

нестабільну, але активну діяльну групу що керується делегуванням своїх прав визнаному ними авторитету з метою обмеження особистісної свободи заради послаблення рівня суб'єктивної відповідальності.

Тут слід звернути увагу на дихотомію “свободи для” та “свободи від”. Настанова пошуку “свободи для” формує діяльну позицію суб'єкта суспільної свідомості, готового до гармонійного соціального співжиття як співтворення нової (оновленої відповідно до певних ідеалів) дійсності. “Свобода від” формує споглядальну позицію відмежування від неприйнятного, особистісного відчуження, виключення себе з контексту суспільного співжиття.

З іншого боку, не менш визначною в даній проблемі є відмінність ступеня відповідальності, яку готова взяти на себе особа: при суб'єкт–об'єктному типі світобачення рівень відповідальності особи є мінімальним і обмежується уявленням про конкретне покарання чи винагороду за певний вчинок, а то й можливість його обійти, а ставлення до світу, суспільства та самого себе є споживацьким; при суб'єкт–суб'єктному типі світобачення вагомим є визначення першого суб'єкта (група чи особа). Якщо це група, то особистісний тип відповідальності є менш значним, що дає змогу зайняти менш творчу і діяльну позицію, але якщо ж це особа, то рівень особистісної відповідальності більш високий, а позиція, відповідно, – більш діяльна. Однак і тут можливий інваріант: на що спрямована ця творча діяльна енергія суб'єкта суспільної свідомості – на самовдосконалення чи на вдосконалення суспільства в цілому, оскільки самовдосконалення без загального поліпшення особа не приймає (найвищий ступінь самосвідомості особи, що формується лише під впливом найвитонченіших культурних ідеалів).

Отже, ми бачимо, що від глибини осягнення поняття суб'єктивної свободи залежить і міра відповідальності особи перед суспільством чи авторитетним ідеалом, а також її діяльна (відповідально–діяльна або опозиційно) чи споглядальна настанова, творча чи споживацька позиція щодо соціальної дійсності. Все це тісно пов'язане з проблемою самоідентифікації особистості, з почуттям її гармонійного співжиття в країні чи відчуженого невдоволення. Процесами самовизначення та самоідентифікації особи не можна керувати, але їх можна корегувати відповідно до поставленої розумної мети налагодження гармонійного співжиття в нашій державі. Формальна самоідентифікація не є особистісною ідентичністю і ніколи не сприятиме творчій діяльній настанові суб'єкта соціальної взаємодії, спрямованій на гармонійне співжиття і співтворення оновленого духовно здорового суспільного організму. Душевний комфорт і духовне здоров'я кожного конкретного громадянина держави є запорукою її благополуччя. Саме тому зовнішніми обмеженнями тут неможливо досягти позитивних результатів. Лише створення сприятливих умов (визнання свободи релігії, як засобу передачі культурних традицій; свободи особи на віровизнання, як права її вільного вибору власної ідентичності; гуманізації освіти, як способу інформування щодо різних типів та якостей культурних настанов) для виховання високих культурних та моральних потреб особи, спричинить в майбутньому до розбудови духовно здорової та гармонійно організованої їх співдружності – держави, в якій вже не буде проблем з самоідентичністю її громадян.

К.Недзельський* (Херсон, Україна)

СУПЕРЕЧНОСТІ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ ТА ПРОБЛЕМИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Проблема єдності українського народу, що знаходиться в безпосередньому зв'язку з питаннями його національної ідентичності, є однією з найактуальніших на шляху розбудови громадянського суспільства в Україні, а відтак і органічного входження її у європейське співтовариство. Достеменно ще не з'ясовано як пов'язана релігійна ситуація в Україні з проблемою інтегрування українського народу в монолітну, зцементовану спільними

* Доцент Херсонського педуніверситету.

почуттями і спільними інтересами націю, а тому ми не можемо чітко сказати, чим є міжконфесійна ворожнеча – причиною чи виявом відсутності цієї єдності, а можливо і тим, і тим одночасно.

