також отримання права організувати капеланську службу в армії, місцях позбавлення волі та медичних закладах; 3) присутність у навчальній програмі предмету християнської етики та відкритість всього навчального процесу до християнського світогляду та християнських моральних засад, які є фундаментом тисячолітньої української культури; 4) державна підтримка у різноманітних вимірах таких засобів масової інформації, які притримуються і пропагують християнські цінності та мораль⁵⁰⁴.

Усвідомлюючи всю важливість медіапростору для існування здорового стану як суспільно-політичного виміру, так і

⁵⁰⁴ Звернення делегатів IV сесії патріаршого собору УГКЦ «Молодь у Церкві III тисячоліття» до членів Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического університету, 2008. – С. 414.

виміру духовно-морально-етичного, дуже важливим є існування таких засобів масової інформації, що були б незаангажованими у політичній боротьбі на боці тієї чи іншої політичної сили, але, насправді, переймались проблемами духовно-морального та екзистенційно-аксіологічного стану суспільства. Адже якраз правильне функціонування у цих вимірах є міцним фундаментом здорового існування духовно-культурного та політико-економічного виміру соціуму. На нашу думку, щодо конкретних шляхів реалізації збільшення частки такого, справді вільного від політичної заангажованості медіапростору, важливим було б найперше створити такі спільні державно-церковні мас-медіа, які справді б на перше місце ставили не політичний, а, власне, духовний вимір людини.

Коли така структура була б створена, обов'язково треба було б подбати на законодавчому рівні стосовно фінансування цього проекту із державного бюджету. Також – важливим було б створення відповідного фонду, який би складався із пожертв, що йшли б на підтримку життєдіяльності проекту. Навіть більше – можна було б також створити певні податкові пільги стосовно тих добродіїв, які активно б брали участь у розвитку цієї програми.

Ці наші побажання є реальними для виконання лише за відносно здорової структури держави. Остання не повинна була б бути критично хворою на корупцію та хабарництво. Для оздоровлення суспільства повинні існувати хоча б якісь, ще здорові суспільні структури, які не були б заражені корупцією, в іншому випадку, усі кошти, які б надходили на суспільно-державно-церковно оздоровчі проекти на шляху до своєї цілі призначення просто б безкарно зникали. Власне, у цьому моменті полягає конечна потреба навіть суто політичного вирішення цього питання – спочатку необхідно подолати високий процент корупції, а вже потім можна створювати спільні фонди та проекти. Шлях подолання корупції має бути комплексний та багатовекторний. І держава через усі свої гілки влади, і церква через свої канали комунікації із суспільством, мають об'єднати зусилля проти цього ворога, який може з великою швидкістю

нести країну до соціально-духовної та економічно-політичної катастрофи. Разом із усвідомленням небезпеки існування корупції як важливого чинника, який зміг би стати на перешкоді успішної реалізації різноманітних церковно-державних проєктів, ми є також свідомі того потенціалу, який є закладений в органах діяльності державної влади і в свідомості кожної людської особи. Власне, існування того відчуття справедливості та жаги правди в глибині єства кожного проявляється в різноманітних революційних поворотах історії, коли всі інші шляхи зміни несправедливого ладу були вичерпані. Це ще раз свідчить про те, що, в принципі, це почуття не можна зовсім загасити, на нього треба зважати, і в ідеалі – потрібно усю суспільну діяльність скеровувати у таке русло, яке б вело до панування цієї справедливості у соціумі.

Підсумовуючи, можна сказати, що ефективність удосконалення державно-церковних відносин в Україні буде великою тоді, коли вестимуться одночасно на декількох рівнях, при чому головними суб'єктами такої діяльності будуть і держава, і церква, усвідомлюючи важливість трансцендентно-аксіологічного та морально-етичного виміру буття людини, повинні докладати зусиль для донесення цієї свідомості до якомога більшої частини соціуму. Представники органів державної влади, у свою чергу, також мають розуміти важливість тих глибинних принципів людської особистості, які роблять її посідачем різноманітних природних прав. Власне держава своєю активною позицією стосовно церковних починань може стати сильним каталізатором та підсилювачем останніх, що із ще більшою силою буде впливати на трансформацію суспільства у бік того ідеалу, який кожна людина інтуїтивно відчуває у глибині свого єства.

Співпраця між державою та церквою у трансцендентно-аксіологічному та морально-етичному вимірі мала би полягати у пропагуванні таких цінностей, які б спрямовувалися на визнання пріоритету духовно-моральних цінностей над матеріально-егоїстичними. Для цього держава, навіть на законодавчому рівні мала б забезпечити доступ представників церкви до

процесу виховання та навчання. Також, усвідомлюючи величезний вплив засобів масової інформації, важливим кроком було б створення незалежного медійного ресурсу, який був би фінансово підтриманий державою. Також важливим напрямком спільної діяльності мала б бути різноманітна харитативна діяльність, яка, з одного боку, була б співзвучна вічним принципам милосердя та любові, а з іншого – була б виховним моментом, який би мав стосунок до цілого суспільства.

4.5. Засади та механізми оптимізації державно-церковних відносин як мета забезпечення національної безпеки

Упродовж багатьох сторіч існування людства феномен релігійного життя був важливим компонентом менталітету будь-якої культури і народу, впливаючи на різноманітні виміри індивідуального так і суспільного існування. Пізніше церква, як інституція релігійного життя, що мала чітку структуру, внутрішню ієрархію та відповідне представництво в суспільно-політичному житті, з невідворотністю поставила питання про взаємовідносини із структурою іншого типу – державою. Відзначимо, що ці відносини мали свої і злети, і падіння, щоправда, можна визначити і деякі закономірності їх перебігу. Одна з таких закономірностей полягала в тому, що період конфронтації держави з церквою часто закінчувався крахом останньої. І причиною була не якась надзвичайна сила церкви в політичному вимірі, а, радше, те, що власне церква стоїть на сторожі тих фундаментальних принципів, законів буття, які керують буттям Всесвіту.

Коли держава в той чи інший спосіб намагається перебувати у стані конфронтації із церквою, то це є лише, так би мовити, вершина айсбергу більш глибоких внутрішньо-аксіологічних процесів, які простежуються в ній (у державі). Як правило, така держава є грубим порушником головних природних прав людини – права на життя, свободу тощо. Вбачаючи в цер-

кві серйозного супротивника, який стоїть на захисті останніх, держава будь-що прагне коли не знищити, то бодай мінімізувати вплив церкви. Цікавим є факт, що коли внаслідок різноманітних катаклізмів, чи то внутрішнього чи зовнішнього (що частіше трапляється) характеру, представники держави, відчуваючи свою слабкість перед цим деструктивним чинником і заразом визнаючи інтегративно-креативну функцію церкви, все ж таки звертаються по допомогу до неї, а все для того, щоб зберегти свою владу, а як наслідок – зберегти і цілісність та незалежність того народу, над яким вона має владу.

Яскравим прикладом можуть бути державно-церковні відносини в СРСР. Так, 1939 р. внаслідок політики, спрямованої на знищення релігійного життя, Російська Православна Церква нараховувала лише кількасот церков та кількасот священників і дияконів, окрім того, не було жодного монастиря, жодної семінарії чи академії. Щобільше, поза законом був і харитативний вимір буття церкви, оскільки були заборонені пов'язані із церквою будинки для дітей похилого віку та лікарні. Що стосується суспільно-освітнього церковного виміру, то тут також існувала повна заборона впливу церкви на суспільство, оскільки були заборонені різноманітні богословські курси, навіть парохіальні бібліотеки. Водночас потрібно зауважити, що численні репресії торкнулися і сфери далеко не церковної: було репресовано та фізично знищено багато діячів культури, партфункціонерів, представників війська та ін.

В таких умовах «існування на межі знищення», 21 червня 1941 р., коли німці перетнули державний кордон СРСР, митрополит Сергій все ж звернувся із закликом до захисту перед агресором. Маємо визнати, що поведінка німців на окупованих територіях, у релігійному вимірі, контрастувала з поведінкою радянської влади – було дозволено відродження релігійного життя на окупованих територіях, відтак стрімко почали відновлювати свою діяльність церкви. Цей факт, а також усвідомлення Сталіним значного потенціалу релігійного чинника у збільшенні опірності супроти зовнішнього ворога спонукали його до послаблення тиску на Церкву. Тож 1943 р. Сталін до-

зволив обрати патріарха, а згодом дав згоду на відновлення в усьому релігійному просторі країни. Так, статистика за 1947 р.⁵⁰⁵ засвідчує разючу різницю з тими даними, які попередньо ми наводили щодо 1939 р. Зокрема, церков уже нараховувалось близько 20 тисяч, священників та дияконів – майже 30 тисяч. Почали з'являтися (оскільки в 1939-му їх зовсім не було) монастирі, богословські академії та семінарії – 67,2 та 8 відповідно. Утім, потрібно відзначити, що суспільно-освітнянський та харитативний виміри церкви і надалі були поза законом – як і 1939 р. діяла заборона на богословські курси, парохіальні бібліотеки, заангажованість церкви в діяльність будинків для престарілих та лікарень.

Та хай там що, а відносно толерантна ситуація щодо релігійного життя збереглася навіть після закінчення війни, аж до смерті Сталіна. Чи було це результатом усвідомлення з боку вождя через призму пережитого досвіду війни великої ролі церкви у свідомості людини, а чи суто прагматичний підхід – адже церква все одного була витіснена з освітнього та харитативного виміру суспільного життя, – однозначно відповісти, мабуть, не можна. Найімовірніше, обидва варіанти слушні. Досвід війни залишив свій глибокий слід, як й усвідомлення ефективності нового методу боротьби з релігійним життям – витіснення останнього на маргінес суспільства та недопущення його до найбільш соціально значущих моментів – до освітньої та харитативної діяльності, надіючись, що релігійне життя відійде разом з його носіями, які обмежені рамками свого земного буття. Саме тому з таким завзяттям представники спецслужб старалися, щоб практикування релігійного життя не виходило за межі сегмента суспільства, який був представлений людьми пенсійного віку, де священникам забороняли причащати дітей, а батьків, які робили спроби приходити до церкви з дітьми, розвертали назад представники спецслужб, одягнуті у світський одяг.

⁵⁰⁵ Калліст (Уер). Православна Церква / митрополит, Калліст (Уер). – К. : Дух і Літера, 2009. – С. 165.

Безперечно, ситуація, коли церква не лише відокремлена від держави, але майже повністю усунена від впливу на суспільне життя, веде таку державу до своєїрідної екзистенційно-аксіологічної безвиході, яка, зрештою, виявляється в порушенні нормального функціонування держави і на рівні зовнішньополітичному, і в просторі внутрішньої політики. Така держава, втративши зв'язок із ціннісними орієнтаціями трансцендентного виміру, стає внутрішньо слабкою, тому може зазнати агресії від сильніших сусідів. За такого розвитку подій держава ризикує втратити незалежність, що, відповідно, призведе до заміни панівної еліти тією, яка дотримуватиметься поглядів, більш співзвучних із трансцендентно-аксіологічними принципами буття.

Потрібно зауважити, що, окрім небезпеки витіснення релігійно-духовного чинника на маргінес суспільного буття, існує небезпека-антипод попереднього викривлення державно-церковних відносин. Ідеться про небезпеку релігійного фундаменталізму. Цей феномен одержав свою назву ще до Першої світової війни, коли протестантське духовництво США об'єдналося для захисту фундаментальних принципів релігійних догматів від нападів з боку представників науки і тих, хто дотримувався критичних поглядів щодо Біблії. Ці так звані фундаменталісти створювали замкнуті групи, які обстоювали принципи безпомилковості Біблії. У такий спосіб вони намагалися захистити себе від небезпеки секуляризації. За подібною схемою утворилися фундаменталістські групи, у духовному вимірі інших релігій – переважно юдаїзму та мусульманства, які після Другої світової війни зіткнулися з подібними проблемами.

В уявленні сучасної пересічної людини слово «фундаменталізм» асоціюється насамперед з ісламський фундаменталізм. Причина цього криється, власне, в історії та культурі мусульманських країн, у яких немає традиції відділення церкви від держави. Саме тому в цих країнах, де багато фундаменталістів, частими є спроби побудови теократичної держави (до прикладу, Іран).

Зрештою, фундаменталізм наявний в наш час і у християнському релігійному вимірі. Скажімо, християнські фундаменталісти в США «діють як групи інтересів у шкільних радах і місцевих органах правління, відстоюючи свою позицію в питаннях, що стосуються абортів, шкільних молитов та вживання наркотиків, а на національному рівні – як «Християнські праві» в рамках Республіканської партії»⁵⁰⁶.

Потрібно визнати, що в багатьох напрямках такий християнський фундаменталізм відіграє і позитивну роль. Однак навіть попри це логічний його розвиток – аж до досягнення остаточної мети – повного поглинання релігійним виміром культурно-суспільно-політичного виміру – передбачає небезпеку зловживань щодо природних прав людини, оскільки атмосфера суспільного життя значною мірою залежить від догматичних положень тієї чи іншої релігії. Тож важливо, щоб релігійні положення вчення не суперечили природним правам людської особистості в конкретному суспільстві, інакше виникає небезпека релігійного тоталітаризму, який може мати багато спільних рис із тоталітаризмом політичним.

Щодо відмінностей між релігійним і політичним тоталітаризмом, то одну з них можна проілюструвати думкою К. Ясперса, яку цитує Л. Колаковський, стосовно того, що якби йому (Ясперсу) довелося вибирати поміж християнським та комуністичним тоталітаризмом, то він вибрав би перший «оскільки духовне джерело християнства, тобто Біблія, є також і джерелом європейської культури, а через це й наша цивілізація, навіть у такій лиховісній формі, не втратила б наступності і не була б відрізаною від свого коріння»⁵⁰⁷.

Небезпека релігійного тоталітаризму може виявлятися у різноманітних суспільно небезпечних явищах, нереагування на

⁵⁰⁶ Алмонд Г. Сравнительная политология сегодня: мировой обзор: учебное пособие / Г. Алмонд, Дж. Пауэл, К. Стром, Р. Далтон; сокр. пер. с англ. А. С. Богдановского, Л. А. Галкиной; под ред. М. В. Ильина, А. Ю. Мельвиля. – М.: Аспект Пресс, 2002. – С. 54.

⁵⁰⁷ Колаковський Л. Мої правильні погляди на все / Л. Колаковський; пер. з пол. С. Яковенка. – К.: Києво-Могилян. акад., 2005. – С. 163.

які з боку держави може бути чинником фізичного її знищення. Ідеться про такі способи сповідання віри, які разюче суперечать моралі та загальному добробуту суспільства. Сюди можна зарахувати: калічення себе чи інших, приношення в жертву людей, спонукання до проституції чи навіть рабства, а також випадки «бомбування» різноманітними сектантськими групами своїх adeptів, які потім справляють великий деструктивний вплив на усі ті інституції, існування яких є життєво необхідними для нормального функціонування суспільства, і все це вчиняється відповідно до світогляду тієї чи іншої релігійної системи. У таких ситуаціях держава не те, що має право, а й зобов'язана втрутитись задля вбереження суспільства перед подібними загрозами. Як зазначає А. Крішнасвами, «у цих випадках обмеження або навіть заборона не мають дискримінаційного характеру, оскільки базуються на вищих інтересах суспільства або навіть міжнародної спільноти»⁵⁰⁸. Не мають дискримінаційного характеру також дії держави, коли вона втручається в ситуацію несплати податків представниками релігійних груп, які виправдовують свою поведінку релігійними переконаннями.

Якість відносин між державою та церквою завжди прямо пропорційна духовно-моральному виміру суспільства. Особливо це стосується тих прошарків суспільства, вчинки яких безпосередньо пов'язані з безпекою держави. Ідеться про різноманітні силові структури, які є ефективним інструментом і підтримки порядку та безпеки функціонування держави, і, на жаль, їх часто використовує злочинна влада для здійснення різноманітних протизаконних репресій стосовно своїх громадян. У цьому контексті зрозуміла виняткова роль капеланської праці із цією групою громадян. По суті, така праця є додатковим чинником забезпечення життєдайності вільної, демократичної держави. Власне, така держава в сучасному світі має найбільше

⁵⁰⁸ Крішнасвами А. Дослідження фактів дискримінації у сфері релігійних прав та звичаїв: (фрагменти звіту Спеціального Доповідача Підкомісії ООН у справах запобігання дискримінації й захисту меншин) / Аркот Крішнасвами // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти : у 2 т. - Львів : Свічадо, 2001. - Т. 2. - С. 242.

можливостей гарантувати свою безпеку, оскільки в такій державі поважаються природні права кожного громадянина, що, своєю чергою, робить її внутрішньо стійкою до різноманітних суспільних хвороб та можливої агресії ззовні. І навпаки, коли в суспільстві не функціонує демократія, не поважаються права кожного громадянина, а до того ще й процвітає корупція, яка призводить до швидкого зубожіння населення, то в цьому випадку падіння такого тоталітарного режиму – лише питання часу. Доводиться хіба очікувати, у якому вимірі держави швидше виникне пробоїна, яка і приведе до зміни влади. Це може бути соціально-революційний вибух всередині країни або, навпаки, якийсь зовнішній агресор зможе, використовуючи суспільні негаразди в країні, досить легко завоювати таку країну.

Отож, капеленство у силових структурах, з огляду на національну безпеку країни, має велике значення у справі зміцнення духовно-морального виміру останніх. І йдеться не лише про збільшення опірності стосовно зовнішнього ворога, навіть при неадекватній дії чинної влади, власне силові структури можуть бути гарантом виконання природних прав громадян. Вони можуть залишитись гарантом дотримання природних людських прав навіть негативним шляхом – шляхом відмови виконувати злочинні накази влади. Такі дії з боку силових структур не раз мали місце в історії різних країн.

Відмовляючись виконувати злочинні накази, представники силових структур тим самим дають шанс країні не потонути у хвилі беззаконня та злочинності, які в кожному разі пришвидшують падіння країни у сфері безпеки. Утім, таке усвідомлення цінності дотримання різноманітних людських прав часто вимагає цілеспрямованої праці з боку духовних структур, серед найважливіших (з-поміж них) і є церква.

Про велике значення так званого капеланства свідчить і той факт, що на різноманітних конференціях, присвячених суспільно-духовному виміру людського буття, цю тему не раз активно обговорювали. Так, у виданих матеріалах міжнародної науково-практичної конференції «Соціальне вчення Церкви та сучасність», яка відбулася 2001 р., чимало доповідей були саме

на цю тематику⁵⁰⁹. Для прикладу, І. Кочергін, маючи досвід у сфері духовно-патріотичного виховання військових, в умовах реформування системи військової освіти доходить висновку, що професійність та компетентність – це ще не все, що потрібно військовому для того, щоб він міг якнайкраще виконувати свою місію⁵¹⁰. Важливо враховувати духовно-патріотичний вимір буття. Тож, окрім суто військового професіоналізму, офіцер повинен мати достатньо розвинену духовно-моральну компоненту, яку він зміг би в майбутньому передавати солдатам.

У справі протидії різноманітних деструктивних сект, які тією чи іншою мірою загрожують нормальному існуванню суспільного устрою, важливою є співпраця між церквою та державою. Не менш вагомою з боку держави є підтримка традиційних релі-

⁵⁰⁹ Напр.: Беспаленко П. Н. Укрепление традиционных религиозных институтов как фактора поддержания духовной безопасности / П. Н. Беспаленко // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 35–38; Кочергин И. Г. Из опыта работы по духовно-патриотическому воспитанию военнослужащих в условиях реформирования системы военного образования (тезисы выступления) / И. Г. Кочергин // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 79–80; Гребёнкин А. Н. Религиозное воспитание в кадетских корпусах Российской империи / А. Н. Гребёнкин // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 134–137; Козин А. Институт военного духовенства в свете национальной безопасности Российской Федерации: социокультурный аспект / А. Козин // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 141–143; Маслова И. С. Духовно-нравственное и патриотическое воспитание в вузе МВД / И. С. Маслова // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 150–154; Чибисова Т. А. Деятельность Церкви в системе общегосударственных оборонных мероприятий, регулируемые нормы Международного гуманитарного права / Т. А. Чибисова // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 206–207.

⁵¹⁰ Кочергин И. Г. Из опыта работы по духовно-патриотическому воспитанию военнослужащих в условиях реформирования системы военного образования (тезисы выступления) / И. Г. Кочергин // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 80.

гійних інститутів, які гарантують безпеку в духовно-релігійному вимірі соціуму. Така підтримка традиційних релігійних інститутів ґрунтується на тому факті, що останні, існуючи уже упродовж тривалого часу, мають багатовіковий досвід розпізнання хвороб духовного виміру, які, коли їх не розпізнати чи не лікувати, виявляють свій деструктивний вплив, що може спричинити зміну майже всіх вимірів людського буття. Церква, як одна з традиційних релігійних інституцій, виробила упродовж сторіч свого існування інструменти, за допомогою яких може майже завжди відділити те, що суперечить принципам трансцендентно-аксіологічного виміру буття, від того, що допомагає їх дотримуватись.

У цьому контексті згадаємо два такі інструменти. По-перше, це так звані Собори, або зібрання, зазвичай, представників вищої ієрархії для вирішення різноманітних спірних питань, які стосувалися і догматичного виміру віри, і морально-етичного виміру життя людини. По-друге, це багатовіковий досвід духовної боротьби представників монашества, які також виробили правила, дотримання яких допомагало вистояти у зіткненні з різноманітними сутностями духовного виміру буття. В умовах аскетичного способу життя важливими є також різноманітні спостереження за багатством внутрішнього світу людини, з усіма її позитивними і негативними моментами. Внаслідок такого практикування в середовищі монашої культури було напрацьовано культуру поведінки, деякий спосіб ставлення до буття, який допомагав тверезо оцінювати та поборювати різноманітні недосконалості людської природи. Отож, такі вагомні інструменти, які належать церкві, було б нерозумно не використовувати на благо суспільства та для забезпечення релігійно-духовної безпеки на території держави. Тим паче, що актуальність традиційних релігійних інститутів є ще вищою на території посткомуністичних країн, до яких належить і Україна, яка була частиною великої атеїстичної імперії.

Річ у тому, що оскільки остання ідеологія втратила свою актуальність, то людина в такому суспільстві опинилася в ситуації духовно-ідеологічної дезорієнтації. У такій ситуації складаються сприятливі передумови для виникнення різноманітних

релігійних рухів та деструктивних сект. Цей факт несе значну небезпеку не зовсім здорового, з огляду на морально-етичний вимір, вчення, де часто останнє є результатом хворобливої гри уяви засновника секти. І добре, якщо засновник не закликає до відверто аморальних поступків, хоч навіть і без цього такі вчення є небезпечними. Ці небезпеки згодом виявляються у «зруйнованих» долях adeptів, розбитих сім'ях суспільства та різноманітних формах обману у грошово-матеріальній сфері. Так, пересічні члени секти відписують своє майно на користь лідерів, провокуючи конфлікти із своїми найближчими родичами і часто потрапляючи в безвихідні ситуації – адже коли вони виходять із тенет секти, то залишаються без будь-якого майна.