За класичною схемою етнопсихогенезу ситуація виглядає, мабуть, таким чином. На початкових етапах української історії роль “першої скрипки” у формуванні особливостей української ментальності відігравав географічний чинник, тобто впливи природного середовища були визначальними при закладанні основ української національної психології. Згодом, сформувавшись в найбільш загальних рисах на рівні культурних архетипів, цей менталітет почав зазнавати самовпливів, зберігаючи і підсилюючи необхідне й елімінуючи недоцільне задля успішної адаптації етносу до природного і соціального середовища.

Очевидно, що занадто швидкі зміни зовнішнього світу блокують можливість відповідних змін малорухомих ментальних структур, а тому виникають певні суперечності в адаптації етносу до нових історичних реалій. За такої ситуації релігія має компенсувати розрив між внутрішнім і зовнішнім світом людини, перебираючи на себе роль своєрідного посередника, який намагається повернути втрачену гармонію у взаємовідносинах суспільства із зовнішнім середовищем. Але це може й не відбутися, якщо це середовище буде надто вже контрастним і надмірно строкатим для того, щоб релігійна система могла вироблятися як щось цілісне і органічно пов’язане в своїх структурних елементах. Іншими словами, можливості релігії з точки зору її інтеграційної або націотворчої функції є обмеженими ментальністю того народу, в надрах якого вона з’являється і функціонує.

З огляду на історичні та політичні умови становлення української нації було б дивним вимагати від релігійної ситуації, що історично склалася і продовжує існувати до нашого часу, чогось іншого, ніж того якою вона є. Але цілком природно, що ця ситуація викликає занепокоєння всіх національно свідомих громадян України, а насамперед – релігієзнавців і представників духовенства. Заклики до єднання одновірних за своєю природою церков, а останнім часом і створення Єдиної Помісної Української Церкви, не дають поки що бажаного результату, хоча всім зрозуміло, що релігійна консолідація стала б справжнім каталізатором для так необхідної нині для вирішення надскладних історичних завдань консолідації українського народу. Бракує не бажання досягти нарешті згуртованості в думках і діях, а недостатня осмисленість з точки зору філософського дискурсу важливих фактів української історії.

За рідкісними винятками не були ще застосовані належною мірою до аналізу українського соціального буття досягнення французької соціальної філософії, зокрема школи географічного детермінізму, заснованої французьким просвітником Ш.Монтеск’є, або скажімо, методологію етнопсихологічного аналізу засновника соціальної психології Ле Бона. Відтак навіть в підручниках з філософії у нас нерідко панує, так би мовити, міфологічно-господарський підхід до висвітлення природних умов проживання українського етносу, завдяки чому може скластися враження, що природні і кліматичні умови України якраз і є тим раєм, про який одвічно мріяло людство. З міфологічно-господарської точки зору таке ставлення до праоснови людського існування є зрозумілим і навіть виправданим. Філософія ж в силу свого абстрагування від конкретної дійсності вимагає бачити в ній протилежності, які можуть, залежно від певної ситуації, обернутися або на добро, або на зло.

Одним з перших українських мислителів, хто відповідно до принципів школи географічного детермінізму поглянув на природні і кліматичні умови проживання українців був В.Липинський. Підкресливши сильні сторони буття людей з цієї точки зору, він помітив зв’язок між деякими негативними рисами української національної психології та родючими українськими чорноземами і сприятливим кліматом України. “Легкість боротьби з дуже сприяючою людині природою розвивала в людях, які від кількох поколінь пожили на Україні, лінивість і нездатність до постійного, довгого і методичного зусилля. Внаслідок цього... не могли розвиватись... дисципліна, послух, громадська солідарність, здатність до жертв і самоповаги.” [Липинський В. *Листи до братів-хліборобів*. – Київ, Філадельфія, 1995. – С.422] Боротьба людей між собою за “легко доступні подарунки природи”, призводила до того, що “землеробство” почало вироджуватися в “земле-хапство”, а згодом і в “зłodіє-хапство”. Звісно, такі якості радше розшаровують людей, аніж згуртовують. Якщо за

логікою таких розмірковувань звернутись до прикладу тих країн, де земля не була такою щедрою, як українська, то цілком зрозуміло, що для консолідації народу задля виживання більш суворі природні умови виявляються, як це не парадоксально, більш сприятливими.

Але нас тут має цікавити насамперед інше. Не виключено що саме з таких глибин колективного українського підсвідомого і виростає міжконфесійний розбрат українців, хоча було б легковажним вбачати основну і єдину причину формування цієї внутрішньої дезорганізуючої суспільство риси лише в родючих землях і кліматичних умовах. До речі й сам В.Липинський прилучав до природних ще й такий негативний фактор, як абсолютна незахищеність українських земель природними перешкодами для зовнішніх ворогів, які зазіхали на ці землі – болота, моря, гори тощо. Що ж стосується етнопсихологічних чинників, то до них він відносив неусталеність української раси, брак патріотизму і зневажливе ставлення до своїх земляків, переважання емоційності над волею і інтелектом, але вважав ці характерологічні риси українців похідними від географічних і кліматичних умов їхнього проживання.

Для нас важливим є сам приклад того, як слід підходити до аналізу причин тих чи тих негативних явищ, які мають місце в українському суспільстві. Окрім того, вже було обумовлено, що природний контекст відігравав визначальну роль в формуванні специфічних рис української психології лише на ранніх етапах етно-і- державотворення. В подальшому включались більш складні чинники, як от: соціальний, економічний, психологічний, культурний, релігійний, але вони накладалися на існуючу вже архітектуру первісної свідомості праукраїнців, яка за уявленнями представників психоаналітичної школи не зникає зовсім, а має залишатися на рівні колективного несвідомого української нації. Тобто, виконує свого роду роль класичного зразка, або “психофонду” етносу, що визначає національну своєрідність форм почуттєвого і дієвого реагування на універсальні подразники.

Те, що К.Юнг позначав констеляцією архетипів колективного несвідомого, Ле Бон називав расою. “Раса має розглядатися як стала істота, що не підвладна впливу часу...Долею народу значно більшою мірою керують померлі покоління, ніж ті, що живуть.” [Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб., 1995. – С.20] Поняття раси французького вченого має чітко виражений психологічний характер: “Життя народу, його установи, його вірування та мистецтва є тільки видимі продукти його невидимої душі. Для того, щоб якийсь народ реформував свої установи, свої вірування і своє мистецтво, він мусить спочатку переробити свою душу...” [Там само, 13].

Отже, за Ле Боном виходить, що після того, як сформувалася національна душа якогось етносу, відтепер вона стає визначальною в усіх сферах його життєдіяльності. Таким чином, методологічні принципи школи географічного детермінізму і етнопсихології немов би доповнюють один одного, даючи змогу найбільш повно і об’єктивно проаналізувати надзвичайно складний для пізнання соціум, у тому числі і релігійні його аспекти. Під кутом зору цих методологічних підходів розглянемо й більш складні питання, пов’язані з розв’язанням найбільш складних проблем національного самовизначення українського народу.

Знаходячись на роздоріжжі між Сходом і Заходом, Україна мала б використовувати з користю для себе наслідки зіткнення і взаємодії двох суперсистем цінностей на своїх теренах, але, на жаль її геополітичне і культурне положення у вигляді коридору між головними полюсами світової культури, приносить їй поки що більше проблем, ніж позитивних наслідків. До найбільш складних проблем, що породжуються цим “роздвоєним” положенням, є розкол всередині українського християнства по лінії “Схід – Захід”, що в конфесійному вираженні характеризується протистоянням “греко-православної” і “греко-католицької” українських церков. Цивілізаційний же сенс його віддзеркалюється поняттями “візантійська культура” – “римська (західноєвропейська) культура.”