Вкажемо на ще одну особливість новітніх сект. Ідеться про деструктивну зміну свідомості, яка часто має місце в так званих новітніх сектах і потребує психотерапевтичної корекції після того, як людина вийшла з деструктивної релігійної організації. Цей феномен також істотно позначається на суспільно-деструктивному впливі сект. На наш погляд, актуальними і для України, з огляду на спільне імперське недалеке минуле, є слова російського науковця П. Беспаленка, які прозвучали в контексті зміцнення традиційних релігійних інститутів у перспективі Російської Федерації: «Духовне здоров'я нації, її духовна єдність є необхідними для того, щоб у неї було майбутнє. Тому проблеми гарантування духовної безпеки є дуже важливими для сучасної Росії, а шляхи і моделі їх вирішення повинні стати предметом глибокого та всебічного аналізу з боку представників усіх гуманітарних та суспільних наук»⁵¹¹.

Надзвичайно важливою для людей військового звання є, так би мовити, духовна опіка. Від них значною мірою залежить незалежність та зовнішня безпека країни. Вони потребують особливої духовної опіки не лише в час війни, але й у мирні періоди. Навіть у мирний час ця категорія населення має свої

⁵¹¹ Беспаленко П. Н. Укрепление традиционных религиозных институтов как фактора поддержания духовной безопасности / П. Н. Беспаленко // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 38.

специфічні проблеми, які потребують духовної підтримки. Так, стосовно військових, призваних на рік чи два на службу, існують проблеми адаптації ще не зовсім сформованих юнаків до нових умов життя. Останні найперше переживають психологічне потрясіння від покинутої домівки з близькими людьми, у лавах збройних сил вони потрапляють у специфічні умови, кожний з них має своє виховання, тому часто можуть виникати різноманітні конфліктні ситуації. Що стосується професійних військових, то вони також зіштовхуються зі специфічними проблемами, розв'язати які допомогли б люди, змусили б їх подивитись на свої труднощі із духовного боку.

Кількість світоглядно-психологічних проблем зростає з участю військових у бойових діях. Війна з усіма її негативними наслідками не є природною для людської свідомості. Психічно здоровій людині не так і легко вбивати іншу людину. Адже навіть у такій ситуації людина повинна мати нехай бодай якийсь, нехай навіть ілюзійне, виправдання своїх дій. Факт, що людське сумління вимагає від неї ідеологічного виправдання застосування нею сили, засвідчує, наскільки участь у війні є травматичним чинником для людської свідомості. У цьому сенсі цікавим може бути приклад тих психологічних причин, які лежали в основі етнічних чисток, що їх здійснювали серби після розпаду Югославії. З погляду їхньої самоідентифікації, вони сприймали себе як жертви, яким загрожує небезпека здійснення агресивних дій з боку їхніх сусідів. Як зазначають Р. Герріг та Ф. Зімбардо, «по мірі розростання конфлікту такі сербські керівники, як Слободан Мілошевич, розпалювали «манію переслідування» сербського народу, щоб зберегти в нього впевненість у правоті своєї війни. Зрештою, серби перейшли до масових вбивств – «етнічної чистки», щоб усунути із свого середовища всіх можливих «переслідувачів»⁵¹². Як видно із цього прикладу, ніхто не вестиме несправедливої війни, тому щоб вирішити її, всі повинні найперше «зробити» її справедливою, щонайменше, у своєму внутрішньому сприйнятті світу, і якщо вдасться – у сприйнятті світу якомога більшої кількості людей.

⁵¹² Герріг Р. Психология и жизнь / Р. Герриг, Ф. Зимбарло. – СПб.: Питер, 2004. – С. 938.

Щодо розуміння самого феномену війни, то останній внаслідок різноманітних культурно-політичних процесів зазнав змін. Це зауважив ще М. Фуко⁵¹³. Так, у середньовіччі в явищі війни не було розриву між світом війни та світом права. Фактично, це була війна за права. Вона мала місце, коли відбувались різноманітні явища, пов'язані з несправедливістю, коли спостерігалось порушення чийось прав, або ж коли хтось бажав здобути якесь право, яке оспорював хтось інший. У наш час функціонування війни змінилось. Остання вже не є війною за права, а радше – війною державного інтересу. Як зазначає М. Фуко, тепер «немає потреби давати юридичне пояснення, щоб почати війну. Є повне право, щоб розв'язати війну, дати їй суто дипломатичне пояснення – рівновагу порушено, тому її потрібно відновити, є надлишок влади з одного боку, і його не можна терпіти»⁵¹⁴. Такий підхід у військовому вимірі приводить до зміни ментальності і тих, хто безпосередньо бере участь у бойових діях. Річ у тому, що коли війна була ще пов'язана з правом, участь у ній завжди мала ідеологічно-аксіологічну підопіку. Воїн був свідомий того, що захищає справедливість. І хоча відкритим все ще було запитання, чи реальна ця справедливість, однак у свідомості того, хто так думав, це була справжня справедливість. Нині ж війна є просто продовженням дипломатичних дій, де часто переслідуються не зовсім морально чисті цілі. Така система є більш руйнівною для свідомості тих, хто безпосередньо бере участь у війні, оскільки немає настільки сильного фактору справедливості і йому подібних, які були б пов'язані із трансцендентально-аксіологічним виміром буття принципів, які виправдовують воєнні дії у свідомості людини.

На відміну від такого політичного вирішення ситуацій на міждержавному рівні, де часто війни починаються з мотивів не дати якійсь країні одержати політичну перевагу в регіоні, навіть якщо остання не була небезпечною, з погляду тоталітаризму чи небезпеки порушення прав людини, у підході Церкви до

⁵¹³ Фуко М. *Безопасность, территория, население* : курс лекций, прочитанных в колледже де Франс в 1977–1978 учебном году / М. Фуко ; пер. с фр. В. Ю. Быстрова, Н. В. Сулова, А. В. Шестакова. – СПб. : Наука, 2011. – С. 392–394.

⁵¹⁴ Там само. – С. 392.

цього питання шлях вирішення завжди ґрунтується не на політичних мотивах, а на принципах морально-аксіологічного виміру буття. Суть останніх можна лаконічно виразити словами із Компендіуму соціальної доктрини церкви, де мовиться, що «санкції, які передбачає сучасний міжнародний порядок, призначені виправляти поведінку урядів тих країн, які порушують правила мирного та організованого міжнародного співіснування чи жорстоко пригноблюють власне населення»⁵¹⁵.

Отож, можна виділити дві причини застосування дій із сторони світової співдружності – порушення мирного співіснування із зовнішньої сторони або своєрідний тоталітаризм всередині країни із значними порушеннями природних прав своїх громадян. Усі інші причини можна розглядати як такі, що продиктовані політичною доцільністю, якою, зазвичай, керують зовсім не гуманістичні бажання. Зокрема, це може бути бажання захоплення природних багатств слабшої країни, чи знищення політичного конкурента, або просто бажання зберегти зовнішню політичну рівновагу головних політичних гравців в регіоні. Однак підходи, які ґрунтуються на цих принципах, не можуть вести до забезпечення довготривалого мирного існування. Останнє може бути забезпечене лише в тому випадку, коли головним рушієм різноманітних учинків людини буде такий стан суспільного життя, коли б люди, «слухаючись порад і заповідей Божого промислу, спрямованих на наше спасіння, і не забуваючи про власну совість, так поводитись у життєвих ділах, щоб їхні наукові, технічні, професійні здобутки завше поєднувались з духовними цінностями»⁵¹⁶.

Звичайно, існує багато інших труднощів військового виміру буття, які потребують якщо не вирішення, то бодай підтримки на екзистенційно-ціннісному рівні людської особистості. Однак потрібно відзначити, що проблема морально-аксіологічної дезорієнтації є однією з найважливіших. Людина у глибині свого ества повинна бути переконаною в правильності того, що вона чинить.

⁵¹⁵ Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – С. 309–310.

⁵¹⁶ Мир на землі: енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. – Львів : Свічадо, 2008. – С. 42.

Тим паче, коли наслідки її вчинків сильно впливають на долю інших членів соціуму – фактично, змінюючи і не раз ламаючи їхні долі. Таке усвідомлення екзистенційної відповідальності неможливо приспати, задурманити якимось маловажливими, несправжніми виправданнями – у глибині душі людина все одно відчуватиме їхню неправдивість та неефективність. У цій глибоко екзистенційній ситуації людина шукатиме справжнього пояснення життєвої ситуації у світлі духовного виміру, виміру, де всі виміри людського буття можуть «скластись» у гармонічну цілісну картину. Саме мораль, яка часто є виявом цього духовного виміру в нашому буденному вимірі існування, дає глибоке відчуття правдивості здійснюваних учинків. Справді, історії відомо багато випадків, коли не така вже й численна армія здобувала перемогу над кількісно більшим супротивником. І в цьому випадку важко не погодитись із словами владика Любомира Гузара щодо того, що «мораль війська майже в кожній ситуації є ключем до перемоги. Не технологія, не кількість, не засоби, а бажання здобути перемогу задля якогось справді високого ідеалу, задля служіння спільноті, задля оборони прав»⁵¹⁷.

Усвідомлення важливості праці військових капеланів спонукає Церкву, зі свого боку, робити різноманітні кроки задля збільшення матеріального забезпечення останніх. Прикладом може бути створення при Синоді Єпископів УГКЦ фонду, який слугував би розвитку військового капеланства⁵¹⁸, чи визначення спеціального дня в році для збору коштів на потреби військового капеланства. Таким днем є перша неділя грудня⁵¹⁹.

⁵¹⁷ Пастирське слово єпископа-помічника Глави УГКЦ Владика Любомира Гузара до військовослужбовців та капеланів з нагоди Дня Збройних Сил України // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Катол. Ун-ту, 2008. – С. 149.

⁵¹⁸ Постанови синоду єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що проходив у Львові – Крехові 1–8 вересня 1999 року Божого [Витяги] // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Катол. Ун-ту, 2008. – С. 169.

⁵¹⁹ Постанова двадцять першої сесії синоду єпископів Києво-Галицької метрополії Української Греко-Католицької Церкви [Витяги] // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Катол. Ун-ту, 2008 – С. 299.

Наголосимо на ще одному вимірі існування держави, на який можуть впливати якості державно-церковних відносин. Ідеться про проблему етнокультурного чинника і пов'язану з ним небезпеку сепаратизму й територіальної цілісності країни. Особливо гостро це питання стоїть для багатонаціональних держав. У державно-церковному вимірі існує небезпека використання церкви, як одного із впливових суспільних чинників, задля пропагування відцентрових суспільних настроїв. На щастя, для України ця небезпека не є такою значною, як для тих країн, де простежується проживання певних національних груп, які мають свою культуру і погано піддаються асиміляції.

Загалом це питання є досить складним та неоднозначним. З одного боку, є представники національності, які мають свою культуру та звичаї, компактно проживають на своїй території і можуть мати навіть свою окрему церковну структуру. З іншого боку, така народність, уже з уваги на сам історичний факт, є частиною більшої спільноти, усередині якої вона її суспільний вплив може бути великим, середнім або малим. Отож, одночасно є своя самобутність і належність до більшого організму якогось інтегрального цілого. Мабуть, одним з найважливіших чинників оцінки цієї ситуації може бути факт добровільності або ні того, що ця народність опинилася в цій більшій державі, як також теперішній її стан, – чи переважна частина народу має бажання залишатись у її межах і чи не зазнають вони утисків у сфері природних людських прав. Великою мірою це питання є актуальним для національних меншин. Саме тому, як зазначає Папа Іван XXIII, «якнайліпше відповідає засадам справедливості те, щоб керівництво держави докладало дійових зусиль до покращення умов життя етнічних меншин у державі, зокрема щодо їхньої мови, освіти, прабатьківських традицій, економічної діяльності й підприємництва»⁵²⁰.

На тлі цієї ідеї дуже контрастними виглядають слова В. Тишкова, сказані в контексті дослідження міжетнічних від-

⁵²⁰ Мир на землі: енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. – Львів: Свічадо, 2008. – С. 28.

носин та конфліктів – «задача держави та суспільства – цілком розвінчати міф «національних рухів» та «національних відроджень», який має в собі конфліктну міфологію і насправді становить собою спосіб мобілізації етнічного чинника в ситуації боротьби за владу та приватні ресурси»⁵²¹. Ця цитата є досить знаковою, оскільки відтворює проблему сприйняття представником одного народу потребу і право на культурно-національну окремішність представників іншого народу. Таке сприйняття, що відбувається через ідеологічну перспективу тих вимірів буття, які потрібно сприймати в іншій перспективі, призводить до викривлення об'єкта сприйняття.

Одна річ, коли національне питання використовують олігархи задля доступу до різноманітних ресурсів, і зовсім інша, коли до цього вдається народ, прагнучи реалізувати природне право на свою культуру, релігію, цінності (духовні і матеріальні). У першому випадку, звичайно, потрібно запобігати відцентровим тенденціям, а у другому – уважно прислухатись до справедливих вимог національної меншини. Зрештою, навіть у суспільному вимірі така меншина, як правило, все одно не зможе існувати окремою країною, тобто буде змушена приєднатися до когось сильнішого. Однак чи захоче вона покидати країну, у якій їй на ділі, а не лише на папері, гарантують дотримання її ж природних прав у всіх вимірах? Думаємо, що вони самі будуть зацікавлені залишитись у межах такої аксіологічно справедливої держави. Власне, конструктивні державно-церковні відносини у цій перспективі мають досить високий потенціал для забезпечення миру в суспільно-політичному вимірі країни та вбереженні її від небезпеки сепаратистських рухів. Довіра та серйозне трактування цих інституцій одна одною дасть змогу церкві не піддаватись на використання різноманітними силами сепаратизму, а з боку держави – бути завжди уважною до думки церкви, особливо сто-

⁵²¹ Тишков В. А. Межэтнические отношения и конфликты: перспективы нового тысячелетия / В. А. Тишков // Антропология власти : хрестоматия по политической антропологии : в 2 т. / сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – Т. 2 : Политическая культура и политические процессы. – С. 491.

совно національних меншин, завжди дослухаючись до неї, тим самим визнаючи існування різноманітних природних прав цих меншин, допомагаючи у їх реалізації та протидіючи різноманітним чинникам, які можуть стояти на перешкоді.

Для правильного розуміння суті різноманітних вимірів державно-церковних відносин потрібно згадати ще один аспект. Досліджуючи ці відносини, часто ми стараємося якомога краще зрозуміти їх внутрішню структуру, головні складові частини, акцентуючи увагу на самих відносинах. Водночас ширша перспектива всього суспільного життя часто залишається поза увагою. Внаслідок такого стану речей ми ризикуємо одержати не повну картину місця державно-церковних відносин у ширшій перспективі інших вимірів людської екзистенції.

Так, в особистому бутті свідомість кожної людини формується під впливом різноманітних чинників. Цікавим у цьому сенсі можуть бути дослідження Р. Козеллека щодо синхронічних факторів формування свідомості, результати яких він оприлюднив у рамках ширшої теми впливу двох світових воєн на соціальну свідомість⁵²². Власне, останні є тим своєрідним екзистенційним чинником, який має силу так змінювати людське сприйняття та ціннісні установки, що «відбуваються зсуви у досвіді, котрі змушують людину залишати проторені та звичні досі й відкривати для себе інші шляхи... Долаються своєрідні пороги, після яких багато з минулого, а можливо й усе, набуває зовсім іншого вигляду залежно від сили враження та його усвідомлення»⁵²³. Якщо на рівні одиничної свідомості питання впливу таких екзистенційно стресових ситуацій є очевидними, що можемо простежити, поспілкувавшись із тими людьми, які їх пережили, то зміни в суспільній свідомості не завжди будуть такими очевидними. Оскільки основою такого досвіду є спільні передумови, які накладають своєрідні фільтри на свідомість під час сприйняття життєвої ситуації, то має бути і спільний досвід спільноти. Так, Р. Козеллек спробував, і то досить вдало,

⁵²² Козеллек Р. Часові пласти : дослідження з теорії історії : пер. з нім. / Р. Козеллек. – К. : Дух і Літера, 2006. – С. 293–312.

⁵²³ Там само. – С. 293.

виокремити синхронічні чинники впливу на формування свідомості. Ці фактори дослідник розглядав відносно феномену війни, а точніше – Першої та Другої світових війн. Отож, першим таким важливим чинником є самі враження, їхній зміст, де переживання є подібними і часто спільними. Прикладом таких переживань може бути досвід перебування в окопах, праця в тилу на різноманітних підприємствах, різноманітні ситуації «зустрічі» зі смертю тощо. Разом із безпосередніми враженнями дуже важливим є і той факт, що сама свідомість, яка сприймає їх, наперед сформована різноманітними факторами. Це передусім своєрідні фільтри, через які люди сприймали воєнні реалії. Найпершим із таких чинників є належність до мовної спільноти, адже саме мова є тим чинником, який одночасно і допомагає формувати та структурувати багатовимірну реальність за допомогою різноманітних понять, зворотів, метафор, і обмежує свідомість щодо аспектів реальності, які існують ще перед конструюванням її у свідомості засобами мови. З мовою тісно пов'язані релігійний та ідеологічний виміри впливу на побудову світу соціумом. Часто ці виміри можуть навіть переступати обмеження мовного чинника. Наступним, формуючим впливом на свідомість є належність до тієї чи іншої дієвої формації. І саме держава і є найважливішою такою формацією, яка бере участь у справах війни. Маємо на увазі військово-адміністративні та пропагандистські передумови, які часто непідвладні волі осіб і майже завжди обмежують простір свідомості своїми постулатами.

Різне сприйняття цих самих подій визначається і належністю до різних поколінь. До прикладу, ситуація в Німеччині: події війни 1870–1871 рр. по-своєму сприймали ветерани і ті, які були народжені після 1990 р. Так, керівна верхівка СС складалася головною чиною із тих, хто народився після 1900 р., «у свідомості яких відклалися втрачені шанси під час останньої світової війни, призначлива поразка, громадянські війни після 1918 року, інфляція, крах парламентської демократії і світова економічна криза»⁵²⁴.

⁵²⁴ Козеллек Р. Часові пласти : дослідження з теорії історії : пер. з нім. / Р. Козеллек. – К. : Дух і Літера, 2006. – С. 296.

На спосіб конструювання реальності істотно впливає і статева належність. По-одному будують внутрішній світ чоловіки, по-іншому – жінки. Скажімо, якщо Перша світова війна по-різному торкнулась представників різних статей, то під час Другої світової війни, яка мала більш тотальний характер, внаслідок численних бомбових ударів, терору та геноциду було нівельовано суперечність між домівкою і фронтом, розрізнення за статевою належністю, простежувалося посилення відчуття спільної небезпеки стосовно всієї сім'ї.

Останнім чинником впливу на конструювання реальності в суспільному вимірі є належність до якоїсь групи чи класу. Так, належність групи людей до якогось класу зумовлює подібні процеси формування свідомості в усіх особистостях класу. Або, як зазначає Р. Козеллек, «ідеться про плетиво соціально-економічно сформованих умов, що створюють різні можливості сприйняття та переживання подій і у своїй сукупності здійснюють функцію формування свідомості»⁵²⁵.

Отож з усіх вищенаведених чинників, які впливають на формування того фільтра, що відповідальний за сприйняття людиною подій феноменального світу, на долю церкви та держави випадає частина, щоправда, значна. Саме тому, оцінюючи та моделюючи різноманітні типи державно-церковних відносин, потрібно завжди бути свідомим того, що такі фактори існують, вони зазнаватимуть впливу цих відносин і самі впливатимуть на них. Такий стан речей підштовхує до того, щоб ще більше акцентувати увагу на всій гамі людського життя у процесі дослідження якості державно-церковних відносин, та їхньому впливі, зокрема, на безпеку соціуму.

Коли говорять про безпеку будь-якої держави, то розуміють передусім фізичну безпеку її громадян та недоторканість території держави. Може йтися також про економічні та соціальні чинники, які початково можуть призвести до втрати економічної незалежності, а та, своєю чергою, дуже ймовірно може

⁵²⁵ Козеллек Р. Часові пласти : дослідження з теорії історії : пер. з нім. / Р. Козеллек. – К. : Дух і Літера, 2006. – С. 297.

послужити причиною втрати загальнодержавної незалежності. Водночас, треба зауважити, іноді не звертають уваги на ті виміри особистісного та суспільного життя, які не впадають у вічі при поверхневому огляді, але роль яких у справі держаної безпеки має значне, якщо не вирішальне значення. Тут ідеться про духовно-філософський та релігійно-аксіологічний виміри буття і конкретної людської особистості, і соціуму загалом.

Проблеми, які належать до духовно-філософського виміру буття, не виникають самі собою. Як правило, вони, так би мовити, показуються свідомості в так званих пограничних станах. Останні часто пов'язують з результатами різноманітних катаклізмів, які ламають ту реальність, що сформувалася в людини впродовж її життєвого циклу і була своєрідною опорою, на яку людина опиралась у своїй земній екзистенції. Ця реальність людської свідомості тісно переплетена з різноманітними цінностями, які є головним елементом сенсу переживання людиною свого існування. У випадку, коли ці цінності піддаються ризику різноманітних небезпек, людина втрачає щось дуже важливе, про що навіть не здогадувалась, коли життя текло своїм спокійним руслом і коли здавалось, що так буде завжди. Власне, граничні ситуації, тобто ситуації, коли в людини немовби вибивається ґрунт з під ніг, є якраз тими ситуаціями, які привідкривають такій людині філософсько-метафізичний рівень буття. Рівень, де філософський пошук сенсу вже не є чимось абстрактно-відстороненим, але є екзистенційно-близьким і таким, що безпосередньо заторкує аксіологічно-антропологічний вимір буття людської свідомості.

Зауважимо, що пограничні стани трапляються в людини набагато частіше, ніж заведено вважати. Не обов'язково така людина повинна брати участь у воєнних діях чи бути свідком насилля або втрати рідних. Дуже багато інших причин можуть оголити перед людиною її екзистенційну ситуацію в потоці буття. Досить вдалими щодо передачі настрою пограничних ситуацій є слова К. Ясперса, мовляв, такі ситуації переживаються всюди в межах нашого існування і мають те спільне, що «завжди у роздвоєному на «суб'єкт-об'єкт» предметному світі нічого немає надійного, ніякого сумніву щодо Абсолютного,

ніякої опори, яка міцно трималась би якогось пізнання і якогось мислення. Усе тече, все міняється в неспокійному русі становлення, що ставиться під сумнів, усе відносне, скінчене, роздвоєне на противаги, ніколи не ціле, абсолютне, сутнісне»⁵²⁶.

Однак людина навчилася захищатись від таких станів, адже останні в разі довгочасного тривання часто не є сумісними із життям. До речі, саме ця опора і є в духовно-аксіологічному вимірі. Перед виявом таких пограничних ситуацій у житті людини часто передують різноманітні катаклізми. Це можуть бути такі катаклізми, яким людина в змозі запобігти, або ж такі, що не піддаються впливові людської волі – для прикладу, незворотний рух часу, який у вимірі людської екзистенції пов'язаний із старінням та смертю.