Представленість в українській культурі одночасно двох начал очевидна, але це питання не часто актуалізується напевне з тієї причини, щоб не констатувати мимоволі наявність в Україні, так би мовити, “двох Україн” (політичні наслідки такої констатації цілком зрозумілі). Більш сміливо піднімають цю проблему західні дослідники, хоча роблять подеколи протилежні висновки щодо ціннісного аспекту двоїстого характеру української

культури. Якщо одні вважають феномен двоїстості української культури джерелом перманентних проблем і суцільних негараздів в розвитку українського суспільства, то інші навпаки, схильні вважати. Таку ситуацію виключно сприятливою для майбутнього України.

Добре відомий нині після подій 11 вересня 2001 року професор Гарвардського університету С.Гантінгтон підтримує точку зору У.Уолліс стосовно того, що найбільш важливою розділовою лінією в Європі є східна границя західного християнства, яка склалася на початок ХУІ ст. Характерно, що ця лінія, яку він називає лінією розлому між цивілізаціями, пролягаючи по кордонам між православними і католицькими країнами, розсікає територію України на дві частини, одна з яких за своєю релігійною приналежністю тяжіє до Західної Європи, а друга - до Східної Європи. [*Хантінгтон С. Столкновение цивилизаций?// Полис. - 1994. - № 1. - С.37*].

Належність України водночас до двох полюсів європейського континенту в культурному відношенні не могла не позначитися на міжрелігійних стосунках українців – вихідців з протилежних за релігійною ознакою культурних її субрегіонів. На культурному просторі України відбувається зіткнення двох різних за своєю спрямованістю світів, цебто греко-візантійського і римо-католицького, але це зіткнення не є абстрактним і відтак невлотним, воно цілком реально позначається на стосунках дієвих осіб української історії. Найбільш показовим прикладом цього зіткнення є дві митрополичі постаті в історії української церкви ХХ століття – Іларіона і Андрея Шептицького, ідейне протистояння між якими заслуговує спеціального наукового дослідження.

Перший, глава УГПЦ, був ревним захисником українського православ'я і безпощадним критиком церковної унії 1596 року, вважаючи, що майже всі негаразди українського життя походять саме від цієї події в релігійній історії України. Другий очолював УГКЦ і був цілковито переконаний, що саме завдяки уніатам українці зберегли свою національну ідентичність, адже історична ситуація довкола України на час прийняття унії складалася таким чином, що її нація і культура були б безслідно асимільовані більш могутніми сусідами. Зрозуміло, що розбіжності між ними по суті своїй є розбіжностями східної (візантійської) і західної (римської) ментальностей, оскільки зростали і виховувались вони в відповідно різних середовищах. Тому їм важко було зрозуміти один одного, незважаючи на те, що обидва цілком щиро прагнули до розбудови міцної національної української держави на християнських засадах, обох турбувала проблема розшарованості українського народу, відсутність в ньому необхідної єдності, нездатність через це чинити опір зовнішній експансії і цивілізовано врегульовувати міжособні конфлікти.

Втім, психологічно це були різні типи релігійних діячів. Якщо митрополит Іларіон (Іван Огієнко) релігійний діяч вольового типу, що більше відповідає особливостям православної віри, багато в чому близькою до раннього християнства з його принципом *voluntas superior est intellectu* (воля стоїть понад інтелектом), то Андрей Шептицький - чітко виражений інтелектуальний тип, для якого навернення у віру є не стільки вольовим актом, скільки справою розуму.

Відтак, якщо відомий вислів Ф.Бекона “можу настільки, наскільки знаю” є досить точною характеристикою погляду на проблему співвідношення знання і віри й митрополита Андрея Шептицького, то для митрополита Іларіона краще підійшов би парафраз: можу настільки, наскільки бажаю (вірю). Є підстави вважати такі розбіжності в їхньому ставленні до проблеми “знання – віра” принциповими, оскільки ця проблема є одним з пробних каменів, що визначає принципову відмінність західноєвропейського християнства в його післяреформаційній формі від християнства епохи Середньовіччя, а також православного християнства, яке раціональне філософське знання розглядає як несумісне з релігійною вірою.