Безперечно, що ті причини, катаклізми, яким можна запобігти, людина мусить максимально нівелювати. Часто вони лише наслідок людської недосконалості. Особливо сильно це виявляється, коли людина займає високе соціальне положення і має доступ до значних матеріальних ресурсів, до різноманітних ідеологічних інструментів, зокрема до мас-медіа. Недосконалість і «духовна убогість» такої людини часто стають причиною нестерпного економічно-соціального життя значного прошарку суспільства. Такі особистості часто, маючи владу, не є свідомі тих внутрішніх законів буття, виконання яких і робить індивіда й суспільство щасливими та успішними. Власне, оптимізація державно-церковних відносин мала би бути скерована на більше акцентування біблійної перспективи в суспільно-економічно-політичному вимірі буття. Бо лише така перспектива робить більш імовірним установаження справедливості та миру в межах держави. Як зазначає К. Райт, «ми відповідальні перед Богом за те, як ми розпоряджаємось тим, що ми виробляємо, у тій же мірі, як і за те, що дав нам Бог в якості сировини... Приватна власність над деякими матеріальними ресурсами землі не дає права споживати весь запас цих ресурсів, тому

⁵²⁶ Ясперс К. Психологія світоглядів / К. Ясперс ; з нім. пер. О. Кислюк, Р. Осадчук. – К. : Юніверс, 2009. – С. 214.

що владарювати означає управляти по довіреності від Бога і передбачає відповідальність за інших»⁵²⁷.

Спробуймо змоделювати ситуацію, коли майже всі люди опиняються у вимірі, де центральними є саме біблійні принципи побудови суспільства. Мабуть, найперше, що можна зауважити, то це залікування різноманітних духовних, психологічних та суспільно-політичних хвороб, причиною яких часто і є соціальна несправедливість, яка провокує розвиток бідності, відтак і різноманітні злочини.

Що масштабнішою є соціальна несправедливість, то більшу фрустрацію вона спричинює серед населення. Своєю чергою, фрустрація уже на першому етапі часто може провокувати вияви агресії, а ті спричинятимуть збільшення кількості злочинів, все більше криміналізуючи суспільство. На зв'язок між фрустрацією та агресією вказує багато дослідників. Для прикладу, Р. Герріг та Ф. Зимбардо наводять дані стосовно дітей, а саме це стосується ситуації, коли дітям забороняють гратися їхніми улюбленими іграшками. Так от, значний відсоток дітей в таких випадках виявляє агресію супроти тих іграшок, бавитись з якими їм було дозволено. Також є дані щодо кореляції між виявами агресивності та рівнем безробіття в суспільстві⁵²⁸. До того ж діти і підлітки, які живуть у важких економічних умовах, набагато частіше, ніж ті, хто проживає у відносно сприятливих умовах, стають правопорушниками і жертвами злочинів⁵²⁹.

Щобільше, Р. Мертон спробував пояснити феномен злочинності теорією аномії – мотивація злочину (у перспективі американського суспільства) має ту причину, що, з одного боку, в суспільстві пропагується всезагальний ідеал нагромадження матеріальних багатств, а з іншого – американська система стратифікації накладає деякі рамки, які фактично не дають всім однакових можливостей реалізовувати свої прагнення.

⁵²⁷ Райт К. Око за око. Етика Ветхого Завета : пер. с англ. / К. Райт. – Черкасы : Коллоквиум, 2010. – С. 147–148.

⁵²⁸ Герріг Р. Психология и жизнь / Р. Герріг, Ф. Зимбарло. – СПб. : Питер, 2004. – С. 909–910.

⁵²⁹ Бартол К. Психология криминального поведения / К. Бартол. – СПб. : Еврознак, 2004. – С. 43.

Внаслідок такого конфлікту між бажанням та можливістю настає значна напруга, для зняття якої часто вибирають злочинний шлях, як спосіб ліквідації такого великого розчарування, або анонії. Як зазначають М. Готтфредсон та Т. Герші, «під тиском цих бажань, стимульованих культурою, але фрустрованих соціальною структурою, люди мусять якимось чином зробити власне життя стерпним. Одним із шляхів є звернення до злочину як до альтернативного способу досягнення матеріального добробуту»⁵³⁰.

У цьому контексті дуже важливим є вплив церкви на пропагування справжніх цінностей, де моральне життя стоятиме вище за матеріальний добробут. Де церква буде говорити не лише про ідеали, до яких мають прагнути люди, але також буде й засуджувати та застерігати перед різноманітними недосконалостями або, кажучи мовою духовно-релігійного виміру, гріхами, які приводять людину до своєрідного рабства. Власне, зажерливість, або вічна ненаситність різноманітними матеріальними чи соціальними благами, спричинює ситуацію постійного пропагування цього бажання у щораз більшої частини суспільства, щоб на їхній ненаситності задовольняти власну. Лише зрідка в наш час можна знайти людину, яка була б задоволена своїм матеріальним станом, хоча, мабуть, теперішній робітник в економічно-розвиненій країні має кращі умови життя, ніж пересічний король середньовіччя.

Нині за допомогою різноманітних маркетингово-реklamних засобів потенційного покупця переконують, що та чи інша продукція йому конче потрібна. Знаковим у цьому сенсі є опис Ф. Котлером та К. Л. Келлером сенсу маркетингових комунікацій, де під ними розуміють «середники, за допомогою яких інформують споживачів, переконують їх в необхідності здійснення покупки та нагадують, прямо чи опосередковано, про свої торгові марки»⁵³¹. Зрозуміло, що такий стан речей простежувався, мабуть, відколи існує торгівля, коли кожний прода-

⁵³⁰ Готтфредсон М. Загальна теорія злочину / М. Готтфредсон, Т. Герші ; пер. з англ. Наталки Бордукової. – Х. : Акта, 2000. – С. 102.

⁵³¹ Котлер Ф. Маркетинг, менеджмент / Ф. Котлер, К. Л. Келлер. – СПб. : Питер, 2009. – С. 58.

вещь переконував покупця придбати саме його товар. Заразом потрібно відзначити специфіку цього феномену у просторово-часових координатах нашого часу. Отож вкажемо на два моменти: з одного боку, досить потужно розвинені засоби масової комунікації, а з іншого – феномен глобалізації, внаслідок чого транснаціональні компанії дедалі більше поширюють привабливість тих чи інших брендів, які мають успіх в економічно розвинених та успішних країнах, на всі інші країни. Ці бренди, окрім суто економічного навантаження, як репрезентатори конкретних якісних товарів, мають і символічне, що виражається в успішному житті, в усьому найкращому, що може бути в матеріальному вимірі буття. Проте мислителі дедалі більше виявляють стурбованість таким станом речей, оскільки він несе значні небезпеки і для сприйняття людиною свого особистого буття, і для загальносуспільного сприйняття людьми своєї екзистенції. Цікавим є той факт, що цю ситуацію не сприймають позитивно не лише представники країн, які можна було б назвати економічно успішними, але й такі країни, які є фаворитами теперішнього глобалізованого світу – «великого села». Так, ілюстрацією до наведеної вище думки можуть бути слова Д. Сміта: «Ніщо не засмучує мене більше, ніж «ідолопоклонство бренду», яке я бачу у своїх дітях. Направду, виховання дітей в американській культурі примусило мене побачити та оцінити сили дисциплінарного виховання, і глобалізація американських цінностей робить це реальністю для всього світу»⁵³².

Ситуація нині виглядає приблизно так: та чи інша особа не відчуває гострої потреби в конкретній речі, але під дію різноманітних рекламних чинників вона починає усвідомлювати, що ця річ їй, як не дивно, стає життєво необхідна, і це при тому, що ще кілька хвилин тому вона прекрасно почувалася і без цієї речі. Ми розглянули лише одиничний приклад, щоб показати механізм збільшення кількості бажань у представників соціуму з боку компаній-виробників тих чи інших матеріальних благ,

⁵³² Смит Д. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? / Д. Смит. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – С. 142.

чи компаній, які надають різноманітні послуги. Відтак стає зрозуміло, наскільки сильною внутрішньо має бути людина, щоб тверезо протистояти цьому, фактично маніпулятивному феномену, єдина ціль якого – продати свій товар і, зрештою, збагатити себе. Внаслідок такого стану речей і виникає явище аномії, яке спричинене прірвою між тими бажаннями, котрі розбухують переважно через посередника мас-медіа, і реальною спроможністю їх задовольнити.

Така ситуація створення невідповідності між пропагованими ідеалами суспільного життя та практичною можливістю їх реалізації становить значну небезпеку для соціально-політичної ситуації у країні, оскільки така аномія розхитує суспільний устрій, залишаючи все більше громадян у вимірі фрустрації.

Досі ми вели мову лише про відносно морально дозволені рекламвані сутності. Проте існує низка рекламних кампаній, які у своїй діяльності спираються на нижчі схильності людської особистості. Як зазначається в одному із папських послань з нагоди Всесвітнього дня комунікації, «на рекламі, а отже й на тих фахівцях, які її творять, лежить невідхильна повинність поважати людську особу, її право та обов'язок щодо відповідального вибору, її внутрішню свободу. Всі ці невід'ємні складники людської гідності будуть зневажені, якщо реклама натискає на ниці схильності сприймачів, послаблювати їхню здатність критично мислити й приймати власні рішення»⁵³³.

Потрібно також зауважити, що фрустрація, яка виникає внаслідок вищерозглянутої анемії, призводить не лише до явища агресії, з подальшою криміналізацією суспільства, але й до наслідків, які, не будучи такими ж очевидними на перший погляд, все ж таки несуть значну небезпеку для існування будь-якого соціуму. Тут ідеться про розвиток зневіри і, зрештою, нігілізму.

⁵³³ Папські послання з нагоди Всесвітнього дня комунікації (1967–1993). 1977 – Реклама в мас-медіа: користь, безпека, відповідальність // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів : Вид-во Укр. Католического університету, 2004. – С. 259–260.

Таке наставлення у філософсько-аксіологічному вимірі є дуже небезпечним для будь-якого суспільства. Переважно під нігілізмом розуміють заперечення та невизнання загальноприйнятих цінностей. Як зазначається у філософському енциклопедичному словнику, саме поняття нігілізм походить від латин. *nihil* (ніщо) і є «запереченням загальноприйнятих цінностей, ідеалів, моральних норм, культурних традицій тощо»⁵³⁴.

Науковці зазначають, що заперечення не може бути абсолютним – запереченням усього, інакше воно само потрапляє під заперечення, створюючи притому своєрідну проблему на логічному рівні. Отож, вживаючи поняття нігілізм, завжди розуміють заперечення чогось, що дуже важливо в цьому контексті. Разом із запереченням завжди наявне і ствердження чогось, що приходить на місце заперечуваних цінностей. Навіть коли людина каже, що заперечує абсолютно всі цінності, все одно залишається бодай одна цінність – цінність принципу заперечення. Як зазначає О. Грицанов, «хоча ще Августин називав ні в що невіруючих людей «нігілістами», проте, заведено вважати, що – як особливий термін – «нігілізм» увів у вжиток німецький філософ Ф. Г. Якобі у своєму посланні до Фіхте (1799)»⁵³⁵.

Важливість цінностей у людському житті важко переоцінити, хоч неодноразово в історії людської думки трапляються особистості, які пробують заперечувати цю правду. Потреба цінності є настільки глибокою, що навіть фізичне існування людини після втрати того, що вона вважала дуже цінним для неї, стає проблематичним. Часто на дуже глибокому екзистенційному рівні людина задає собі запитання про сенс такого буття – скінченного, обмеженого часовими координатами людської природи. Саме людина і має той дар, який одночасно і збагачує її, і робить дуже вразливою одо перипетій буття. Людина свідомо того, що вона живе і рано чи пізно змушена буде залишити це видиме буття. І якщо людина має бодай якісь цін-

⁵³⁴ Философский энциклопедический словарь / редкол. : С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичёв и др. – М. : Сов. энцикл., 1989. – С. 421.

⁵³⁵ Всемирная энциклопедия : философия / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М. : АСТ ; Мн. : Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 698.

ності у своїй свідомості, то вони допомагають їй вистояти проти усвідомлення трагічності людського буття. Коли ж вона позбавлена цінностей, то часто не може вистояти проти цієї правди буття, гарячково шукаючи інші цінності, які закрили б перед її свідомістю власну скінченність. Отож одні шукають цінності, які допомогли б захистити їх перед конечністю та обмеженістю людського існування, а інші, як вони самі думають, вирішують іти до кінця, стараючись вистояти перед такою екзистенційною ситуацією. Як приклад останніх наведемо ситуацію, яку описує А. Камю, коли людина постаріється, наскільки це можливо для людської свідомості, безсторонньо подивитись на життя, відштохуючись лише від емпіричного досвіду реального буття, де життєва ситуація людини виявляється абсурдною – «розкол між повним бажань розумом та оманливим світом, між моєю ностальгією за єдністю та розсипаним на численні осколки універсумом – суперечність, яка їх об'єднує. ...Тут не замаскуєш очевидність, не зробиш не приборкаєш абсурд, заперечуючи один із складових його термінів. Потрібно знати, чи можна жити абсурдом...»⁵³⁶.

Гостроту проблеми сенсу відчував не лише А. Камю, багато дослідників переживали подібне, проте давали різноманітні відповіді-вказівки, як жити в цій ситуації. Скажімо, В. Франкл також вказував на проблему втрати сенсу багатьма його сучасниками. Загалом поняття сенсу є, мабуть, центральним у людському бутті. Тож це питання найперше потребує задоволення.

Ми спробували розкрити екзистенційну ситуацію людини без цінностей та важливості сенсу, як однієї з головних цінностей людської екзистенції саме тому, що одним з найважливіших моментів оптимізації церковно-державних відносин є спільна праця в напрямку того, щоб громадяни держави, по-перше, завжди відчували сенс свого життя, а по-друге, щоб цей сенс не був чимось другорядним, не вартим гідності людської особистості. Таке старання філософсько-глибокого проникнення в суть цінностей, усвідомлення значення сенсу має вагоме значення для нормального

⁵³⁶ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство : пер. с фр. – М.: Политиздат, 1990. – С. 50–51.

існування будь-якого соціуму. Поняття існування сенсу не може бути чимось другорядним, не може бути тим, яке перебуває лише у площині філософії чи психології. Це поняття з усією невідворотністю впливатиме на суспільне здоров'я нації, а відтак і на її безпеку – від духовно-філософського рівня і до рівня політико-економічного. Так, В. Франкл влучно зазначає, що «джерела таких явищ, як наркоманія, агресія, депресія, лежать в почутті порожнечі... Серед наркоманів, яких вивчав Стенлі Кріпнер, «речі здавались позбавленими сенсу» всім 100 відсоткам»⁵³⁷.

Саме почуття втрати сенсу може виникати від експлуаторської політики деяких держав, де людина почувається обманутою, скривдженою, просто коліщатком у якомусь великому механізмі. І відповідальність за такий стан речей лежить на тих, які, маючи владу, керуються бажанням щораз більшого збагачення, ведуть країну до екзистенційної безвиході, де дедалі більше людей починають відчувати втрату сенсу. Відповідно, при критичній кількості таких людей безпека країни, щонайменше, не стане кращою. Власне у такій ситуації тісна співпраця між державою і церквою дає шанс тому, що керівниками держави зокрема і суспільства загалом будуть почуті слова застереження проти небезпеки буття як такого, і особливо буття в суспільно-політичному вимірі без огляду життя на духовно-аксіологічні принципи трансцендентального виміру. У протилежному випадку існує небезпека тотального панування секулярної свідомості. Як вдало зазначає В. Бачинін щодо секулярної свідомості, «її початкове ігнорування факторів, пов'язаних із трансцендентною детермінацією соціальної історії, – головна перепона на шляху побудови дискурсу справді мудрої філософії, розуміючої соціології та компетентної антропології»⁵³⁸. Ці

⁵³⁷ Франкл В. Людина в пошуках граничного сенсу / В. Франкл // Гуманістична психологія : антологія : навч. посібник : в 3 т. Т. 1 : Гуманістичні підходи в західній психології ХХ століття / [упоряд. і наук. ред. Роман Трач (США) і Георгій Балл (Україна)]. – К. : Пульсари, 2001. – С. 167.

⁵³⁸ Бачинин В. А. Власть тьмы / В. А. Бачинин // Теология, социология и антропология литературы (Вокруг Достоевского). – Киев : Дух і Літера, 2012. – С. 271.

три останні сутності філософсько-соціологічного виміру значною мірою і є фундаментальними для побудови міцної та сильної держави. Саме тому державно-церковні відносини мають бути спрямовані так, щоб у суспільстві дедалі менше було місця такій секулярній свідомості (у негативному значенні цього слова), як свідомість, яка повністю втратила зв'язок з глибинними принципами буття, а натомість щоб звільнялося щораз більше місця в суспільстві для свідомості, скерованої на пізнання цінностей духовного-трансцендентного виміру та реалізацію їх в нашому повсякденному вимірі екзистенції.

На прикладі подій з історичного виміру буття було виявлено кореляційний зв'язок між політико-економічним виміром екзистенції держави та концентрації духовного-релігійного чинника в екзистенційно-світоглядному вимірі суспільства.

Під час докладного вивчення цього феномену було розглянуто небезпеки, які загрожують державі, внаслідок ігнорування, або ще гірше – внаслідок боротьби проти присутності духовно-релігійного чинника в якомога більшому просторі суспільної свідомості. Негативні наслідки такого негативізму можна спостерігати майже в кожному вимірі, який так чи інакше впливає на національну безпеку конкретної держави. Так, у вимірі міжнаціональних стосунків у межах однієї держави, внаслідок недотримання головних принципів забезпечення різноманітних свобод національних меншин, на захисті яких завжди стоїть церква, існує небезпека сепаратизму. Останній просто втрачає ґрунт свого існування, коли держава, прислухаючись до голосу церкви, справді поважатиме природні права національної меншини.

Відсутність співпраці церкви і держави призводить до своєрідного духовного вакууму в суспільстві, що, своєю чергою, становить значну небезпеку у вимірі духовному. Остання виявляється у значному рості псевдодуховних та псевдорелігійних сект. Вони, не маючи перевіреної часом та досвідом сформованої системи, часто стають деструктивним елементом будь-якого суспільства. Щобільше, такі деструктивні секти створюють відповідне середовище для різноманітних психологічних

експериментів ворожих спецслужб, які аж ніяк не зміцнюють національної безпеки.

Нарешті, відмова від постійного удосконалення державно-церковних відносин може заглушити той голос церкви, який взиває владу до соціальної справедливості. Остання, мабуть, є найголовнішим чинником, який безпосередньо торкається безпеки держави. Щораз більша фрустрація населення, яка виникає від щоденного досвіду переживання різноманітних хвороб суспільного виміру життя, призводить і до виявів агресії, що погіршує криміногенну ситуацію у країні, і до пошкодження глибоких мотиваційно-філософських вимірів людської особистості, що виявляється у зневірені та нігілізмі. При значному поширенні такого нігілізму нація стає надзвичайно вразливою до ймовірної агресії.

Отож, роль механізмів оптимізації державно-церковних відносин важко переоцінити. Вони завжди спрямовані, з одного боку, на прогресивний розвиток і суспільства, і церкви, а з іншого – є своєрідним допоміжним середником, завдяки якому забезпечується більший ступінь безпеки і суспільно-державного виміру, і релігійного.

Прогресивний розвиток громадянського суспільства залежить від фундаментальних принципів трансцендентно-аксіологічного виміру буття. Церква, будучи важливим репрезентатором цього виміру, з багатьма його принципами, завжди посідала і посідає зараз одне з найважливіших місць серед тих чинників, які покликані сприяти успішній побудові та підтримці громадянського суспільства в усіх його вимірах.

Заразом потрібно зауважити, що сама церква не є сутністю лише духовно-релігійного виміру. Існуючи також у вимірі соціальному і філософсько-світоглядному, вона одночасно і сама є сильним центром впливу на формування та життєдіяльність цих рівнів, зрештою, і сама зазнає різноманітних віянь, які примушують її весь час поглиблювати своє вчення. Причому вчення часто стає аксіологічною відповіддю на екзистенційно-історичні виклики конкретної епохи. Наслідком такої активної позиції церкви є те, що внутрішньоцерковний устрій сам зазнає різноманітних

впливів філософських чинників, одночасно стараючись відповіда-ти духу часу та зберігати в суттєвих питаннях зв'язок із трансцендентно-аксіологічним виміром релігійного життя.

Зважаючи на домінуючу роль держави в суспільному вимірі буття, потрібно закцентувати увагу на важливість ролі органів державної влади в утвердженні правових відносин з церквою. В ідеалі представники державної влади повинні усвідомлювати відповідальність, яка лежить на них. Маючи реальні важелі впливу, вони можуть бути гарантом забезпечення аксіологічно-здорової ситуації в релігійному вимірі буття, захищаючи суспільство від різноманітних викривлень цього виміру – тоталітарних деструктивних сект чи виявів релігійного фундаменталізму.

Антропологічний вимір є одночасно і місцем зустрічі, і місцем спільної дії церкви та держави, оскільки обидві покликані служити людині – суццюму, у якому перетинаються два світи – світ трансцендентно-аксіологічний та іманентно-екзистенційний. Власне людське буття є тією екзистенційною можливістю реалізації тут і тепер фундаментальних принципів трансцендентно-аксіологічного виміру.

Усвідомлюючи важливість державно-церковних відносин в українській перспективі, потрібно відзначити, що головними напрямками вдосконалення цих відносин мали би бути – філософсько-аксіологічний, законодавчо-політичний, соціально-харитативний та світоглядно-освітнянський.

Державно-церковні відносини значною мірою впливають на національну безпеку. Власне тому існує потреба в життєво необхідних процесах постійної їх оптимізації, оскільки міцність такого зв'язку є прямо-пропорційна міцності національної безпеки. Адже в такому випадку суспільно-політичні процеси відбуваються в гармонії із засадничими принципами трансцендентно-аксіологічного виміру буття. А така згармонізованість у будь-якому випадку робить державу набагато сильнішою та здоровою, як це відбувається з усім, що існує у відповідності до тих вищих принципів буття.

ВИСНОВКИ

1. Огляд різноманітних суспільно-політичних та соціально-філософських інтерпретацій засвідчив, що розуміння державно-церковних відносин в історичній перспективі ніколи не було статичною величиною. Ці відносини постійно трансформувались під впливами різноманітних чинників. Водночас можна виділити два крайні варіанти таких взаємодій – або держава повністю брала на себе функції, які покликана виконувати церква, або навпаки – багато функцій держави переходило до сфери діяльності церкви. Щоправда, були і винятки. Скажімо, відсутність національної незалежності, коли немає місця для повноцінного уряду, то саме церква бере на себе функції держави. Однак у більшості випадків таке заміщення функцій церквою та державою не є ефективним, оскільки не вповні використовується потенціал обох. Причина такого стану речей – у явищі диференціації, яке залежить від функції кожної із цих двох інституцій. Так, місія держави полягає у впорядкуванні різноманітних суспільних відносин, а також у створенні оптимальних умов для реалізації особистістю свого сенсового покликання. Натомість місія церкви полягає в тому, щоб бути репрезентатором трансцендентально-аксіологічного виміру буття і активно впливати на різноманітні виміри життя, які дотикають гідності та покликання людської особистості.

У разі порушення рівноваги в державно-церковних відносинах відбуваються різноманітні викривлення в розумінні і держави, і церкви. Внаслідок того можуть утворюватись або атеїстичні, тоталітарні держави, які в кращому випадку відтісняють церкву на маргінес життя, а в гіршому – проводять агресивну антирелігійну діяльність. Намагаючись витіснити релігію із суспільного життя, вони, натомість, пробують задовольнити релігійно-духовні потреби людини ідеологічним сурогатом, який, утім, не в змозі це здійснити. Усе це веде до онтологічної безвиході в такому суспільстві, тож залишається лише сподіватись на швидку руйнацію такого тоталітаризму.

Невизнання релігійно-аксіологічних потреб суспільства і, відповідно, церкви, як такої, яка покликана їх задовольняти, у парадоксальний спосіб підривало не лише позиції церкви, а й держави, ведучи її до політичного краху.

Щоправда, історії відомі приклади успішної конструктивної співпраці між державою і церквою. Ідеться, зокрема, про системи конкордатів, які мали місце у відносинах між Католицькою Церквою та низкою інших країн. У вимірі таких відносин держава визнавала церкву як юридичну особу та рівного їй партнера у здійсненні діяльності в різноманітних сферах буття, головню ж у сфері соціальной.

2. Державно-церковні відносини великою мірою залежні від історико-соціального виміру буття. Річ у тому, що і держава, і церква, маючи кожний свій трансцендентно-сенсовий рівень, відповідно мають кожна і свій рівень в іманентному вимірі буття. А останній, своєю чергою, завжди залежить від багатьох процесів, які детерміновані просторово-часовими чинниками.

В історичній перспективі спостерігається постійний розвиток суспільного виміру буття людини. Відповідно змінюються і форми правління, і переоцінка цінностей загалом та цінностей трансцендентального виміру зокрема під впливом різноманітних історичних подій, особливо соціальних потрясінь та катаклізмів. Такі процеси не можуть не позначитись на якості державно-церковних відносин, які часто мають свої злети і падіння, як і загалом цілі держави, постійно відкриваючи нові горизонти трансцендентально-аксіологічного виміру буття під впливом тих чи інших подій історико-соціальной перспективи.

3. У дослідженні державно-церковних відносин соціально-філософський аналіз є одним з основних інструментів правильного розуміння. Річ у тім, що процес взаємовідносин церкви та держави завжди відбувається одночасно в декількох вимірах – політико-економічному, соціокультурному та трансцендентно-метафізичному. Тому, опустивши якийсь із цих вимірів, неможливо одержати реальну картину їхніх відносин. І саме трансцендентно-метафізичний вимір часто під час вивчення цих відносин був поза увагою. Як наслідок, їх вивчення було не

повним, а в деякому сенсі й однобоким. Саме філософська складова соціально-філософського аналізу скерована на вивчення ролі та ваги цього виміру в державно-церковних відносинах. Соціальний же компонент відіграє подвійну роль – з одного боку, він має у своєму арсеналі ефективні методи для вивчення іманентного виміру цих відносин, а з іншого – як інструмент, який безпосередньо дотичний до іманентного виміру державно-церковних відносин, він є своєрідним регістратором стану суспільного виміру, показуючи, наскільки правильною є реалізація тих чи інших висновків щодо державно-церковних відносин, які було одержано завдяки застосуванню інструментів, які використовує філософія у процесі аналізу різноманітних феноменів буття.

Задля об'єктивності розуміння сутності державно-церковних відносин важливо не лише надати ваги кожному з компонентів соціально-філософського аналізу, але й зберегти рівновагу між його складниками, оскільки перевага соціального чи філософського компонента призводитиме до неправильного розуміння онтологічної суті сенсовно-правильних державно-церковних відносин. Зовнішніми виявами таких односторонніх підходів може бути зведення церкви до якоїсь революційної організації, основною ціллю якої є забезпечення соціальної справедливості. За такого підходу сутність церкви редукується лише до її соціальної діяльності в іманентному вимірі буття, забуваючи про всі інші важливі її перспективи. У випадку іншої крайності – наголосі на трансцендентному вимірі, церква перетворюється на якусь відірвану від реальності метафізичну структуру, відповідно, у відносинах з державою її роль зводиться лише до задоволення потреб обмеженого кола людей – різноманітних спекулятивних мислителів. За такого підходу значний вимір суспільно буття залишається поза діяльністю церкви. Тому такий підхід, не менше, ніж попередній, викривлює справжню суть церкви, відтак викривлюється правильне розуміння конструктивних державно-церковних відносин.

4. Релігія, будучи закоріненою у трансцендентну сферу буття, істотно відрізняється від інших виявів світогляду людської особистості. Вона відрізняється і від філософії, і від різно-

манітних виявів культури, які загалом є виявом людського виміру буття. Власне в релігії маємо справу із сутностями, які зовсім інакші, ніж усе, з чим стикаємося в земному житті. Упродовж історичного розвитку суспільства релігія завжди відіграла значну суспільно-будівну роль на основі різноманітних принципів трансцендентного виміру існування.

Внесок церкви у формування сталого розвитку громадянського суспільства важко переоцінити. Великою мірою така її зацікавленість та реальні кроки в бік його підтримки мають своїм джерелом феномен антропоцентризму, який присутній і в ідеології громадянського суспільства, і у світоглядних основах церковного вчення.

Розуміючи велике значення сталого розвитку громадянського суспільства для забезпечення сприятливого середовища, у якому можна було б гарантувати збереження природних прав людської особистості, церква, своєю чергою, усіма доступними для неї методами старається співдіяти для його утворення, підтримки та росту. Так, попри те, що церква великого значення надає трансцендентно-метафізичному виміру людської екзистенції, в усіх своїх публічних закликах вона нагадує вірянам про небезпеку політичної байдужості і про обов'язок активної політичної позиції на стороні добра, розуміючи при цьому, що і принципи громадянського суспільства також перебувають на цій стороні.

Наявність спеціального соціального вчення з боку церкви є ознакою розуміння важливості соціального виміру людського буття в загальній ієрархії аксіологічних сутностей. Соціальне вчення церкви не є якимось ще одним типом ідеології, який має за мету протистояти іншим ученням в ідеологічному вимірі.

Її головне завдання полягає в динамічній відповіді на різноманітні виклики, які простежуються в суспільному вимірі буття людини. Та відповідь спирається немовби на фундамент, існування якого тісно пов'язане із трансцендентно-аксіологічним виміром буття. Така закоріненість у цьому вимірі дозволяє церкві у своєму суспільному вченні наблизитись до обрису ідеального суспільства, якого не можна зустріти в жодному вияві ідеологічної системи гуманістичного напрямку. Голо-

вними принципами суспільного вчення церкви є пошанування гідності людської особистості, а також принципи спільного блага, солідарності та субсидіарності. Власне у світлі цих принципів з усією очевидністю постає велика правда про світ, місце та гідність у ньому людської особистості.

5. Церква, з уваги на свою внутрішню природу, не може бути пасивною щодо суспільного виміру буття, який значною мірою виявляється в державотворчому процесі. Отож церква так чи інакше завжди, наскільки це залежить від неї, старатиметься відігравати вагомую роль у цьому процесі. Проте будучи одночасно сущим і трансцендентного, і іманентного виміру, вона в державотворчому процесі також матиме і змінну, і незмінну частину. Змінна буде корелюватись відносно різноманітних суспільно-часових детермінант, щоразу змінюючи форми, способи зовнішньої діяльності відповідно до калейдоскопічної природи метаморфозного існування різноманітних чинників світової екзистенції.

Незмінна частина церкви завжди буде спрямована туди, де діють незворушні принципи буття світу. Будучи одночасно і вкоріненою у ці важливі принципи, і діючою, згідно з конкретним моментом просторово-часово-суспільного виміру буття, церква посідає одну з ключових позицій у спільному державотворчому процесі разом із представниками світської влади.

У своєму прагненні конструктивного соціокультурного становлення суспільства і церква, і держава докладають багато спільних зусиль. Внаслідок такої співдії спостерігається встановлення великої кількості зв'язків між ними. Внутрішні зв'язки значною мірою визначаються подібними прагненнями в досягненні соціокультурного ідеалу, який тісно пов'язаний з таким соціальним середовищем, у якому максимально реалізовувались би принципи поваги до людської гідності та природних прав особистості. Що стосується зовнішніх зв'язків, то вони пов'язані з диференціацією практичної реалізації ідеалу. Оскільки церква і держава є різними інституціями, з неоднаковою внутрішньою структурою та різними засобами досягнення мети, то й у практичній діяльності, вони добре доповнюють одна одну. Так, церква, як інституція, закорінена в трансцендентно-метафізичному рівні буття,

завжди пригадує, показує екзистенційно правильний напрямок руху суспільства, тоді як держава, маючи значні інструменти взаємодії із суспільством, може у практичному вимірі дуже багато зробити задля побудови успішного суспільства.

6. Церква, перебуваючи у гущі суспільного життя, не лише впливає на нього, але й сама зазнає значного впливу з його боку. На внутрішньоцерковний устрій істотно впливають соціально-філософські чинники. Так, навіть сама система підготовки священика у закладі закритого типу є результатом впливу ментальності, яка мала місце ще в давно минулому часі. Це пояснюється більш комплексним підходом до навчання і виховання, що простежувалося колись і, на жаль, зрідка трапляється в наш час. Так, під час підготовки священика до служіння береться до уваги не лише його інтелектуальний вишкіл, але і його формування в морально-вольовій сфері, що часто є навіть важливішим, ніж просте нагромадження різноманітних інтелектуальних знань, які часто є далекими від реалій щоденного буття.

Заразом внутрішньоцерковний устрій є також відкритий і до різноманітних змін, які є наслідком віяння часу. Прикладом такого підходу можуть бути серйозні дискусії навколо питання свячення жінок, що набуло особливої актуальності у зв'язку з переосмисленням ролі жінки в суспільно-філософському вимірі буття.

Позиція церкви щодо суспільного устрою завжди є незмінною. Головна вимога до якості останнього полягає у практичному визнанні ним природних прав та свобод людської особистості, приведення соціально-політичного устрою до гармонічної узгодженості із глибинними принципами буття, джерело яких міститься у трансцендентно-метафізичному вимірі. Оскільки загальне духовно-релігійне наставлення церкви щодо трактування реальності майже незмінне, то якраз на представниках органів державної влади лежить велика відповідальність за практичну реалізацію в утвердженні правових відносин із церквою, тому що саме для них правовий, загальноосвітній та ідеологічний виміри буття є пріоритетними в їхній діяльності. Тому великою мірою від їхньої позиції залежатиме клімат у цих вимі-

рах. У цьому випадку важливо зберегти помірковану середину, уникаючи різноманітних крайнощів, чи то тоталітарного намагання підпорядкувати собі церкву, чи то існування такої поведінки, коли остання ігнорувалась би і як юридичний суб'єкт, і як представник важливого, впливового суцього в бутті держави.

7. Державно-церковні відносини в наш час, час антропоцентричного повороту в багатьох вимірах буття, залежні також і від розуміння сутності людини. Людина є суцим, існування якого належить і вертикальному виміру, і горизонтальному. І якщо перший тісно пов'язаний із ціннісною перспективою трансцендентно-метафізичного виміру, то другий скерований на іманентний вимір, який виявляється в різноманітних поведінкових ситуаціях у практичному вимірі людської екзистенції.

У цій перспективі державно-церковні відносини і є зовнішнім вираженням цієї подвійної суті таємниці людської особистості. Людська особистість є тим об'єднувальним чинником, який спонукає до будівної творчої співпраці цих двох інституцій, причому, якщо церква акцентує увагу на задоволенні потреб трансцендентно-метафізичного виміру людської особистості, то держава всі свої сили спрямовує на забезпечення сприятливих умов існування людини в іманентному вимірі буття.

8. Основні напрямки вдосконалення державно-церковних відносин в Україні мають велику перспективу. Удосконалення мали б здійснювати обидва суб'єкти цього процесу одночасно. Головною ідеєю такого вдосконалення є розширення сфери впливу обох інституцій в усіх сферах, які бодай частково заторкують важливі цінності людської особистості. За такого впливу кожна інституція вдосконалювала ту сферу своєї діяльності, у якій вона вже має значний досвід. Водночас перспективною виглядає тенденція до збільшення своєї присутності в тих сферах, де поки що інституція не є активно-дієво присутня.

Одним із напрямків розширення може бути збільшення присутності представників церкви на телебаченні. Ідеально було б, якби існував спеціальний релігійний канал, через який представники церкви могли б краще доносити вічні правди до телеглядачів. З боку влади було б добре підтримати такий ка-

нал на державному рівні, забезпечивши повну або часткову економічну допомогу.

Важливим напрямком удосконалення державно-церковних відносин було б затвердження на законодавчому рівні низки пільг, які стосувались би різноманітних церковних структур. Одним із перспективних напрямків виглядає зменшення податкового тиску на тих підприємців, які погодились би частину своїх коштів жертвувати на різноманітні харитативні справи та різноманітні суспільно корисні церковні починання – створення спеціальних центрів для безхатченків, чи реабілітаційних центрів для людей, залежних від алкоголю чи наркотиків, або навіть спеціальних центрів для виховання дітей та молоді. Виглядає, що фінансування таких проектів мало б принести багато користі для суспільства, оскільки навіть саме їх існування не лише допомагатиме знедоленим, але й буде тим ціннісно-будівним чинником, який промовлятиме до цілого суспільства, акцентуючи пріоритет морально-етичного та духовно-релігійного над матеріалістично-споживацьким.

Не менш важливим напрямком удосконалення державно-церковних відносин є їх оптимізація у сфері освіти, що мало б виявлятися у щораз більшій присутності представників церкви в різноманітних офіційних освітянських заходах, християнської етики в навчальних шкільних програмах і навіть у вищих навчальних закладах. Істотну роль відіграло б відкриття богословських факультетів та кафедр у різноманітних державних вищих навчальних закладах, це гарантувало б збільшення кількості релігійно-освічених та морально-витривалих людей у суспільному вимірі існування держави.

Значущим є й питання капеланства, або опікування священниками різноманітних структур, де люди не мають можливості самостійно відвідувати звичайну церкву – це лікарні, будинки пристарілих, в'язниці, військо. Добре було б на законодавчому рівні затвердити програму фінансування «діяльності» таких священників, оскільки вони, не маючи парафій, є особливо вразливі в економічному вимірі буття. Виглядає, що кошти, які затратила б держава на цю справу, вернулись б сторицею, у ви-

гляді зменшення суспільної злочинності, покращення духовно-психологічної атмосфери в закладах закритого типу тощо.

Така направленість та зацікавлення держави харитативно-соціальним та духовно-релігійним виміром має вельми важливе значення. Дослідження різноманітних форм взаємодії між державою і церквою упродовж історичного розвитку засвідчило, що існує пряма кореляція між якістю відносин між тими двома соціальними інститутами та міцністю держави і відповідною їй безпекою в духовно-релігійному, соціально-економічному і навіть політичному вимірі буття.

Проаналізувавши докладно цей феномен, розглянувши різноманітні проблеми у сфері безпеки, у тих випадках, коли держава повністю або частково ігнорує важливість присутності духовно-релігійного чинника в тому чи іншому аспектах суспільного життя, зроблено висновок, що всі виміри буття людської особистості втрачають від ігнорування основних морально-етичних принципів буття, які є частиною більш загальних трансцендентально-аксіологічних принципів буття.

У перспективі існування національної безпеки недотримання принципів поваги до культури та окремішності національних меншин загрожує розвитком сепаратизму. Церква завжди стоїть на засадах дотримання визнання природних прав таких меншин на самовизначення, свободу та самостійність. Саме тому, коли державна влада дослухатиметься до слів церкви щодо гідності і прав таких меншин, то не буде навіть і натяку на якийсь сепаратизм, тому що представники жодної національної меншини не захочуть залишати країну, у якій їм гарантовано в дійсності (а не на папері) основні природні права.

Деяку небезпеку щодо національної безпеки може становити також і неконтрольований духовно-релігійний вимір буття суспільства. У такому випадку на передній план часто можуть виходити різноманітні псевдорелігійні тоталітарні секти, які часто можуть бути фасадом діяльності недружніх спецслужб. Наслідком такої діяльності можуть бути різноманітні експерименти маніпуляції суспільною свідомістю в релігійному вимірі. Саме тому важливою є співпраця держави з традиційними релігійними інституціями, духовна практика яких уже відшліфована

та захищена від зловживання різноманітними зацікавленими суб'єктами релігійних потреб представників соціуму.

9. Найбільш важливим у сфері співпраці між церквою і державою в перспективі гарантування національної безпеки є вимір морально-соціальний. Церква, яка завжди закликає до соціальної справедливості, не лише здійснює свою місію із забезпечення реалізації духовно-релігійних принципів в іманентному вимірі буття, але й робить завдяки своїй діяльності суспільство стабільнішим і міцнішим у сенсі національної безпеки. Тільки суспільство, яке дослухається до закликів соціальної справедливості, можна назвати найбільш захищеним від внутрішніх потрясінь та небезпеки нападу іззовні, тому що таке суспільство бачить в державі захисника, який справді старається надати їм захист у соціально-економічному вимірі. Тому навіть за можливої агресії ззовні воно буде більш монолітне і, зрештою, сильніше, ніж коли б представники держави не прислухались до голосу церкви щодо соціальної справедливості, ігнорували б цей заклик. Як наслідок, більшість суспільства, навіть живучи у своїй країні, почувалися б рабами, і тому під великим питанням є, наскільки таке суспільство було б згуртованим супроти зовнішнього агресора, і чи воно взагалі хотіло б з ним боротись, усвідомлюючи існування в країні таких структур, які грубо порушують фундаментальні права людської особистості.

Саме тому дуже важливо здійснювати постійне вдосконалення державно-церковних відносин, навіть з огляду державної безпеки, де, зрештою, сам історичний процес, у якому часто можна спостерігати розвиток та реалізацію різноманітних морально-етичних і трансцендентно-аксіологічних принципів буття, розставить усе по своїх місцях, підсилюючи ті держави, у яких дотримуються поваги до природних прав людської особистості, та ослаблюючи інші країни, які розвиваються так, ніби таких прав не існує.

Усвідомлення важливості удосконалення державно-церковних відносин є одним з головних пріоритетів будь-якої правдивої влади, влади в повному розумінні цього слова. Власне така влада не є такою, якій служать, а такою, яка свідома свого покликання служити людині.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Основна література

1. Абільйо Пінья Рібейро. Монаше життя як свідчення святости Церкви / Абільйо Пінья Рібейро // *Vita consecrata*. Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – Львів : Свічадо, 2004. – Жовтень-грудень. – № 4. – С. 30–37.
2. Августин. Сповідь / святий Августин. – К. : Основи, 1996. – 320 с.
3. Аверинцев С. Християнство у XX столітті / С. Аверинцев // *Софія-Логос : словник*. – К. : Дух і Літера, 2007. – С. 355–408.
4. Аверинцев С. Подолання тоталітаризму як проблема: спроба орієнтації / С. Аверинцев // *Софія-Логос : словник*. – К. : Дух і Літера, 2007. – С. 560–569.
5. Аверинцев С. *Софія-Логос : словник* / С. Аверинцев. – К. : Дух і Літера, 2007. – 650 с.
6. Аверинцев С. Деякі проблеми успадкування культурного та віровчительного передання в сучасних умовах / С. Аверинцев // *Дух і Літера*. – К., 2003. – № 11/12. – С. 48–55.
7. Агієнко І. В. Классический и новый гуманизм: поиски социокультурного инварианта концепции общества и человека / І. В. Агієнко // *Придніпров. наук. вісн. Сер. «Історія та філософія»*. – Дніпропетровськ : Наука і освіта, 1998. – № 33(100). – С. 9–15.
8. Агієнко І. В. Соціально-філософський аналіз моделей формування особистості як суб'єкта культури : автореф. дис. ... канд. філос. наук / І. В. Агієнко. – Дніпропетровськ : Дніпропетров. держ. ун-т, 1998. – 18 с.
9. Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. проф. А. Колодного. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
10. Аквінський Т. Коментарі до Арістотелевої «Політики» : пер. з латини / Тома Аквінський. – К. : Основи, 2000. – 794 с.
11. Алексеев А. Христианство и идея монархии / А. Алексеев // *Путь : орган русской религиозной мысли*. – Париж : Изд. религ.-филос. акад., 1927. – С. 659–670.

12. Алмонд Г. Сравнительная политология сегодня: мировой обзор: учебное пособие / Г. Алмонд, Дж. Пауэл, К. Стром, Р. Далтон; сокр. пер. с англ. А. С. Богдановского, Л. А. Галкиной; под ред. М. В. Ильина, А. Ю. Мельвиля. – М.: Аспект Пресс, 2002. – 538 с.
13. Арендт Г. Між минулим і майбутнім / Г. Арендт. – К.: Дух і Літера, 2002. – 322 с.
14. Арістотель. Політика / Арістотель. – К.: Основи, 2000. – 240 с.
15. Арон Р. Этапы развития социологической мысли / Р. Арон; пер. с фр. – М.: Универс, 1993. – 608 с.
16. Архангельский А. И. Проблемы биоэтики в свете социального учения Русской Православной Церкви (на примере абортот) / А. И. Архангельский // Социальное учение Церкви и современность: матер. Междунар. науч.-практ. конф. (12–13 мая 2011 г.). – Орёл: Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 218–221.
17. Архієпископ Микола Етерович Святий Престол і Україна. – К., 2004. – 224 с.
18. Атаманюк З. М. Соціально-філософські концепції української національної еліти: автореф. дис. ... канд. філос. наук / З. М. Атаманюк. – Одеса: Південноукр. держ. педаг. ун-т ім. К. Д. Ушинського, 2003. – 20 с.
19. Баджо А. М. Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія / А. М. Баджо // Соціальна доктрина Церкви: (зб. ст.). – Львів: Свічадо, 1998. – С. 49–78.
20. Баландье Ж. Політична антропологія / Ж. Баландье; пер. з фр. О. Хоми. – К.: Альтерпрес, 2002. – 252 с.
21. Барт К. Христианская община и гражданская община / К. Барт // Оправдание и право: пер. с нем. Сер. «Современное богословие». – М.: Библийско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006. – С. 64–115.
22. Бартол К. Психология криминального поведения / К. Бартол. – СПб.: Еврознак, 2004. – 352 с.
23. Бартон Е. Гуманістичні внески до психотерапії: шанування людського й надання свободи терапевтові / Е. Бартон // Гуманістична психологія: антологія: в 3 т.: навч. посіб. Т. 2: Психологія і духовність: (Світоглядні аспекти гуманістично зорієнтованих напрямів у сучасній західній психології) / за ред. Р. Трача, Г. Балла; Наук. тов. ім. Шевченка у США,

Ин-т. психології ім. Г. С. Костюка АПН України. – К. : Пульсари, 2005. – С. 172–191.

24. Баттіста М. Підручники систематичної філософії / Мондін Баттіста ; пер. з італ. Б. Завідняка. – Жовква : Місіонер, 2010. – Т. 3 : (Онтологія і метафізика). – 284 с.