Давньоруські книжники, котрі виробляли свої ідеї виходячи з ортодоксального християнства, вважали, що істинна релігія несумісна з жодною формою раціоналізації – ані з платонівською, ані з аристотелівською. “Вони відверто демонстрували свою неприязнь до “афінейської премудрості” – світської науки та філософії, доводячи перевагу “нерозсудливої” віри над “богомерзенним” знанням” [*Філософія культури. Под ред. Кагана М.С. – СПб., 1998. - С.140*]. Саме таку канонічну, не “зіпсовану” аристотелізмом

православну віру, що ґрунтується на перших сімох Вселенських Соборах і захищав І.Огієнко, вибір яким при посвяченні в ченці чернечого імені Іларіона - першого київського митрополита-русича є символічним в цьому відношенні.

На відміну від Андрея Шептицького чи того ж В.Липинського, який за віросповіданням був римо-католиком, митрополит Іларіон не схильний був до філософської рефлексії (в її платонівському або аристотелівському розумінні), але немає жодних підстав в чомусь його звинувачувати, скажімо, в ретроградстві чи консерватизмі, адже він виразник і спадкоємець православної віри предків, яку прийняв всім своїм серцем і багато працював над відродження української православної церкви.

Натомість в статті “Як будувати рідну хату?” Андрей Шептицький демонструє прекрасний філософський вишкіл і розкриває проблеми українського державобудівництва і націотворення в кращих традиціях західноєвропейської соціальної філософії. І цілком згідно з традиціями “аналогічної” аргументації свідомо чи підсвідомо відповідає своєму ідеологічному супротивнику митрополиту Іларіону контраргументом, – причина релігійного розколу-схизми в Україні від Візантії (та її спадкоємниці Росії, яка підкорила собі православну українську церкву). “Веде нас унія в могилу!” ось провідна думка щодо причин релігійного розколу українців митрополита Іларіона. Немов би не чуючи цих закидів митрополит Андрей Шептицький стверджує: “Тієї недуги – розколу – набрався український нарід з обох боків: від Візантії і від Москви.” [*Шептицький Андрей. Як будувати рідну хату? – Львів, 1999. – С.42, 43*].

Зрозуміло, що Іларіон закиди в бік візантизму сприймав як особисту образу, позаяк вважав візантійську культуру праматір’ю української православної культури. До того ж, на його думку, й квітуча західноєвропейська культура є філіацією візантійської культури, однак про це прокатолицько налаштовані дослідники не вважають за потрібне згадувати.

На цих прикладах ми бачимо, як спільне бажання двох авторитетних релігійних діячів згуртувати українську націю в “моноліт” через вибір ними різних засобів досягнення цієї мети, здатне привести до прямо протилежних наслідків. Будучи включеними в рідний культурний і релігійний контекст вони не помічають, що виступають не стільки від свого власного імені, скільки від імені “померлих поколінь”, які продовжують владно керувати долею живих.

Розбіжності світоглядних настанов Іларіона та Андрея Шептицького виявляються і через співвіднесення так званих західної і незахідної моделей нації, які розглядає Е.Сміт. “Історична територія, політико-юридична спільнота, політико-юридична рівність членів, спільна громадянська культура та ідеологія – ось компоненти стандартної західної моделі нації.” [*Сміт Е. Національна ідентичність. – К., 1994. – С.20*] Натомість визначальною рисою східної, або “етнічної” моделі нації є наголошення на спільності походження і рідної культури. Етнічна модель нації характеризується, таким чином, чітко вираженим народним (демотичним) елементом. Якщо митрополит Іларіон за своїми поглядами на природу нації ближче стоїть до етнічної моделі нації, то концепція національної ідентичності Андрея Шептицького є більш відповідною західній моделі нації. І це цілком зрозуміло, адже вони стояли на різних християнських платформах: перший - на східно-візантійській, а другий - на західно-католицькій.