25. Бачинин В. А. История западной социологии : учебник / В. А. Бачинин, Ю. А. Сандулов. – СПб. : Лань, 2002. – 384 с.

26. Бачинин В. А. Власть тьмы / В. А. Бачинин // Теология, социология и антропология литературы (Вокруг Достоевского). – Киев : Дух і література, 2012. – С. 225–309.

27. Бедуел Г. Історія Церкви / Г. Бедуел. – Львів : Свічадо, 2000 – 296 с.

28. Бердяев Н. Царство Божие и царство кесаря / Н. Бердяев // Путь : орган русской религиозной мысли. – Париж : Изд. религ.-филос. акад., 1925. – С. 24–39.

29. Берк Л. Развитие ребенка / Л. Берк. – СПб. : Питер, 2006. – 1056 с.

30. Бернал С. Р. Вчення християнства про ставлення до матеріальних засобів / Серджо Р. Бернал // Соціальна доктрина Церкви : (зб. ст.). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 79–95.

31. Беспаленко П. Н. Укрепление традиционных религиозных институтов как фактора поддержания духовной безопасности / П. Н. Беспаленко // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 35–38.

32. Библиейская энциклопедия / науч. ред. ... И. Козырев. – [М.] : Рос. Библей. Общество, 1996. – 352 с.

33. Білоус О. М. Державно-церковні відносини як об'єкт політологічного аналізу : автореф. дис. ... канд. політ. наук : 23.00.02 ; НАН України, Ін-т політ. і етнонац. дослідж. / О. М. Білоус. – К., 2004. – 20 с.

34. Бог багатий милосердям. Dives in misericordia: енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II. – Львів : Місіонер, 2008 – 64 с.

35. Боголепов А. А. Церковь под властью коммунизма / А. А. Боголепов. – Мюнхен, 1958. – 202 с.

36. Богопосвячене життя. Vita consecrate: Апостольське післясинодалне повчання Вселенського Архієрея Івана Павла II / пер. з італ. О. Порфірія Підручного, ЧСВВ. – Жовква : Місіонер, 2011. – 168 с.

37. Бодак В. Релігія і культура: взаємодія та взаємовплив / В. Бодак. – К. ; Дрогобич : Коло, 2005. – 306 с.
38. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / Ж. Бодріяр. – К. : Основи, 2004. – 230 с.
39. Бойко А. М. Детермінація економічної злочинності в Україні в умовах переходу до ринкової економіки (теоретико-кримінологічне дослідження) : монографія / А. М. Бойко. – Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2008. – 380 с.
40. Бойченко Н. М. Категорія буття у релігійній філософії пізнього західноєвропейського Середньовіччя : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Н. М. Бойченко. – К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2005. – 14 с.
41. Больнов О. Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма / О. Больнов // Философская мысль. – 2001. – № 2. – С. 137–145.
42. Борозенець Т. А. Сучасні християнські богословські інтерпретації досягнень науково-технічного прогресу : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Т. А. Борозенець ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2003. – 20 с.
43. Бортник С. Владика Калліст Уер: від еклезиології до антропології / С. Бортник // Дух і літера. – К. : НУ «Києво-Могилян. акад.», 2006. – № 15/16. – С. 371–383.
44. Бочаров В. В. Истоки власти / В. В. Бочаров // Антропология власти : хрестоматия по политической антропологии : в 2 т. / сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – Т. 1 : Власть в антропологическом дискурсе. – С. 172–224.
45. Бурдые П. О символической власти / П. Бурдые // Социология социального пространства. – СПб. : Алетей, 2007. – С. 87–96.
46. Бурдые П. Производство веры. Вклад в экономику символических благ / П. Бурдые // Социальное пространство: теория и практика. – СПб. : Алетей, 2005. – С. 177–271.
47. Бусова Н. А. Модернизация, рациональность и право / Н. А. Бусова. – Харьков : Прометей-Прес, 2004. – 352 с.
48. Бутовская М. Л. Универсальные механизмы контроля социальной напряженности и их эффективность в современном обществе // Антропология власти : хрестоматия по политической антропологии : в 2 т. / сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – Т. 2 : Политическая культура и политические процессы. – С. 431–447.

49. Бэр-Сижель Э. Женщины в Православной церкви / Э. Бэр-Сижель // Рукоположение женщин в Православной церкви. – М. : Библей.-Богослов. Ин-т св. апостола Андрея, 2000. – С. 6–14.
50. Бэр-Сижель Э. Рукоположение женщин обсуждается и в Православной церкви / Э. Бэр-Сижель // Рукоположение женщин в Православной церкви. – М. : Библей.-Богослов. Ин-т св. апостола Андрея, 2000. – С. 15–44.
51. Васютинський В. О. Суб'єкт у мережі владно-підвладних стосунків / В. О. Васютинський // Людина. Суб'єкт. Вчинок : філософсько-психологічні студії / за заг. ред. В. О. Татенка. – К. : Либідь, 2006. – С. 70–91.
52. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление / В. И. Вернадский. – М. : Наука, 1991. – 272 с.
53. Влоет Й. ван дер. Антропологічне значення неділі / Йоган ван дер Влоет // Сопричастя : між нар. богослов. часоп. – 1994. – Жовтень-грудень. – № 4. – С. 3–15.
54. Всемирная энциклопедия : философия / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М. : АСТ ; Мн. : Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
55. Гаек Ф. А. Право, законодательство і свобода. Нове визначення ліберальних принципів справедливості і політичної економії / Ф. А. Гаек ; пер. з англ. – К. : Аквілон-Прес, 2000. – Т. 1–3. – 448 с.
56. Гаек Ф. А. Конституція свободи : пер. з англ. / Ф. А. Гаек. – Львів : Літопис, 2002. – 556 с.
57. Гальтуг Ю. Політична етика Ганді / Ю. Гальтуг, А. Несс. – Львів : Місіонер, 2001. – 280 с.
58. Генык Н. А. Проблемы мира в социальной доктрине Католической Церкви / Н. А. Генык // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф. (12–13 мая 2011 г.). – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 137–140.
59. Герриг Р. Психология и жизнь / Р. Герриг, Ф. Зимбарло. – СПб. : Питер, 2004. – 956 с.
60. Герриг Р., Зимбарло Ф. Психология и жизнь / Р. Герриг, Ф. Зимбарло. – 16-е изд. – СПб. : Питер, 2004. – 956 с. – (Сер. «Мастера психологии»).
61. Гессен Й. Сенс життя / Й. Гессен ; пер. з нім. М. Маурітссона. – К. : Пульсари, 2009. – 136 с.
62. Гидулянов П. Митрополиты в первые три века христианства / П. Гидулянов // История Ватикана: власть и Римская курия. – М. : Евролинц, 2002. – С. 44–60.

63. Гильдебранд Д. Метафизика коммуникации / Д. Гильдебранд. – СПб. : Алетейя, 2000. – 374 с.

64. Гильдебранд Д. фон. Етика / Дітріх фон Гильдебранд. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2002. – 446 с.

65. Гребёнкин А. Н. Религиозное воспитание в кадетских корпусах Российской империи / А. Н. Гребёнкин // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 134–137.

66. Гренц С. Богословие и богословы XX века / Стенли Гренц, Роджер Олсон. – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 520 с.

67. Громадська Рада Україно-Американського Бюро Прав Людини. Записка : Релігійне питання в Україні. Принципи взаємовідносин між Державою та Церквою // Права людини в Україні : інформ.-аналіт. бюл. Укр.-Американ. Бюро захисту прав людини. – К. ; Х., 1996. – Вип. 15. – С. 52–58.

68. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Соч. : в 2 т. : пер. с лат. и англ. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – С. 3–547.

69. Готтфредсон М., Герші Т. Загальна теорія злочину / М. Готтфредсон, Т. Герші ; пер. з англ. Наталки Бордукової. – Х. : Акта, 2000. – 324 с.

70. Гудзяк Б. Вступне слово / Б. Гудзяк // Церква і спорт на шляху до співпраці. – Львів : Галицька видавнича спілка, 2003. – С. 5–6.

71. Гумбольдт В. фон. Позитивна і негативна держава / Вільгельм фон Гумбольдт // Лібералізм : антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2009. – С. 649–651.

72. Гуральчик П. Християнин відкритий на знаки часу / П. Гуральчик // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. Знаки часу. – Львів : Свічадо, 2002. – Квітень-червень. – № 2. – С. 47–61.

73. Гутьеррес Г. Г. О теологии освобождения [Электронный ресурс] / Густаво Гутьеррес. – Режим доступа : <http://www.poistine.com/retrospective/gustavo-gutierrez-o-teologii-osvobozhdeniya>.

74. Гьёфнер Йозеф, Кардинал. Християнське суспільне вчення / Кардинал, Йозеф Гьёфнер. – Львів : Свічадо, 2002. – 304 с.

75. Декрет митр. Андрея Шептицького Про Ліберальну совість (3 декретів Львівського Архиепархіального Собору 1942 року) // Митрополит Андрей Шептицький : Життя та дія-

льність : документи та матеріали, 1899–1944. Церква і суспільне питання / за ред. А. Кравчука. – Львів : Місіонер, 1998. – Т. 2, кн. 1. – С. 227–242.

76. Дзамань С. Глобалізація як специфічна риса постіндустріальної економіки: економічні наслідки та етичні можливості / Стефано Дзамань // Соціальна доктрина Церкви : зб. ст. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 142–160.

77. Диба Ю. П. Поняття нової людини в Новому Заповіті та патристиці / Ю. П. Диба // Християнство і особа : наук. зб. – Тернопіль : Укрмедкнига, 2000. – С. 36–38.

78. Довсон К. Релігія й тоталітарна держава / Крістофер Довсон // Консерватизм: антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2008. – С. 472–480.

79. Доре Д. Дух Європи : лекція монсенйора Джозефа Доре в Будапештському Католицькому Університеті / Д. Доре // Сопричастя : між нар. богослов. часоп. – 2001. – Липень-вересень. – № 3. – С. 9–17.

80. Досвід християнських Церков у побудові громадянського суспільства : звернення предстоятелів християнських церков до християн та усіх людей доброї волі // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католич. Ун-ту, 2008. – С. 522–524.

81. Драйдер Г. Революція в навчанні / Гордон Драйдер, Джаннетт Вос ; пер. з англ. М. Товкало. – Львів : Літопис, 2011. – 544 с.

82. Дюмом Л. Есеї про індивідуалізм : антропологічний погляд на сучасну ідеологію / Луї Дюмом ; пер. з фр. Євгенії Кононенко. – Львів : Кальварія, 2012. – 256 с.

83. Дюпір Б. Сім'я та атеїстичне суспільство учора і сьогодні. Вчення Отців Церкви / Бернар Дюпір // Дух і літера. – 2003. – № 11/12. – С. 70–75.

84. Дьюї Д. Демократія і освіта / Д. Дьюї. – Львів : Літопис, 2003. – 294 с.

85. Дьяченко М. И. Психология высшей школы / М. И. Дьяченко, Л. А. Кандыбович, С. Л. Кандыбович. – Мн. : Харвест, 2006. – 416 с.

86. Елкінз Д. Психотерапія і духовність: на шляху до теорії душі / Д. Елкінз // Гуманістична психологія : антологія : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. : в 3 т. Т. 2 : Психологія і духов-

ність: (світоглядні аспекти гуманістично зорієнтованих напрямів в сучасній західній психології) / за ред. Р. Трача, Г. Балла; Наук. т-во ім. Шевченка у США, Ін-т психології ім. Г. С. Костюка АПН України. – К.: Пульсари, 2001. – С. 102–120.

87. Елштайн Дж. Б. Громадський чоловік, приватна жінка. Жінки у соціальній і політичній думці / Б. Джін Елнштайн. – К.: Альтернативи, 2002. – 344 с.

88. Енцикліка папи Лева XIII «Нові речі» (*Regum novarum*) // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка «Сотий рік»: Міжнар. наук. конф. – К., 2001. – С. 516–548.

89. Енцикліка POPULORUM PROGRESSIO. Розвиток народів. Вселенського Архієрея папи Павла VI. – Львів: Свічадо, 2011 – 48 с.

90. Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; [пер. з англ. В. Шовкун]. – К.: Основи, 2003. – 504 с.

91. Етерович М. Співпраця між Державою та Церквою у справах виховання на благо сім'ї / М. Етерович // Дух і літера. – 2003. – № 11/12. – С. 76–85.

92. Етерович М. Святий престол і Україна / архієпископ Микола Етерович. – К.: ЧСВВ, 2004. – 224 с.

93. Етика в комунікації: документи Папської Ради у справах соціальної комунікації // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів: Вид-во Укр. Католического Університету, 2004. – С. 369–389.

94. Євдокимова Т. В. Взаємовідносини політики і релігії в соціокультурному просторі (соціально-філософський аналіз): автореф. дис. ... канд. філос. наук / Т. В. Євдокимова. – К.: Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2002. – 16 с.

95. Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей: пер. з фр. – Вид. 2, виправл. – К.: Дух і Література, 2011. – Т. 1. – 576 с.

96. Єдність та поступ (*Communio et progressio*): Душпастирська інструкція на виконання Декрету Другого Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації 23 травня 1971 року // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів: Вид-во Укр. Католического Університету, 2004. – С. 73–86.

97. Єдність та поступ (*Communio et progressio*): Душпастирська інструкція на виконання Декрету Другого Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації 23 травня

1971 року // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів : Вид-во Укр. Католического університету, 2004. – С. 87–136.

98. Єленський В. Релігійна свобода : українська реальність і світовий досвід / В. Єленський // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти : у 2 т. – Львів : Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 376 с.

99. Єленський В. Релігійна свобода : українська реальність і світовий досвід / В. Єленський // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти : у 2 т. – Львів : Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 7–22.

100. Єленський В. Релігія, церква і суспільство в Україні: початок 2002-го / В. Єленський // Людина і світ. – 2002. – № 3. – С. 31–36.

101. Життя у Христі: моральна катехиза. – Львів : УКУ, 2004. – 180 с.

102. Журне Ш. Християнские требования в политике / Журне Шарль. – Киев : Дух и Литера, 1998. – 466 с.

103. Западная философия от истоков до наших дней : от Возрождения до Канта / в пер. и под ред. С. А. Мальцевой. – СПб. : Пневма, 2002. – 880 с.

104. Звернення делегатів IV сесії патріаршого собору УГКЦ «Молодь у Церкві III тисячоліття» до членів Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического університету, 2008. – С. 413–414.

105. Звернення єпископів Києво-Галицької митрополії Української Греко-Католицької Церкви до вірних і всіх людей доброї волі з приводу надмірного вживання алкогольних напоїв // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического університету, 2008. – С. 226–229.

106. Звернення єпископів Української Греко-Католицької Церкви до вірних і всіх людей доброї волі про завдання християнина у сучасному суспільстві // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического університету, 2008. – С. 154–162.

107. Звернення єпископів УГКЦ до вірних синів і дочок українського народу з нагоди паломництва Святішого Отця Івана-Павла II в Україну та синодальних нарад // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католич. Ун-ту, 2008. – С. 213–215.

108. Звернення єпископату Української Греко-Католицької Церкви до молоді // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католич. Ун-ту, 2008. – С. 433–438.

109. Звернення Преосвященного Владика Софрона (Мудрого), Голови Синодальної Комісії УГКЦ з богословської освіти, у справі захисту права дітей на християнське виховання в загальноосвітніх школах України // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католич. Ун-ту, 2008. – С. 339–341.

110. Звернення Синоду єпископів Києво-Галицької митрополії УГКЦ до адміністрацій Львівської, Івано-Франківської, Тернопільської, Закарпатської областей та міста Львова про сприяння християнському вихованню дітей // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католич. Ун-ту, 2008. – С. 314–315.

111. Звернення Синоду єпископів Києво-Галицької митрополії Української Греко-Католицької Церкви до вірних і всіх людей доброї волі з нагоди підготовки до виборів Президента України // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католич. Ун-ту, 2008. – С. 315–317.

112. Звернення Синоду єпископів Києво-Галицького Верховного Архієпископства УГКЦ до вірних та усіх людей доброї волі з приводу формування й діяльності нового складу органів державної влади в Україні // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католич. Ун-ту, 2008. – С. 382–388.

113. Звернення керівників християнських церков України до законодавців і громадськості з приводу пропозиції запровадження в Україні нових способів реєстрації фізичних осіб // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2008 – С. 462–464.

114. Зізілуас Й. Буття як спілкування : дослідження особистісності і Церкви : пер. з англ. / Й. Зізілуас. – К. : Дух і літера, 2005. – 276 с.

115. З праці своєї. *Laborem exercens* : енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II. – Львів : Місіонер, 2008. – 78 с.

116. З-поміж дивовиж (*Inter Mirifica*) : Декрет Другого Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації (1963) // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2004. – С. 73–86.

117. Исаев А. В. Перспективы развития социально-политического партнерства органов государственной власти и Русской Православной Церкви : региональный аспект / А. В. Исаев // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 94–98.

118. История политический и правовых учений : учебник / под ред. В. С. Нерсесянца. – М. : Норма, 2004. – 944 с.

119. Іван Павло II. Енцикліка *Sollicitudo rei socialis*. Турбота про соціальні справи. Єпископам, священникам, релігійним сім'ям і всім людям доброї волі на двадцяті річницю *Populorum progressio*. 30.12.1987 / Іван Павло II. – Львів : Свічадо, 2011 – 72 с.

120. Іван Павло II. Апостольське повчання *Familiaris consortio* (Сімейна спільнота). Про завдання християнської сім'ї в сучасному світі // Вибрані документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. Від Лева XIII до Венедикта XVI. – Львів : Колесо, 2008. – С. 177–278.

121. Іван Павло II. Лист до сімей. *Gratissimum sane*. З нагоди року сім'ї / Іван Павло II // Інститут Родини і Подружнього Життя Українського Католицького Університету : вибрані документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю : від Лева XIII до Венедикта VII. – Львів : Колесо, 2008. – С. 367–436.

122. Йордакі Н. А. Методологічні засади виховання духовності : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Н. А. Йордакі ; Харків. Військ. Ун-т. – Х., 2003.

123. Ірвін К. Капіталізм, соціалізм, нігілізм / К. Ірвін // Консерватизм : антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2008. – С. 489–499.

124. Калліст (Уер), митрополит. Православна Церква / Уер Калліст. – К. : Дух і літера, 2009. – 384 с.

125. Калліст (Уер), митрополит. Православне богослов'я у XXI столітті / Уер Калліст // Дух і літера. – 2007. – № 17/18. – С. 435–450.

126. Калліст (Уер), Єпископ Диоклійський. Мужчина, жінчина и священство Христово / Єпископ Диоклійський Калліст (Уер) // Рукоположение женщин в Православной церкви. – М. : Библей.-Богослов. Ин-т св. апостола Андрея, 2000. – С. 45–81.

127. Кампіц П. Артур Шопенгауер і проблема свободи волі / П. Кампіц // Філософія Артура Шопенгауера та сучасність : колективна монографія / за ред. Анатолія Карася. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – С. 61–74.

128. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство : пер. с фр. – М. : Политиздат, 1990. – С. 23–99.

129. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / И. Кант // Соч. : в 6 т. – М. : Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 5–25.

130. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : монографія / А. Ф. Карась. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 520 с.

131. Катехизм Католицької Церкви. – Львів : Місіонер, 2002. – 772 с.

132. Кекес Д. Засадничі цінності лібералізму / Д. Кекес // Лібералізм: антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2008. – С. 111–133.

133. Керк Р. Цивілізація без релігії / Р. Керк // Консерватизм : антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2008. – С. 441–448.

134. Кистяковский А. Ф. Исследование о смертной казни / А. Ф. Кистяковский. – Тула : Автограф, 2000. – 272 с.

135. Кларк Н. Бути – означає бути субстанцією-у-відношенні / Н. Кларк // Досвід людської особи: нариси з філософської антропології. – Львів : Свічадо, 2000. – С. 307–331.

136. Клеман О. Влада і віра / Олів'є Клеман // Соціальна доктрина Церкви : зб. ст. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 96–108.

137. Ковтунова О. М. Опыт социального служения сестричества : на примере проекта службы «Милосердие» / О. М. Ковтунова // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 247–250.

138. Кодекс Законів для Східних Католицьких Церков. – Мукачево : Упр. Мукачів. Греко-Катол. Єпархії, 1993. – 280 с.

139. Козеллек Р. Часові пласти : дослідження з теорії історії : пер. з нім. / Р. Козеллек. – К. : Дух і література, 2006. – 436 с.

140. Козин А. Институт военного духовенства в свете национальной безопасности Российской Федерации: социокультурный аспект / А. Козин // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 141–143.

141. Колаковський Л. Мої правильні погляди на все / Л. Колаковський ; пер. з пол. С. Яковенка. – К. : Києво-Могилян. акад., 2005. – 280 с.

142. Колодний А., Филипович А. Релігія в контексті духовного і національного життя незалежної України / А. Колодний, А. Филипович // Перший Всеукраїнський християнський конгрес «Примирення – дар Божий, джерело нового життя» : тексти виступів та доп., 23–24 вересня 1999 р. – К. : [б. в.], 1999.

143. Конгрегація у справах віровчення. Доктринальні зауваги щодо деяких питань стосовно участі католиків у політичному житті / пер. Уляни Ткачук-Щурко. – Львів : Комісія УГКЦ у справах миру, 2007 – 18 с.

144. Кондратик Л. Українське релігієзнавство доби національного відродження / Л. Кондратик. – Луцьк : Надстир'я, 2004. – 314 с.

145. Кононенко Б. И. Большой толковый словарь по культурологии / Б. И. Кононенко. – М. : Вече-2000 ; АСТ, 2003. – 512 с.

146. Конституція України. – Х. : Одиссей, 2006. – 48 с.

147. Концепція державно-конфесійних відносин в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.scnm.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=129975&cat_id=47893 (31.07.2008).

148. Коплстон Ф. Середньовічна філософія : пер. з англ. / Ф. Коплстон. – К. : Jet-Set, 1997. – 160 с.

149. Корецька А. І. Духовність особи в умовах трансформації українського суспільства : (історико-теоретичний аспект) / А. І. Корецька // Вища освіта України : теорем. та наук.-метод. часоп. – 2002. – № 4 (6). – С. 108–113.

150. Королько В. Г. Основы паблик рилейшнз / В. Г. Королько. – М. : Рефл-бук; К. : Ваклер, 2003. – 528 с.

151. Котлер Ф. Маркетинг, менеджмент / Ф. Котлер, К. Л. Келлер. – 12-е изд. – СПб. : Питер, 2009. – 816 с.

152. Котусенко В. Тома Аквінський і його філософія. Передмова / В. Котусенко // Аквінський Т. Коментарі до Аристотелевої «Політики». – К. : Основи, 2000. – С. 5–27.

153. Коул Д. Пропозиції стосовно відокремлення церкви від держави з погляду розвитку демократичного суспільства / Д. Коул // Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні : матер. Міжнар. наук. конф. (Київ, 28–30 вересня 1994 р.). – К. : Право, 1996. – С. 83–87.

154. Коул Дерем В. Перспективи щодо релігійної свободи: порівняльна структура / Коул Дерем В. // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти : у 2 т. – Львів : Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 23–76.

155. Кочергин И. Г. Из опыта работы по духовно-патриотическому воспитанию военнослужащих в условиях реформирования системы военного образования (тезисы выступления) / И. Г. Кочергин // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 79–80.

156. Крайг Г., Бокум Д. Психология развития / Г. Крайг, Д. Бокум. – 9-е изд. – СПб. : Питер, 2001. – 940 с.

157. Кремень В. Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції [Електронний ресурс] / В. Г. Кремень. – Режим доступу: <http://studentbooks.com.ua/content/view/1384/53/1/1/#1696>.

158. Кривецький В. Місія Церкви у вихованні людини / о. Василь Кривецький // Церква і соціальні проблеми: Єпархіальний Собор Стрийської єпархії УГКЦ. – Львів : Свічадо, 2002. – С. 92–97.

159. Кришталь Г. «Життя без шлюбу» : за і проти / Г. Кришталь // Вісн. Ін-ту родини і подружнього життя Укр. Католического Університету.

Ун-ту. Безшлюбне співжиття: причини, наслідки, позиція Церкви. – Львів : Вид-во Укр. Католического Ун-ту, 2011. – № 6. – С. 61–86.

160. Крішнасвами А. Дослідження фактів дискримінації у сфері релігійних прав та звичаїв : (фрагменти звіту Спеціального Доповідача Підкомісії ООН у справах запобігання дискримінації й захисту меншин) / Аркот Крішнасвами // Релігійна свобода і права людини: правничі аспекти : у 2 т. – Львів : Свічадо, 2001. – Т. 2. – С. 208–287.

161. Кудояр О. М. Специфічні питання релігійної ситуації в Україні: проблеми сьогодення / О. М. Кудояр // Наука. Релігія. Суспільство. – 2002. – №2. – С. 144–149.

162. Лаппо В. В. Педагогическое значение христианской агиографии и пути ее интеграции в систему гуманитарного образования / В. В. Лаппо // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 201 г.). – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 349–351.

163. Леньо І. Сучасні тенденції поширення явища «вільного співжиття» / І. Леньо // Вісн. Ін-ту родини і подружнього життя Укр. Католического Ун-ту. Безшлюбне співжиття: причини, наслідки, позиція Церкви. – Львів : Вид-во Укр. Католического Ун-ту, 2011. – № 6. – С. 25–59.

164. Лерш Ф. Розуміння особи у психології / Ф. Лерш // Гуманістична психологія : антологія : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. : в 3 т. Т. 1 : Гуманістичні підходи в західній психології ХХ століття / упоряд. і наук. ред. Роман Трач (США) і Георгій Балл (Україна). – К. : Пульсари, 2001. – С. 93–109.

165. Лісіцин В. В. Детермінація суспільного розвитку і свободи вибору в історії України : автореф. дис. ... канд. філос. наук / В. В. Лісіцин. – Запоріжжя : Запоріж. держ. ун-т, 2002. – 20 с.

166. Лобье П. де. Социальная доктрина Католической Церкви: опыт воплощения христианского идеала / Патрик де Лобье. – Брюссель, 1989. – 254 с.

167. Локк Дж. Опыт о законе природы / Дж. Локк // Соч. : в 3 т. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 3–54.

168. Локк Дж. Два трактата про врядування / Дж. Локк. – К. : Основи, 2001. – 266 с.

169. Локк Дж. Опыт о веротерпимости / Дж. Локк // Соч. : в 3 т. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 66–91.

170. Лончина Б. Миряни у світлі Другого Ватиканського Собору / Б. Лончина // Роля мирян в Українській Греко-

Католицькій Церкві: матер. конф. мирян в Ньюарку, США, 30 травня 1998 р. – Львів: Свічадо, 1998. – С. 9–20.

171. Любак А. де. Парадокс и тайна Церкви / Анри де Любак. – Милан: Християн. Россия, 1967. – 144 с.

172. Любасюк Т. І. Містичне спрямування духовної практики християнського Середньовіччя: дис. на здобуття наукового ступеня канд. філос. наук за спец. 09.00.05 – історія філософії / Т. І. Любасюк. – К.: Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2007. – 14 с.

173. Любасюк Т. І. Проблема духовного сходження в містицизмі / Т. І. Любасюк // Мультиверсум. – 2005. – Вип. 51. – С. 183–193.

174. Людина і світ: підручник / Л. В. Губерський, А. О. Приятельчук, В. П. Андрущенко та ін.; за ред. Л. В. Губерського, А. О. Приятельчука. – К.: Укр. центр дух. культури, 1999. – 512 с.

175. Люстігер Ж.-М. Культура життя, культура смерті / Жан-Марі Люстігер // Сопричастя: (міжнар. богослов. часоп.). – Львів: Свічадо, 2002. – № 2. – С. 101–111.

176. Майерс Д. Социальная психология / Д. Майерс. – 7-е изд. – СПб.: Питер, 2011. – 800 с.

177. Майка Ю. Социальное учение католической церкви / Ю. Майка. – Рим; Люблин: Изд-во Святого креста, 1994. – 480 с.

178. Майнарди А. Европейский гуманизм, права человека и христианская концепция личности / А. Майнарди // Человеческая целостность и встреча культур. Успенские чтения / сост. К. Б. Сигов. – Киев: Дух і література, 2007. – С. 135–153.

179. Мак'явелі Н. Флорентійські хроніки. Державець / Н. Мак'явелі; пер. з італ. А. Перепаді; худ.-ілюстратор І. І. Яхін; худ.-оформл. Б. П. Бублик, В. А. Мурликін. – Х.: Фоліо, 2007. – 512 с.

180. Малахов В. А. Етика: курс лекцій: навч. посібник / В. А. Малахов. – К.: Либідь, 2006. – 384 с.

181. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский // Магический кристалл. – М., 1992. – С. 84–110.

182. Мангайм К. Идеология та утопия: пер. з нім. / К. Мангайм. – К.: Дух і Літера, 2008. – 370 с.

183. Марсель Г. Трагическая мудрость философии / Г. Марсель. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1995. – 216 с.

184. Мартишин Д. С. Основы православной веры: навч. посібник / Д. С. Мартишин. – К.: МАУП, 2005. – 176 с.

185. Маслова И. А. Налогообложение священно- и церковнослужителей в Пермской епархии в 1946–1988 гг. / И. А. Маслова // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 108–110.

186. Маслова И. С. Духовно-нравственное и патриотическое воспитание в вузе МВД / И. С. Маслова // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 150–154.

187. Мельник В. В. Історико-філософська інтерпретація ідеї трансцендентного: методологічні підходи та експлікації : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / В. В. Мельник ; Дніпропетр. нац. ун-т. – Дніпропетровськ, 2006. – 18 с.

188. Мельник В. П. Антропологічні виміри сучасної науки / В. П. Мельник // Людина в сучасному світі : у 3 кн. Кн. 1 : Філософсько-культурологічні виміри : колективна монографія / [А. Ю. Васьків, Н. П. Гапон, Г. Т. Гнатишак та ін.] ; за заг. ред. д-ра філос. наук, проф. В. П. Мельника. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – С. 15–64.

189. Мир на землі: енцикліка папи Івана ХХІІІ про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі. – Львів : Свічадо, 2008. – 54 с.

190. Мозговий О. Л. Глобалізація як вимір сучасності: соціально-філософський аналіз : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / О. Л. Мозговий ; АПН України, Ін-т вищої освіти. – К., 2007. – 20 с.

191. Моисеева Н. А. Проблема духовно-нравственных ориентиров и социализация молодежи / Н. А. Моисеева // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 166–170.

192. Морозова Л. А. Государство и церковь: Особенности взаимоотношений / Л. А. Морозова // Государство и право. – 1995. – № 3. – С. 86–95.

193. Мудрий С. Публічне право церкви та конкордати / єпископ Софрон Мудрий. – Івано-Франківськ : Івано-Франків. Теол. Акад., 2002. – 150 с.

194. Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні / С. Мудрий. – Львів : Вид-во оо. Василяян, 1995. – 404 с.

195. Мушников А. А. О нравственности, праве и общежитии / А. А. Мушников // Рус. философия права : (антология). – СПб. : Алетейя, 1999. – С. 111–115.

196. Назаретян А. П. Интеллект во Вселенной: истоки становление, перспективы: очерки междисциплинарной теории прогресса / А. П. Назаретян. – М. : Недра, 1991. – 222 с.

197. Новый Завіт. – Рим : УКУ ім. св. Климента папи, 1989. – 636 с.

198. Новый Завіт // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Мадрид, 1990. – С. 7–324.

199. Нерсесянц В. С. Общая теория права и государства / В. С. Нерсесянц. – М. : ИНФРА-М, 1999.

200. Нестеренко В. Г. Вступ до філософії : онтологія людини / В. Г. Нестеренко. – К. : Абрис, 1995. – 336 с.

201. Один Божий народ у краї на Київських Горах: слово Блаженнішого Любомира, митрополита Києво-Галицької митрополії Української Греко-Католицької Церкви, з нагоди започаткування повернення осідку митрополита до Києва // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1] / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Катол. Ун-ту, 2008. – С. 307–313.

202. Основные направления современной философии. Ч. 1 : Феноменология, психоанализ, экзистенциализм, герменевтика, структурализм, постструктурализм : электронное учеб. изд. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.nuos.edu.ua/files/Shchukin_Patlaichuk_Chughuieva_Sovriemiennaia_filosofia.pdf.

203. Остащенко Л. С. История политико-правовых учений / Л. С. Остащенко. – М. : ИНФРА-М, 2004.

204. Папа Іван Павло II. Іспит сумління для спорту / Папа Іван Павло II // Церква і спорт на шляху до співпраці. – Львів : Галицька видавнича спілка, 2003. – С. 9–12.

205. Папа Іван Павло II. Відкупитель людини. Redemptor hominis: енцикліка / Папа Іван Павло II. – Львів : Місіонер, 2008. – 78 с.

206. Папська Рада «Справедливість і мир»: компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 550 с.

207. Папська Рада у справах соціальної комунікації. Критерії екуменічної та міжрелігійної співпраці у сфері комунікації,

4 жовтня 1989 р. // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2004. – С. 171–178.

208. Папська Рада у справах сім'ї. Сім'я, подружжя та «життя на віру» // Вибрані документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. Від Лева XIII до Венедикта XVI. – Львів : Колесо, 2008. – С. 573–615.

209. Папські послання з нагоди Всесвітнього дня комунікації (1967–1993). 1977 – Реклама в мас-медіа: користь, небезпека, відповідальність // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2004. – С. 258–261.

210. Парсонс В. Публічна політика: вступ до теорії й практики аналізу політики : пер. з англ. / В. Парсонс. – К. : Києво-Могилянська академія, 2006. – 550 с.

211. Пастирське послання митр. Андрея Шептицького до Української інтелігенції (Відень, 27 січня – 9 травня 1900 р.) // Митрополит Андрей Шептицький: Життя та діяльність : документи та матеріали, 1899–1944. Церква і суспільне питання / за ред. А. Кравчука. – Львів : Місіонер, 1998. – Т. 2, кн. 1. – С. 269–293.

212. Пастирське послання Преосвященного Любомира Гузара про сім'ю до Всесвітліших і Всечесніших душпастирів та вірних мирян Львівської Архиепархії // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1] / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2008. – С. 198–203.

213. Пастирське слово єпископа-помічника Глави УГКЦ Владика Любомира Гузара до військовослужбовців та капеланів з нагоди Дня Збройних Сил України // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння, 1] / заг. ред. Леся Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2008. – С. 148–150.

214. Пашук А. Християнство і свобода / А. Пашук // Київська Церква : альм. християн. думки. – К., Львів, 2000. – № 5(11). – С. 31–40.

215. Перша поправка до Конституції США [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://en.wikipedia.org/wiki/First_Amendment_to_the_United_States_Constitution (30.11.2008).

216. Петришин Ю. Християнство і спорт : на шляху до співпраці / Ю. Петришин // Церква і спорт на шляху до співпраці. – Львів : Галицька видавнича спілка, 2003. – С. 23–26.

217. Пірен М. І. Соціологія релігії : підручник / М. І. Пірен. – К. : Персонал, 2008. – 344 с.

218. Победоносцев К. П. Государство и Церковь : в 2-х т. / К. П. Победоносцев. – Т. 1. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2011. – 704 с.

219. Подолянко Л. А. Свобода особистості як форма її самореалізації (історико-філософський аспект) : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Л. А. Подолянко. – К. : Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2002. – 16 с.

220. Покликання і місія мирян. Christifideles laici: Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Івана Павла II. – Львів : Місіонер, 2006. – 156 с.

221. Посібник для навчання майбутніх священиків щодо засобів соціальної комунікації // Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа (1936–2003). – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2004. – С. 183–201.

222. Поспішил В. Д. Східне Церковне Католицьке Право: згідно з Кодексом Канонів Східних Церков / В. Д. Поспішил. – Львів : Свічадо, 2006. – 614 с.

223. Постанова двадцять першої сесії синоду єпископів Києво-Галицької метрополії Української Греко-Католицької Церкви [Витяги] // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2008 – С. 298–299.

224. Постанови Синоду єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що проходив у Львові – Крехові 1–8 вересня 1999 року Божого [Витяги] // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2008. – 170 с.

225. Привітання на переломі століть [Преосвященного Любомира Гузара] Високопреосвященним та Преосвященним

Владикам, духовенству, монашеству, мирянству Української Греко-Католицької Церкви в Україні та на поселеннях // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католического Університету, 2008. – С. 193–197.

226. Про свободу совісті та релігійні організації Закон України від 23 квітня 1991 р. № 987-XII [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon1.rada.gov.ua>.

227. Прудникова О. В. Людський вимір у сучасному концепті соціального прогресу (філософсько-історичний аналіз) : автореф. дис. ... канд. філос. наук / О. В. Прудникова. – Х. : Харків. ун-т повітряних сил ім. Івана Кожедуба, 2007. – 20 с.

228. Психологія: dtv-Atlas : довідник : пер. з нім. / наук. ред. пер. В. О. Васютинський. – К. : Знання-Прес, 2007. – 510 с.

229. Путівник по Східному Кодексу : коментар до Кодексу Канонів Східних Церков / за ред. Джорджа Недунгатта ; з англ. пер. О. Гладкий. – Львів : Свічадо, 2008. – Т. 1. – 792 с.

230. Райс Ф. Психологія підліткового і юнацького віку / Ф. Райс, К. Долджин. – СПб. : Питер, 2010. – 816 с.

231. Райт К. Око за око. Етика Ветхого Завета : пер. с англ. / К. Райт. – Черкаси : Коллоквиум, 2010. – 536 с.

232. Ратцінгер Й. Церковні рухи та їх богословське значення / Й. Ратцінгер // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 2002. – № 2. – С. 79–100.

233. Ратцінгер Й. Христос, віра і виклик культур / Й. Ратцінгер // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 2002. – № 4. – С. 42–63.

234. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб. : Петрополис, 1997. – Т. 4 : От романтизма до наших дней. – 880 с.

235. Религиозная палитра Донецкой области : справочник религиозных организаций / под ред. А. И. Шевченко, И. А. Козловского. – Д. : Наука і освіта, 2008. – 242 с.

236. Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного, Б. Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.

237. Речицький В. В. Свобода, віра та держава / В. В. Речицький // Права людини в Україні : інформ.-аналіт. бюл. Укр.-американ. Бюро захисту прав людини. – К. ; Х., 1996. – Вип. 15. – С. 48–51.

238. Ролз Д. Теорія справедливості / Д. Ролз ; пер. з англ. О. Мокровольський. – К. : Основи, 2001. – 822 с.

239. Саган О. Особливості розвитку державно-конфесійних відносин в сучасній Україні / О. Саган // Релігійна свобода: релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти : наук. щоріч. / ред. А. Колодного, О. Сагана, Л. Филипович, М. Бабія. – К., 2008. – С. 47–53.

240. Сале М. Сповнення шабату – від сьомого святого дня до Божого спочинкув Бозі / М. Сале // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 1994. – № 4. – С. 65–85.

241. Самойленко О. А. Релігійна освіта в Україні: проблемні питання / О. А. Самойленко // Вісн. Житомир. держ. ун-ту ім. І. Франка. – 2008. – № 37. – С. 203–205.

242. Сапеляк Я. Практичні рекомендації. З чого починати? / Я. Сапеляк // Церква і спорт на шляху до співпраці. – Львів : Галицька видавнича спілка, 2003. – С. 41–45.

243. Сартр Ж. П. Екзистенціалізм – это гуманізм / Ж. П. Сартр // Сумерки богів : пер. / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: – М. : Политиздат, 1990. – С. 319–344.

244. Саттон Д. Які умонастрої впливають на освітню ситуацію в країні? / Д. Саттон // Дух і Літера. – К., 2003. – № 11/12. – С. 65–69.

245. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Мадрид, 1990. – 1070 с.

246. Священна Конгрегація Католицького Виховання. Виховні дороговкази в людській любові. Напрявні для статевого виховання. – Львів : Свічадо, 2006. – 38 с.

247. Себайн Дж. Історія політичної думки / Дж. Себайн, Т. Торсон. – К. : Основи, 1997. – 838 с.

248. Сенека. О благодеяннях / Сенека // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М. : Республика, 1995. – С. 14–166.

249. Сергійчук В. Нескорена Церква. Подвижництво греко-католиків України у боротьбі за віру і державу / В. Сергійчук. – К. : Дніпро, 2001. – 492 с.

250. Серджо Р. Вчення християнства про ставлення до матеріальних засобів / Р. Серджо, Т. Бернал // Соціальна доктрина Церкви : зб. ст. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 79–95.

251. Сичивиця О. Дві іпостасі комуністичної парадигми суспільного прогресу / Олег Сичивиця // Церква і соціальні

проблеми. Енцикліка «Сотий рік»: Міжнар. наук. конф. – К., 2001. – С. 123–136.

252. Сімейна спільнота (Familiaris Consortio) : Апостольське повчання Вселенського Архієрея Івана Павла II про завдання християнської сім'ї в сучасному світі // Вибрані документи Католицької Церкви про шлюб та сім'ю. Від Лева XIII до Венедикта XVI. – Львів : Колесо, 2008. – С. 177–280.

253. Скворець В. О. Історико-філософський аспект дослідження громадянського суспільства / В. О. Скворець // Гуманіт. Вісн. Запоріз. держ. інженерної акад. – Запоріжжя : ЗДІА, 2004. – Вип. 17. – С. 157–171.

254. Скворець В. О. Громадянське суспільство і детермінанти оптимізації його розвитку в Україні : автореф. дис. ... канд. філос. наук / В. О. Скворець. – Запоріжжя : Запоріз. нац. ун-т, 2007. – 20 с.

255. Слово Блаженнішого Любомира при відзначенні 10-літнього ювілею відновлення діяльності шпиталю ім. митрополита Андрія Шептицького // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католич. Ун-ту, 2008. – С. 237–238.

256. Слово Блаженнішого Мирослава-Івана кардинала Любачівського з нагоди посвячення нового приміщення Львівської Богословської Академії // Соціально зорієнтовані документи Української Греко-Католицької Церкви (1989–2008) [Джерела християнського суспільного вчення та служіння] / заг. ред. Лесі Коваленко. – Львів : Вид-во Укр. Католич. Ун-ту, 2008. – С. 114–115.

257. Смелзер Нейл Дж. Проблеми соціології Георг-Зімелівські лекції, 1995 / Нейл Дж. Смелзер ; пер. з англ. В. Дмитрук. – Львів : Кальварія, 2003. – 128 с.

258. Смит Д. Церкви и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? / Д. Смит. – Черкасси : Коллеквиум, 2012. – 214 с.

259. Соболевська М. Неофункціоналістські та постструктуралістські теорії у сучасній соціології: навч. посібник / М. Соболевська. – К. : Дух і літера, 2010. – 164 с.

260. Современный психологический словарь / сост. и общ. ред. Б. Г. Мещеряков, В. П. Зинченко. – М. : АСТ, 2007. – 490 с.

261. Соловійов В. Про Вселенську Церкву / В. Соловійов. – К. : Ясон-К, 2000. – 558 с.

262. Сорокин П. Кризис нашего времени / П. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество : пер. с англ. / общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов. – М. : Политиздат, 1992. – С. 427–504.

263. Сороковський А. Мирянський рух до і після Другого Ватиканського Собору / А. Сороковський // Роля мирян в Українській Греко-Католицькій Церкві : матер. конф. мирян в Ньюарку, США, 30 травня 1998 р. – Львів : Свічадо, 1998. – С. 54–65.

264. Сотий Рік (Centesimus Annus): енцикліка Вселенського Архієрея Івана Павла II з нагоди сотої річниці енцикліки *Resurrectionis*. – К. : Кайрос, 2001. – 102 с.

265. Социология : энциклопедия / сост. А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. Н. Соколова, О. В. Терещенко. – Мн. : Книжний Дом, 2003. – 1312 с.

266. Старий Завіт // Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Мадрид, 1990. – С. 3–1070.

267. Степанов М. М. История политических и правовых учений / М. М. Степанов. – М. : Юристъ, 2003. – 477 с.

268. Страатен В. ван. Де Бог плаче / В. ван Страатен. – Львів : Свічадо, 1997. – 290 с.

269. Стрес А. Антропологічні та культурні корені екологічної кризи / А. Стрес // Відповідальність за створіння в Європі : документи консультативних нарад з питань природного довкілля Ради Єпископських Конференцій Європи / упоряд. і наук. ред. В. Шеремета. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2010. – С. 59–70.

270. Сухова Н. Ю. Богословское образование в российских университетах: традиция и современность / Н. Ю. Сухова // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф. (12–13 мая 2011 г.). – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 71–79.

271. Сюремен Ф. де. Викладання основ релігії у світській системі освіти Франції / Ф. де Сюремен // Дух і Літера. – К., 2003. – № 11/12. – С. 86–89.

272. Сьомин С. Релігійна свобода в Україні: міжнародно-правовий аспект / С. Сьомин // Політика і час. – 1999. – № 11/12. – С. 81–89.

273. Таланкина М. В. Теология в пространстве взаимодействия Церкви и общества / М. В. Таланкина // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-

практ. конфер. (12–13 мая 2011 г.). – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 66–69.

274. Тейлор Ч. Непorozуміння : дебати між лібералами та комунітаристами / Ч. Тейлор // Сучасна політична філософія : антологія : пер. з англ. ; упоряд. Я. Кіш. – К. : Основи, 1998. – С. 544–575.

275. Титаренко О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму : автореф. дис. ... канд. філос. наук / О. Р. Титаренко. – К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2004.

276. Титаренко О. Р. Філософсько-релігієзнавчий аналіз соціальних, доктрин християнських конфесій / О. Р. Титаренко // Укр. релігієзнавство. – К., 2003. – № 26. – С. 37–45.

277. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності / Т. М. Титаренко. – К. : Либідь, 2003. – 376 с.

278. Тишков В. А. Межэтнические отношения и конфликты: перспективы нового тысячелетия / В. А. Тишков // Антропология власти : хрестоматия по политической антропологии : в 2 т. / сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – Т. 2 : Политическая культура и политические процессы. – С. 482–493.

279. Токвіль А. де. Про демократію в Америці / Алексіс де Токвіль ; пер. з фр. – К. : Всесвіт, 1999. – 590 с.

280. Токвіль А. де. Давній режим і революція / Алексіс де Токвіль ; пер. з фр. – К. : Всесвіт, 2000. – 330 с.

281. Токман В. В. Феномен священного: його сутність і світоглядна природа : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / В. В. Токман ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2001. – 16 с.

282. Толерантність: сфера міжконфесійних відносин: релігієзнавчий аналіз : науковий збірник / за ред. А. Колодного і А. Филипович. – К. : Міжн. фонд. Відродження, 2004. – 190 с.

283. Тулюк-Кульчицький о. Діонізій. Суспільне питання в науці Католицької Церкви : (Короткий опис практичної філософії) / Тулюк-Кульчицький о. Діонізій. – Мюнхен, 1963. – 190 с.

284. Фархитдинова О. М. Християнська етика, секулярна мораль і світське право як сценарії сучасної релігійності / О. М. Фархитдинова // Соціальне учинення Церкви і сучасність : матер. Міжнарод. науч.-практ. конф., 12–13 мая, 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 190–194.

285. Федорика Д. Онтологічний та екзистенційний виміри людської гідності / Д. Федорика // Досвід людської особи :

нариси з філософської антропології. – Львів : Свічадо, 2000. – С. 123–151.

286. Философия Августина [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.filosofium.ru/list.php?c=augustin>.

287. Философия Блаженного Августина [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.vuzlib.org/beta3/html/1/22917/22941>.

288. Философский энциклопедический словарь / редкол. : С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичёв и др. – М. : Сов. энцикл., 1989. – 816 с.

289. Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. – Париж : YMCA-Press, 1983. – Репринт. изд. – Киев, 1991. – 600 с.

290. Франк С. Л. Духовные основы общества : введение в социальную философию / С. Л. Франк // Русское зарубежье: из истории социальной и правовой мысли. – М., 1991. – С. 418–433.

291. Франкл В. Воля к смыслу : пер. с англ. / В. Франкл. – М. : Апрель-Пресс, ЭКСМО-Пресс, 2000. – 368 с.

292. Франкл В. Людина в пошуках граничного сенсу / В. Франкл // Гуманістична психологія : антологія : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. : в 3 т. Т. 1 : Гуманістичні підходи в західній психології ХХ століття / упоряд. і наук. ред. Роман Трач (США) і Георгій Балл (Україна). – К. : Пульсарі, 2001. – С. 165–177.

293. Фрідман М. Роль уряду у вільному суспільстві / Мілтон Фрідман // Лібералізм: антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2009. – С. 774–783.

294. Фуко М. Безопасность, территория, население : курс лекций, прочитанных в колледже де Франс в 1977–1978 учебном году / М. Фуко ; пер. с фр. В. Ю. Быстрова, Н. В. Сулова, А. В. Шестакова. – СПб. : Наука, 2011. – 544 с.

295. Фюре Ф. Комунізм і фашизм / Франсуа Фюре // Дух і літера. – 2007. – № 17/18. – С. 246–325.

296. Черноног Р. А. Держава і громадянське суспільство: соціокультурні аспекти розвитку : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Р. А. Черноног. – К. : Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2003. – 16 с.

297. Християнство і культура : матер. Міжнар. конф. – К. ; Тернопіль, 1998. – 228 с.

298. Кто є мирянин : п'ять лекцій Блаженнішого Любомира Кардинала Гузара. – Львів : Комісія у справах мирян

Львівської Архієпархії УГКЦ та Федерація товариства «Обнова», 2004. – 32 с.

299. Хьел Л. Теории личности / Л. Хьел, Д. Зиглер. – СПб. : Питер, 2010. – 608 с.

300. Цимбалістий Б. Родина і душа народу / Б. Цимбалістий // Українська душа. – К. : Фенікс, 1992. – С. 66–96.

301. Чибисова Т. А. Деятельность Церкви в системе общегосударственных оборонных мероприятий, регулируемые нормами Международного гуманитарного права / Т. А. Чибисова // Социальное учение Церкви и современность : матер. Междунар. науч.-практ. конф., 12–13 мая 2011 г. – Орёл : Изд. Александр Воробёв, 2011. – С. 206–207.

302. Чировський М. Введення до суспільно-господарської науки Церкви / М. Чировський. – Львів : Свічадо, 1994. – 120 с.

303. Чорноморець Ю. П. Антропологія східної патристики : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Ю. П. Чорноморець. – К. : Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ, 2002. – 18 с.

304. Шелудченко О. Т. Месіанські ідеї монотеїстичних релігій : автореф. дис. ... канд. філос. наук / О. Т. Шелудченко. – К., 2002. – 16 с.

305. Шептицький А., митрополит. Поможім безробітним / митрополит Андрей Шептицький // Твори (морально-пасторальні). – Львів : Свічадо, 1994. – С. 33–37.

306. Шиндлер Д. Л. Бездомність і сучасні умови: сім'я, спільнота та світовий устрій / Дейвід Л. Шиндлер // Сопричастя : міжнар. богослов. часоп. – 2001. – № 3. – С. 34–57.

307. Шнакенбург Р. Етичне послання Нового Завіту : пер. з нім. / Р. Шнакенбург. – К. : Дух і літера, 2005. – 340 с.

308. Шпідлік Т. Духовність християнського Сходу / Т. Шпідлік ; пер. з італ. Мар'яни Прокопович. – Львів : Вид-во ЛБА, 1999. – 496 с.

309. Штюдеманн Д. Про віротерпимість у вільному суспільстві / Д. Штюдеманн // Дух і літера. – 2003. – № 11/12. – С. 90–92.

310. Шустер Ш. Філософські практики як альтернативні шляхи до благополуччя / Шломіт Шустер // Гуманістична психологія : антологія : в 3 т. : навч. посібник. – К. : Пульсари, 2005. – Т. 2 : (Психологія і духовність). – С. 240–250.

311. Щепанская Т. Б. Символическая репрезентация власти: атрибутика / Т. Б. Щепанская // Антропология власти :

хрестоматія по политической антропологии : в 2 т. / сост. и отв. ред. В. В. Бочаров. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – Т. 1 : Власть в антропологическом дискурсе. – С. 313–326.

312. Яннарас Х. Поняття «економіка» та його ідеологічні інтерпретації / Христос Яннарас // Соціальна доктрина Церкви : (зб. ст.). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 109–122.

313. Ясперс К. Психологія світоглядів / К. Ясперс ; з нім. пер. О. Кислюк, Р. Осадчук. – К. : Юніверс, 2009. – 464 с.

314. 1899 р., серпня 2, Станіславів. – Пастирське послання Станіславівського єп. Андрея Шептицького до вірних. Християнська робота // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність: документи і матеріали, 1899–1944. Церква і суспільне питання. – Львів : Місіонер, 1998. – Т. 2, кн. 1. – С. 1–16.

315. 1942 р., листопада 21, Львів. – Пастирське послання митр. Андрея Шептицького Не убий // Митрополит Андрей Шептицький. Життя та діяльність: документи та матеріали, 1899–1944. Церква і суспільне питання / за ред. А. Кравчука. – Львів : Місіонер, 1998. – Т. 2, кн. 1. – С. 259–268.

316. Abbot W. The Dokuments of Vatikan II / W. Abbot. – New York : Basic Books, 1976. – 301 p.

317. Bell D. The Cultural Contradiction of Capitalism / D. Bell. – N. Y., 1976 // Пер. А. К. Оганесяна в кн.: Етична думка. – М., 1990. – С. 251–255.

318. Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse / E. Durkheim. – Paris : PUF, 2003. – 770 p.

319. Locke J. A Letter Concerning Toleration / John Locke. – Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana, 1983. – 68 p.

320. McLean G. F. Philosophy and Civil Society: Its Nature, Its Past and Its Future / G. F. McLean // Civil Society and Social Reconstruction / ed. G. McLean. The Council for Research in Values and Philosophy. – Washington, D. C., 1997. – P. 7–83.

321. McLean G. Freedom, Cultural Traditions and Progress. Philosophy in Civil Society and Nation Building: Tashkent Lectures / George McLean. – Washington, D. C. : The Council for Research in Values and Philosophy, 2000. – 186 p.

322. McLean G. Philosophical Themes on Cultural Heritage and Contemporary Change / G. McLean // Report on Activities 1998–2003. – Washington, D. C. Council for Research in Values and Philosophy, 2003. – P. 18–113.

323. Rosmini A. The Philosophy of Politics / Antonio Rosmini. – Rosmini House. Durham., 1994. – Vol. 2. Society and its Purpose. – 456 p.

324. Tierney B. The Crisis of Church and State, 1050–1300 / B. Tierney. – N. Y., 1964. – 136 p.

Додаткова література

1. Абакумов С. А. Гражданское общество и власть: противники или партнеры? / С. А. Абакумов. – М. : Галерея, 2005. – 296 с.

2. Августин Блаженный. Творения : в 4 т. Т. 3 : О Граде Божием (Книги I–XIII) / Блаженный Августин. – СПб. : Алетейя, 1998. – 598 с.

3. Августин Блаженный. Творения : в 4 т. Т. 4 : О Граде Божием (Книги XIV–XXII) / Блаженный Августин. – СПб. : Алетейя, 1998. – 592 с.

4. Августин Блаженный. Об истинной религии: теологический трактат / Блаженный Августин. – Мн. : Харвест, 1999. – 1600 с.

5. Августин Блаженный. Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия / Блаженный Августин, епископ Иппонский. – СПб. : Аксион эстин, 2004. – 356 с.

6. Аверкий (Таушев), архиепископ. Современность в свете Слова Божия / Архиепископ Аверкий (Таушев). – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2012. – 720 с.

7. Адо П. Философия как способ жить: беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / Пьер Адо. – СПб. : Коло, 2005. – 288 с.

8. Аквинский Ф. Сочинения : авторский сборник / Фома Аквинский. – М. : Едиториал УРСС, 2011. – 264 с.

9. Андрущенко В. П. Історія соціальної філософії: західноєвропейський контекст / В. П. Андрущенко. – К. : Тандем, 2000. – 416 с.

10. Анисов А. М. Темпоральный универсум и его познание / А. М. Анисов. – М. : ИФ РАН, 2000. – 208 с.

11. Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья : в 2 т. / сост. С. Неретина, Л. Бурлака. – СПб. : Изд-во Рус. Христиан. Гуманит. Ин-та, 2001. – Т. 1. – 540 с.

12. Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья : в 2 т. / сост. С. Неретина, Л. Бурлака. – СПб. : Изд-во Рус. Христиан. Гуманит. Ин-та, 2002. – Т. 2. – 636 с.

13. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия : в 2 т. / под науч. ред. Г. И. Беневича, Д. С. Бирюкова. – СПб. : Никея, 2009. – Т. 1. – 672 с.

14. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия : в 2 т. / под науч. ред. Г. И. Беневича, Д. С. Бирюкова. – СПб. : Никея, 2009. – Т. 2. – 752 с.

15. Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии : в 2 т. Т. 1 : Власть в антропологическом дискурсе / сост. В. В. Бочаров. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – 492 с.

16. Антропология власти: хрестоматия по политической антропологии : в 2 т. Т. 2 : Политическая культура и политические процессы / сост. В. В. Бочаров. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – 518 с.

17. Арендт Г. Між минулим і майбутнім / Г. Арендт. – К. : Дух і Літера, 2002. – 322 с.

18. Баева Л. В. Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная аксиология истории : монография / Л. В. Баева. – Астрахань : Изд-во АГУ, 2004. – 278 с.

19. Бальтазар Х. У. фон. Сердце мира / Х. У. фон Бальтазар. – М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 152 с.

20. Барбур И. Религия и наука: история и современность / Иен Барбур. – М. : Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2000. – 446 с.

21. Барт К. Церковная догматика : в 2 т. / Карл Барт. – М. : Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2007. – Т. 1. – 560 с.

22. Барт К. Церковная догматика : в 2 т. / Карл Барт. – М. : Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2011. – Т. 2. – 712 с.

23. Бачинин В. А. Власть тьмы / В. А. Бачинин // Теология, социология и антропология литературы (Вокруг Достоевского). – Киев : Дух і Літера, 2012. – С. 225–309. – (Сер. «Теология»).

24. Бергсон А. Два источника морали и религии / Анри Бергсон. – М. : Канон+, 1994. – 384 с.

25. Бессонов Б. Н. Социальные и духовные ценности на рубеже II и III тысячелетий : учебное пособие / Б. Н. Бессонов. – М. : Норма, 2006. – 320 с.

26. Библия о правосудии, праве и морали / сост. В. С. Каменков. – Мн. : Агентство Владимира Гревцова, 2009. – 416 с.

27. Бистрицька Е. В. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878–1964 рр.) / Е. В. Бистрицька. – Тернопіль : Підручники і посібники, 2009. – 416 с.

28. Біля джерел мислення і буття. – К. : Дух і Літера, Ін-т Релігійних Наук св. Томи Аквінського, 2012. – 480 с.

29. Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. – М. : ИФ РАН, 1998. – 256 с.

30. Бойченко Н. М. Категорія буття у релігійній філософії пізнього західноєвропейського Середньовіччя : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Н. М. Бойченко. – К. : Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2005. – 14 с.

31. Бонавентура. Путеводитель души к Богу / Бонавентура. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993. – 188 с.

32. Борозенец Т. А. Теологическая диалектика сущего. Философские главы : монография / Т. А. Борозенец. – Киев : ПАРАПАН, 2010. – 252 с.

33. Бронзов А. А. Учение Фомы Аквинского о нравственности / А. А. Бронзов. – М. : Красанд, 2011. – 258 с.

34. Бронзов А. А. Сопоставление между собою нравственных воззрений Аристотеля и Фомы Аквинского / А. А. Бронзов. – М. : Красанд, 2011. – 202 с.

35. Брук Дж. Х. Наука и религия : историческая перспектива / Джон Хедли Брук. – М. : Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2004. – 352 с.

36. Бузский М. П. Субъективная основа бытия и регулирования общества / М. П. Бузский. – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2002. – 248 с.

37. Бультман Р. Избранное : Вера и понимание / Рудольф Бультман. – М. : Рос. полит. энцикл., 2004. – Т. 1/2. – 752 с.

38. Бурдые П. Социология социального пространства / Пьер Бурдые. – СПб. : Алетея, 2007. – 288 с.

39. Ваайман К. Духовность: формы, принципы, подходы : в 2 т. / Кейс Ваайман. – М. : Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2009. – Т. 1. – 624 с.

40. Ваайман К. Духовность: формы, принципы, подходы : в 2 т. / Кейс Ваайман. – М. : Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2009. – Т. 2. – 432 с.

41. Василенко И. А. Политическая философия : учебное пособие / И. А. Василенко. – М. : ИНФРА-М, 2010. – 320 с.
42. Вебер А. История европейской философии / А. Вебер. – М. : Либроком, 2009. – 424 с.
43. Виола Ф. Переосмысление церкви / Френк Виола. – М. : Нова Зоря, 2009. – 400 с.
44. Власть, общество, индивид в средневековой Европе : антология / сост. О. Воскобойников. – М. : Наука, 2008. – 600 с.
45. Войтович Р. В. Вплив глобалізації на систему державного управління (теоретико-методологічний аналіз) : монографія / Р. В. Войтович. – К. : Вид-во НАДУ, 2007. – 680 с.
46. Вудс Т. Как Католическая церковь создала западную цивилизацию / Томас Вудс. – М. : Мысль, 2010. – 280 с.
47. Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство / Юрген Габермас. – Львів : Літопис, 2000. – 318 с.
48. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Юрген Габермас. – К. : Четверта Хвиля, 2001. – 424 с.
49. Гаек Ф. А. Право, законодавство і свобода. Нове визначення ліберальних принципів справедливості і політичної економії / Ф. А. Гайек ; пер. з англ. – К. : Аквілон-Прес, 2000. – Т. 1-3. – 448 с.
50. Гальтуг Ю. Політична етика Ганді / Ю. Гальтуг, А. Несс. – Львів : Місіонер, 2001. – 280 с.
51. Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века / П. П. Гайденок. – М. : Республика, 1997. – 495 с.
52. Гарнакъ А. Сущность христианства / Адольфъ Гарнакъ. – СПб. : Изд. М. В. Пирожкова, 1907. – 222 с.
53. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон. – М. : Эксмо, 2008. – 784 с.
54. Гециу И. И. О разуме человека / И. И. Гециу. – СПб. : Алетейя, 2010. – 296 с.
55. Герье В. И. Блаженный Августин / В. И. Герье. – М. : Книга по Требованию, 2012. – 698 с.
56. Глобальные проблемы человечества : междисциплинарный научно-практический сборник. – М. : Изд-во МГУ, 2006. – 264 с.
57. Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине / Томас Гоббс. – М. : АСТ, 2001. – 304 с.

58. Горчаков Г. С. О смысле жизни и назначении человека : курс бесед (лекций) / Г. С. Горчаков. – Томск : Твердыня, 2006. – 766 с.
59. Государство и церковь в XX веке. Эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы : антология / ред. А. Филимонова. – М. : Либроком, 2011. – 464 с.
60. Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / сост. Герхард Робберс. – М. : Ин-т Европы РАН, 2009. – 720 с.
61. Греймас А. Ж. Семиотика страстей. От состояния вещей к состоянию души / А. Ж. Греймас, Ж. Фонтаний. – М. : ЛКИ, 2007. – 336 с.
62. Давыдов Ю. Н. Любовь и свобода : избранные сочинения / Ю. Н. Давыдов. – М. : Астрель, 2008. – 576 с.
63. Дамаскин И. Источник знания / Иоанн Дамаскин. – М. : Индрик, 2002. – 416 с.
64. Декомб В. Современная французская философия : сборник / Винсент Декомб. – М. : Весь Мир, 2000. – 344 с.
65. Деркач А. Л. Государственно-церковные отношения / А. Л. Деркач. – Киев : Изд. отдел Укр. Православной Церкви, 2009. – 320 с.
66. Дубровина К. Н. Энциклопедический словарь библейских фразеологизмов / К. Н. Дубровина. – М. : Флинта, 2010. – 808 с.
67. Дугин А. Постфилософия: три парадигмы в истории мысли / Александр Дугин. – М. : Евразийское Движение, 2009. – 744 с.
68. Духовные измерения современной политики. – М. : ИФРАН, 2003. – 190 с.
69. Духовные основания деятельности / отв. ред. С. А. Никольский. – М. : ИФРАН, 2007. – 208 с.
70. Еротич В. Христианство и психологические проблемы человека / Владета Еротич. – М. : Изд. Совет Рус. Православной Церкви, 2009. – 480 с.
71. Жижек С. О насилии / Славой Жижек. – М. : Европа, 2010. – 184 с.
72. Жильсон Э. Томизм: введение в философию св. Фомы Аквинского / Этьен Жильсон // Избранное. – СПб. : Университет. кн., 1999. – Т. 1. – 496 с.

73. Зенько Ю. М. Психология религии / Ю. М. Зенько. – М. : Речь, 2009. – 552 с.
74. Зеньковский В. Христианская философия / Василий Зеньковский. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2010. – 1072 с.
75. Зизиулас И. Общение и инаковость: новые очерки о личности и церкви / Иоанн Зизиулас. – М. : Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2012. – 412 с.
76. Зотов А. В. Западная философия XX века : учебное пособие / А. В. Зотов, О. К. Мельвиль. – М. : Проспект, 1998. – 432 с.
77. Зотова З. М. Власть и общество: проблемы взаимодействия / З. М. Зотова. – М. : Омега-Л, 2001. – 352 с.
78. Иванов В. Г. История этики средних веков / В. Г. Иванов. – СПб. : Лань, 2002. – 464 с.
79. Иоанн Павел II. Единство в многообразии. Размышления о Востоке и Западе / Иоанн Павел II. – М. : Христиан. Россия, 1993. – 240 с.
80. Иоанн Павел II. Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую / Иоанн Павел II. – М. : Католический колледж им. св. Фомы Аквинского, 2000. – 762 с.
81. Истина и благо: универсальное и сингулярное. – М. : ИФ РАН, 2002. – 376 с.
82. История политических и правовых учений : учебник / под ред. К. И. Мордвинова. – СПб. : Питер, 2002. – 435 с.
83. Иустин, преподобный. Философские пропасти / Преподобный Иустин (Попович). – М. : Изд. Совет Рус. Православной Церкви, 2004. – 288 с.
84. Йордакі Н. А. Методологічні засади виховання духовності : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Н. А. Йордакі ; Харків. Військ. Ун-т. – Х., 2003.
85. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство : пер. с фр. – М. : Политиздат, 1990. – С. 23–99. – (Мыслители XX века).
86. Капица С. П. Синергетика и прогнозы будущего / С. П. Капица, С. П. Курдюмов, Г. Г. Малинецкий. – М. : Едиториал, 2003. – 288 с.
87. Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения / Л. П. Карсавин. – М. : Ренессанс, 1992. – Т. 1. – 326 с.
88. Католическая энциклопедия : в 3 т. – М. : Науч. кн., 2002. – Т. 1. (А–З). – 1906 с.

89. Католическая энциклопедия : в 3 т. – М. : Науч. кн., 2005. – Т. 2. (И–Л). – 1818 с.
90. Католическая энциклопедия : в 3 т. – М. : Науч. кн., 2007. – Т. 3. (М–П). – 1910 с.
91. Керк Р. Цивілізація без релігії / Р. Керк // Консерватизм : антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2008. – С. 441–448.
92. Кимлика У. Современная политическая философия : введение / Уилл Кимлика. – М. : Изд-во Гос. ун-та Висш. шк. економіки, 2010. – 592 с.
93. Кирвель Ч. С. Социальная философия : учебное пособие / Ч. С. Кирвель, О. А. Романов. – Мн. : Виш. шк., 2011. – 496 с.
94. Кирьянов Д. В. Томистская философия XX века : монография / Д. В. Кирьянов. – СПб. : Алетейя, 2009. – 168 с.
95. Князева Е. Н. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – СПб. : Алетейя, 2002. – 414 с.
96. Колесников А. С. Глобальная философия в эру глобализации / А. С. Колесников. – СПб. : Northern Cross, 2009. – 436 с.
97. Коллинз Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения / Рэндалл Коллинз. – Новосибирск : Сибир. хронограф, 2002. – 1282 с.
98. Конгрегація у справах віровчення. Доктринальні заваги щодо деяких питань стосовно участі католиків у політичному житті / пер. Уляни Ткачук-Щурко. – Львів : Комісія УГКЦ у справах миру, 2007 – 18 с.
99. Королько В. Г. Основы паблик рилейшнз / В. Г. Королько. – М. : Рефл-бук; К. : Ваклер, 2003. – 528 с.
100. Котусенко В. Тома Аквінський і його філософія. Передмова / В. Котусенко // Аквінський Т. Коментарі до Аристотелевої «Політики» / Тома Аквінський. – К. : Основи, 2000. – С. 5–27.
101. Коцянич Г. Введение в христианскую философию / Горазд Коцянич. – СПб. : Алетейя, 2009. – 380 с.
102. Кропоткин П. Анархия, ее философия, ее идеал : сочинения / Пётр Кропоткин. – М. : Эксмо, 2004. – 864 с.
103. Кураев А. Дары и анафемы. Что христианство принесло в мир? / протодиякон, Андрей Кураев. – М. : Никея, 2011. – 320 с.
104. Кураев А. Православие и право. Церковь в светском государстве / протодиякон, Андрей Кураев. – М. : Изд-во Сретен. монастыря, 1997. – 64 с.

105. Куроедов В. А. Религия и церковь в советском государстве / В. А. Куроедов. – М. : Политиздат, 1981. – 264 с.
106. Кюнг Г. Начало всех вещей : Естествознание и религия / Г. Кюнг. – М. : ББИ св. ап. Андрея, 2007. – 250 с.
107. Лебедев А. П. История Константинопольских соборов IX века / А. П. Лебедев. – СПб. : Алетейя, 2001. – 318 с.
108. Лелотт Ф. Решение Проблемы Жизни. Христианское миропонимание / Иеромонах Фернанд Лелотт. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1959. – 390 с.
109. Леопарди Дж. Нравственные очерки. Дневник размышлений. Мысли / Джакомо Леопарди. – М. : Республика, 2000. – 448 с.
110. Лобье П. де. Социология религиозного феномена / Патрик де Лобье. – М. : РГГУ, 2000. – 48 с.
111. Лобье П. де. Три града : социальное учение христианства / Патрик де Лобье. – СПб. : Алетейя, 2001. – 412 с.
112. Логинов А. В. Власть и вера. Государство и религиозные институты в истории и современности / А. В. Логинов. – М. : Большая Рос. энцикл., 2005. – 496 с.
113. Лонерган Б. Метод в теологии / Бернард Лонерган. – М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 400 с.
114. Лосский Н. О. Ценность и бытие : Бог и Царство Божие как основа ценностей / Н. О. Лосский. – М. : АСТ, 2000. – 864 с.
115. Луман Н. Власть / Никлас Луман. – М. : Праксис, 2001. – 256 с.
116. Льюис К. С. Просто христианство / Клайв Стейплз Льюис. – М. : Дом надежды, 2009. – 320 с.
117. Майендорф И. Православие и современный мир (лекции и статьи) / протоиерей, Иоанн Майендорф. – Мн. : Лучи Софии, 1995. – 246 с.
118. Макаренко В. П. Главные идеологии современности / В. П. Макаренко. – Ростов н/Д. : Феникс, 2000. – 480 с.
119. Макинтайр А. После добродетели : исследования теории морали / Аласдер Макинтайр. – М. : Акад. Проект, 2000. – 384 с.
120. Малышев А. В. Философские размышления в начале 21 столетия / А. В. Малышев. – Киев : Прометей, 2008. – 234 с.
121. Мамардашвили М. Очерк современной европейской философии / Мераб Мамардашвили. – СПб. : Азбука, 2012. – 608 с.

122. Мантатова Л. В. Стратегия развития: ценности новой цивилизации / Л. В. Мантатова. – Улан-Удэ : Изд-во ВСГТУ, 2004. – 242 с.
123. Марджорто Б. Ф. Религии и юридические системы: введение в сравнительное церковное право / Брوليو Франческо Марджорто, Мирабелли Чезаре, Онида Франческо. – М. : Библией.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2008. – 438 с.
124. Марсель Г. Homo viator / Габриэль Марсель. – Киев : Пульсари, 1999. – 320 с.
125. Матвеев П. Е. Моральные ценности : монография / П. Е. Матвеев. – Владимир : Изд-во Владимир. гос. ун-та, 2004. – 190 с.
126. Мень А. История религии : в 2 т. Т. 1 : В поисках Пути, Истины и Жизни / Александр Мень. – М. : Форум-Инфра-М, 1998. – 216 с.
127. Мень А. История религии : в 2 т. Т. 2 : Пути христианства / Александр Мень. – М. : Форум-Инфра-М, 1998. – 224 с.
128. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Морис Мерло-Понти. – Мн. : Логвинов, 2006. – 400 с.
129. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура / Роберт Мертон. – М. : АСТ, 2006. – 874 с.
130. Микешина Л. А. Эпистемология ценностей : монография / Л. А. Микешина. – М. : РОССПЭН, 2007. – 440 с.
131. Морозов П. Введение в XXI век / Павел Морозов. – Ульяновск : Симбир. кн., 2001. – 320 с.
132. Мур Дж. Э. Природа моральной философии / Дж. Э. Мур. – М. : Республика, 1999. – 352 с.
133. Национал-социализм и Христианство : сборник / сост. В. Э. Нуйкин. – Ужгород : Эстакада, 2009. – 156 с.
134. Некрасов С. Н. Какая философия нам нужна: 250 классических взглядов на будущее / С. Н. Некрасов. – Екатеринбург : Изд-во УрГСХА, 2008. – 540 с.
135. Неопознанный мир веры. – М. : Изд. Сретен. монастыря, 2003. – 354 с.
136. Несмелов В. И. Наука о человеке : в 2 т. Т. 1 : Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни / В. И. Несмелов. – СПб. : Центр изучения, охраны и реставрации наследия Павла Флоренского, 2000. – 398 с.
137. Несмелов В. И. Наука о человеке : в 2 т. Т. 2 : Метафизика жизни и христианское откровение / В. И. Несмелов. –

СПб. : Центр изучения, охраны и реставрации наследия Павла Флоренского, 2000. – 440 с.

138. Нестерук А. Логос и космос : богословие, наука и православное предание / Алексей Нестерук. – М. : Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2006. – 444 с.

139. Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М. : Мысль, 2010. – Т. 1. – 744 с.

140. Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М. : Мысль, 2010. – Т. 2. – 634 с.

141. Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М. : Мысль, 2010. – Т. 3. – 692 с.

142. Новая философская энциклопедия : в 4 т. – М. : Мысль, 2010. – Т. 4. – 736 с.

143. Новейший словарь религиоведения / сост. О. А. Садовников. – Ростов н/Д. : Феникс, 2010. – 444 с.

144. Нойхауз Н. Ценности христианской демократии / Н. Нойхауз. – М. : Республика, 2005. – 192 с.

145. Нуруллаев А. А. Религия и политика / А. А. Нуруллаев, Ал. А. Нуруллаев. – М. : КМК, 2006. – 330 с.

146. Общество и политика. Современные исследования, поиск концепций : антология / сост. В. Большаков. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. гос. ун-та, 2000. – 512 с.

147. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Рудольф Отто. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 272 с.

148. Перша поправка до Конституції США [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://en.wikipedia.org/wiki/First_Amendment_to_the_United_States_Constitution (30.11.2008).

149. Петришин Ю. Християнство і спорт: на шляху до співпраці / Ю. Петришин // Церква і спорт на шляху до співпраці. – Львів : Галицька видавнича спілка, 2003. – С. 23–26.

150. Петрово служение. Диалог католиков и православных / под ред. Вальтера Каспера. – М. : Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2006. – 284 с.

151. Петрунин В. В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата : монография / В. В. Петрунин. – СПб. : Алетейя, 2009. – 164 с.

152. Пірен М. І. Соціологія релігії : підручник / М. І. Пірен. – К. : Персонал, 2008. – 344 с.

153. Победоносцев К. П. Церковь и демократия / К. П. Победоносцев. – М. : Отчий дом, 1996. – 126 с.
154. Победоносцев К. П. Государство и Церковь : в 2-х т. / К. П. Победоносцев. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2011. – Т. 2. – 624 с.
155. Покровский Д. Словарь церковных терминов / Д. Покровский. – Massachusetts : Izograph Studio, 2002. – 166 с.
156. Политология : курс лекций / под ред. М. Н. Марченко. – М. : Юристъ, 2003. – 684 с.
157. Полякова А. А. Развитие аксиологического потенциала личности в контексте диалога культур / А. А. Полякова. – СПб. : РГПУ, 2001. – 212 с.
158. Православие и экуменизм: документы и материалы 1902–1998 : антология. – М. : МФТИ, 1999. – 496 с.
159. Православие и католичество. От конфронтации к диалогу : хрестоматия / сост. Алексей Юдин. – М. : Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2005. – 596 с.
160. Пэттисон Дж. Размышления о Боге в век технологий / Джордж Пэттисон. – М. : Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2011. – 462 с.
161. Радченко О. В. Ціннісна система суспільства як механізм демократичного державотворення : монографія / О. В. Радченко. – Х. : Магістр, 2009. – 380 с.
162. Ранер К. Основания веры: введение в христианское богословие / Карл Ранер. – М. : Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2006. – 662 с.
163. Ратцингер Й. Введение в христианство / Йозеф Ратцингер. – Брюссель : Kosel-Verlag, 1988. – 318 с.
164. Ратцингер Й. Вера – Истина – Толерантность. Христианство и мировые религии / Йозеф Ратцингер. – М. : Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2007. – 367 с.
165. Ратцингер Й. Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени / Йозеф Ратцингер. – М. : Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2007. – 164 с.
166. Реати Ф. Э. Религия как освобождающая сила в философии XX века / Фьоренцо Эмилио Реати. – СПб. : Европей. Дом, 2001. – 96 с.
167. Религия и общество : хрестоматия по социологии религии / ред. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – 776 с.

168. Религия и общество : очерки религиозной жизни современной России / сост. С. Б. Филатов. – М. : Летний сад, 2002. – 488 с.

169. Религия и политика в XX веке : антология / кол. авторов. – М. : Ин-т всеобщей истории РАН, 2005. – 278 с.

170. Религия и глобализация на просторах Евразии : антология / под ред. Алексея Малашенко и Сергея Филатова. – М. : Моск. Центр Карнеги, 2009. – 344 с.

171. Религия в современной системе международных отношений : антология / ред. Ольга Церпицкая. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. гос. ун-та, 2010. – 222 с.

172. Ремезов А. Христианство и армия / Анатолий Ремезов. – Ирпень : Духовное возрождение, 2012. – 200 с.

173. Речицький В. В. Свобода, віра та держава / В. В. Речицький // Права людини в Україні : інформ.-аналіт. бюл. Укр.-американ. Бюро захисту прав людини. – К. ; Х., 1996. – Вип. 15. – С. 48–51.

174. Рогова Т. А. Личность. Общество. Государство. Право : учебное пособие / Т. А. Рогова, А. А. Напреенко. – Самара : Изд-во Самар. Ун-та, 2003. – 256 с.

175. Родников Н. П. Учение блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и церковью / Н. П. Родников. – М. : Книга по Требованию, 2012. – 340 с.

176. Розанов В. В. Народная душа и сила национальности / В. В. Розанов. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2012. – 992 с.

177. Романенко Ю. М. Бытие и естество: онтология и метафизика как типы философского знания / Ю. М. Романенко. – СПб. : Алетейя, 2003. – 780 с.

178. Рубинштейн М. М. О смысле жизни: труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу : в 2 т. / М. М. Рубинштейн. – М. : Территория будущего, 2008. – Т. 1. – 480 с.

179. Рубинштейн М. М. О смысле жизни: труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу : в 2 т. / М. М. Рубинштейн. – М. : Территория будущего, 2008. – Т. 2. – 376 с.

180. Сальников В. П. Государство как феномен и объект технологи / В. П. Сальников, С. В. Степашин, А. Г. Хабибулин. – СПб. : Университет, 2001. – 204 с.

181. Себайн Дж, Торсон Т. Історія політичної думки / Дж. Себайн, Т. Торсон. – К. : Основи, 1997. – 838 с.
182. Святоотеческие наставления. – М. : Рипол классик, 2008. – 448 с.
183. Симонов В. В. Церковь – общество – хозяйство / В. В. Симонов. – М. : Наука, 2005. – 716 с.
184. Сиоран Э. М. Испытание существованием / Э. М. Сиоран. – М. : Республика, 2003. – 432 с.
185. Скрынников Р. Г. Святители и власти / Р. Г. Скрынников. – Л. : Лениздат, 1990. – 350 с.
186. Скрынников Р. Г. Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв. : подвижники русской церкви / Р. Г. Скрынников. – Новосибирск : Наука, 1991. – 398 с.
187. Скрипник А. П. Моральное зло в истории этики и культуры / А. П. Скрипник. – М. : Политиздат, 1992. – 352 с.
188. Современная западная философия : учебник / А. Ф. Зотов. – М. : Высш. шк., 2005. – 782 с.
189. Современное католическое богословие : хрестоматия / ред. М. А. Хейз, Л. Джирон. – М. : Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2007. – 646 с.
190. Современный психологический словарь / сост. и общ. ред. Б. Г. Мещеряков, В. П. Зинченко. – М. : АСТ ; СПб. : ПРАЙМ-ЕВРОЗНАК. 2007. – 490, [6] с.
191. Соколов В. В. Историческое введение в философию: история философии по эпохам и проблемам : учебник / В. В. Соколов. – М. : Аккад. Проект, 2004. – 912 с.
192. Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII веков / В. В. Соколов. – М. : Аккад. Проект, 2009. – 512 с.
193. Соколов С. История восточного и западного христианства (IV–XX века) : учебное пособие / протоиерей, Серафим Соколов. – М. : Изд-во Моск. ин-та духовной культуры, 2007. – 258 с.
194. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия / В. С. Соловьев. – М. : Аккад. Проект, 2010. – 672 с.
195. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика / П. А. Сорокин. – М. : Астрель, 2006. – 1176 с.
196. Социология. Основы общей теории : учебник / отв. ред. Г. В. Осипов. – М. : Норма, 2003. – 912 с.
197. Спиридонова В. И. Эволюция идеи государства в западной и российской социально-философской мысли / В. И. Спиридонова. – М. : ИФ РАН, 2008. – 186 с.

198. Стамулис И. Православное богословие миссии сегодня / Иаков Стамулис. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богослов. ин-та 2003. – 448 с.

199. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания / А. А. Столяров. – М.: Греко-латин. кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – 208 с.

200. Струве П. Б. Patriotika : политика, культура, религия, социализм / П. Б. Струве. – М.: Республика, 1997. – 528 с.

201. Сунгуров А. Ю. Публичное пространство, гражданское общество и власть / А. Ю. Сунгуров. – М.: Рос. полит. энцикл., 2008. – 424 с.

202. Сурожский А., митрополит. Материя и Дух / митрополит Антоний Сурожский. – М.: Практика, 2011. – 272 с.

203. Сурожский А., митрополит. Церковь / митрополит Антоний Сурожский. – М.: Духовное наследие митрополита Антония Сурожского, 2011. – 288 с.

204. Сурожский А., митрополит. Труды : в 2 кн. / митрополит Антоний Сурожский. – М.: Практика, 2012. – Кн. 1. – 1144 с.

205. Сурожский А., митрополит. Труды : в 2 кн. / митрополит Антоний Сурожский. – М.: Практика, 2012. – Кн. 2. – 514 с.

206. Суттнер Э. Христианство востока и запада. В поисках зримого проявления единства / Эрнст Суттнер. – М.: Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2004. – 312 с.

207. Сучасна зарубіжна філософія : течії і напрямки : хрестоматія / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К.: Ваклер, 1996. – 428 с.

208. Тальберг Н. Д. История христианской Церкви / Н. Д. Тальберг. – М.: Изд-во им. святителя Льва, папы Римского, 2007. – 960 с.

209. Тамборра А. Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога / Анджело Тамборра. – М.: Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2007. – 632 с.

210. Тарнас Р. История западного мышления / Ричард Тарнас. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – 448 с.

211. Тиволье П. Спутник искателя правды / Пьер Тиволье. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1992. – 550 с.

212. Тиллих П. Избранное: теология культуры / Пауль Тиллих. – М.: Юристь, 1995. – 480 с.

213. Титаренко О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму : дис. ... канд. філос. наук / О. Р. Титаренко. – К.: Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2004.

214. Тихомиров Л. Религиозно-философские основы истории / Лев Тихомиров. – М. : Москва, 1997. – 592 с.
215. Тихомиров Л. А. Личность, общество и Церковь / Л. А. Тихомиров. – Мн. : Изд-во Белорус. Экзархата – Белорус. Православной Церкви, 2010. – 480 с.
216. Токарева С. Б. Проблема духовного опыта и методологические основания анализа духовности / С. Б. Токарева. – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2003. – 256 с.
217. Троепольский А. Н. Метафизика, философия, теология, или Сумма оснований духовности : монография / А. Н. Троепольский. – М. : Гуманитарий, 1996. – 176 с.
218. Троицкий И. Преображение души / Иларион Троицкий. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2012. – 480 с.
219. Тростников В. Вера и разум. Европейская философия и ее вклад в познание истины / Виктор Тростников. – М. : Грифон, 2010. – 224 с.
220. Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства / Е. Н. Трубецкой. – СПб. : Изд-во Рус. Христиан. Гуманит. Ин-та, 2004. – 600 с.
221. Уитроу Дж. Естественная философия времени / Дж. Уитроу. – М. : Едиториал, 2003. – 400 с.
222. У пошуках єдності християн : хрестоматія. – К. : Дух і Літера, 2008. – 224 с.
223. Федоров Ю. М. Универсум морали / Ю. М. Федоров. – Тюмень : Тюмен. науч. центр, 1992. – 418 с.
224. Федорова М. Классическая политическая философия / Мария Федорова. – М. : Весь Мир, 2001. – 224 с.
225. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе / Пол Фейерабенд. – М. : АСТ, 2010. – 378 с.
226. Фернхем А. Личность и социальное поведение / А. Фернхем, П. Хейвен. – СПб. : Питер, 2001. – 368 с.
227. Филимонов В. П. Святое Православие и тайна беззакония – XXI век / В. П. Филимонов. – СПб. : Вектор, 2005. – 480 с.
228. Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век : в 2 кн. Кн. 1 : 20–50-е годы / под ред. В. А. Лекторского. – М. : Рос. полит. энцикл., 1998. – 720 с.
229. Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век : в 2 кн. Кн. 2 : 60–80-е годы / под ред. В. А. Лекторского. – М. : Рос. полит. энцикл., 1998. – 768 с.

230. Философия в диалоге культур : матер. Всемирного дня философии. – М. : Прогресс-Традиция, 2010. – 1304 с.
231. Флоренский П. А. У водоразделов мысли / П. А. Флоренский. – М. : АСТ, 2010. – 352 с.
232. Франк С. Л. Свет во тьме : опыт христианской этики и социальной философии / С. Л. Франк. – М. : Факториал, 1998. – 256 с.
233. Фромм Э. Человек для самого себя / Эрих Фромм. – М. : АСТ, 2010. – 352 с.
234. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность / Юрген Хабермас. – М. : Наука, 1992. – 176 с.
235. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Юрген Хабермас. – СПб. : Наука, 2001. – 378 с.
236. Хаутепен А. Бог : Открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры / Антон Хаутепен. – М. : Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 2008. – 518 с.
237. Хомяков А. С. Церковь одна / А. С. Хомяков. – М. : Даръ, 2005. – 464 с.
238. Хомяков А. С. Учение о Церкви / А. С. Хомяков. – СПб. : Рус. симфония, 2010. – 608 с.
239. Хомяков Д. Православие. Самодержавие. Народность / Дмитрий Хомяков. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2011. – 576 с.
240. Христианство і культура : матер. Міжнар. конф. – К. ; Тернопіль, 1998. – 228 с.
241. Ценности глобализирующегося мира. – М. : Scientific Press Ltd, 2002. – 189 с.
242. Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества. – М. : ИЭиА РАН, 1994. – 236 с.
243. Церковь и религиозное сознание средневековой Европы : антология. – М. : ИНИОН РАН, 2008. – 136 с.
244. Ципко А. С. Ценности и борьба сознательного патриотизма / А. С. Ципко. – М. : Изд-во ЛКИ, 2009. – 288 с.
245. Цыпин Л. Вселенная, Космос, Жизнь – три Дня Творения : монография / протоиерей, Леонид Цыпин. – К. : Пролог, 2008. – 640 с.
246. Шафф Ф. История христианской церкви. Апостольское христианство 1–100 г. по Р. Х. / Филип Шафф. – СПб. : Библия для всех, 2010. – Т. 1. – 586 с.
247. Шафф Ф. История христианской церкви. Доникийское христианство 100–325 г. по Р. Х. / Филип Шафф. – СПб. : Библия для всех, 2010. – Т. 2. – 590 с.

248. Шафф Ф. История христианской церкви. Никейское и посленикеекое христианство 311–590 г. по Р. Х. / Филип Шафф. – СПб. : Библия для всех, 2007. – Т. 3. – 688 с.
249. Шафф Ф. История христианской церкви. Средневековое христианство 590–1073 г. по Р. Х. / Филип Шафф. – СПб. : Библия для всех, 2008. – Т. 4. – 512 с.
250. Шафф Ф. История христианской церкви. Средневековое христианство 1049–1294 г. по Р. Х. / Филип Шафф. – СПб. : Библия для всех, 2008. – Т. 5. – 574 с.
251. Шафф Ф. История христианской церкви. Средневековое христианство 1294–1517 г. по Р. Х. / Филип Шафф. – СПб. : Библия для всех, 2009. – Т. 6. – 518 с.
252. Шафф Ф. История христианской церкви. Современное христианство / Филип Шафф. – СПб. : Библия для всех, 2009. – Т. 7. – 470 с.
253. Шестов Н. И. Политический миф теперь и прежде / Н. И. Шестов. – М. : Олма-Пресс, 2005. – 414 с.
254. Шишков А. М. Средневековая интеллектуальная культура / А. М. Шишков. – М. : Савин С. А., 2003. – 592 с.
255. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке / М. В. Шкаровский. – М. : ВЕЧЕ, 2010. – 496 с.
256. Шохин В. К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль : монография / В. К. Шохин. – М. : РУДН, 2006. – 458 с.
257. Шпаков А. Я. Государство и церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве: Царствование Феодора Ивановича, учреждение патриаршества в России / А. Я. Шпаков. – М. : Книга по Требованию, 2012. – 426 с.
258. Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. / Я. Н. Щапов. – М. : Наука, 1989. – 232 с.
259. Экуменическое движение : антология ключевых текстов / сост. Майкл Киннемон, Брайам Коуп. – М. : Библей.-богослов. ин-т св. ап. Андрея, 1997. – 616 с.
260. Ясперс К. Философия : в 2 кн. Кн. 1 : Философское ориентирование в мире / Карл Ясперс. – М. : Реабилитация, 2012. – 384 с.
261. Ясперс К. Философия : в 2 кн. Кн. 2 : Просветление экзистенции / Карл Ясперс. – М. : Реабилитация, 2012. – 448 с.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

В'ЯЧЕСЛАВ БЛІХАР

**ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ
ЯК ЕКСПЛІКАЦІЯ ДИХОТОМІЇ
ВЛАДИ ТА СУСПІЛЬСТВА
У ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ**

Монографія

Видано в авторській редакції

Друк
Н.Я. Ганущак

Підписано до друку 11.03.2013 р.
Формат 60×84/16. Папір офсетний. Умов. друк. арк. 29,99.
Тираж 300 прим. Зам. № 31-13.

Львівський державний університет внутрішніх справ
Україна, 79007, м. Львів, вул. Городоцька, 26.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК № 2541 від 26 червня 2006 р.