Зробимо деякі висновки. По-перше, виходячи з досягнень сучасної європейської етнології і етнопсихології слід зазначити, що душа народу, його національна психологія або ментальність, в широкому її розумінні, є першоджерелом становлення його спільних почуттів, спільних думок і цінностей, спільних релігійних вірувань, тобто всього того, що становить фундамент національної самосвідомості. Відтак необхідно більше уваги приділяти етнопсихологічним аспектам наукового дослідження проблем націотворення, які лише останнім часом стають предметом ретельного дослідження українських науковців. [*Див.: Филипович Л. Етнологія релігії. – К., 2000. – 333 с.*]

По-друге, оскільки душа народу є утворенням сталим і здатним не змінюватися, не “деформуватися” до невпізнання навіть в несприятливих історичних і культурних умовах існування етносу, постільки саме ця душа є визначальним фактором національної ідентичності. Це знімає проблему “двох Україн” на рівні ментальності і засвідчує, що український народ психологічно є передусім народом гомогенним. Однак на рівні

культурному і релігійному, проблеми дійсно існують, оскільки на терені України зійшлися два потужних цивілізаційних потоки – православно-візантійський та західно-католицький.

Ситуація, що склалася в українському культурному полі є унікальною, позаяк вміщує в собі могутній потенціал синтезування найкращих надбань обох альтернативних світів. Цю ситуацію слід розцінювати як історичний шанс, а не як кару Божу. Уважно і правильно з методологічної точки зору осмислені суперечності культурного і релігійного життя України неодмінно перестануть створювати атмосферу безвихідного протистояння різноспрямованих сил і перетворяться в джерело культурного і державного поступу української нації. То ж свобода віровизнань для України, є не злом, а благом.

С.Рабінович* (Львів, Україна)

ПРОБЛЕМИ БОГОСЛОВСЬКОГО ОБГРУНТУВАННЯ ВСЕЗАГАЛЬНОГО ПРАВА НА РЕЛІГІЙНУ СВОБОДУ (НА МАТЕРІАЛІ СОЦІАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ КАТОЛИЦИЗМУ)

Сьогодні ставлення католицької церкви до релігійної свободи визначається положеннями енцикліки Івана Павла II *Centesimus annus* ("Сотий рік", 1991), в якій *релігійну свободу* як "право жити в істині своєї віри і у злагоді з трансцендентною гідністю власної особистості" названо джерелом і синтезом усіх прав людини.

Однак, як відомо, тривалий час саме релігійна свобода була тим каменем спотикання, котрий перешкодив повному сприйняттю католицизмом "світської" системи прав людини. Завдяки чому ж стало можливим сприйняття та несуперечливе богословське обґрунтування цієї свободи, котра в якості універсального права людини заперечувалась католицизмом аж до середини ХХ ст.? Відповідь на це питання може бути дано на основі історичного та логічного аналізу офіційної католицької аргументації релігійної свободи, здійсненого у ширшому контексті неотомістичної концепції свободи.

Спробу такого аналізу й буде здійснено нижче.

Ставлення католицького соціального вчення до ідеї свободи не залишалось незмінним протягом останнього сторіччя. На перших етапах еволюції соціальної доктрини церкви (1891 - сер. ХХ ст.) ця ідея піддавалась критиці з боку офіційного католицизму як така, що являла собою підвалину ліберальної ідеології. Отже, у розглядуваний період католицькою церквою критикується ліберальне розуміння ідеї свободи як цінності, що позбавлена будь-яких нормативних етичних меж [Див.: Гер Дж. Б. *Католицизм і демократія: конфлікт, зміни та співпраця*. // Релігійна свобода і права людини: Богословські аспекти: У 2-х т. Т. 1. - Львів, 2000. – С. 203].

Першим із церковних документів, присвяченим проблемам свободи, стала енцикліка Папи Лева XIII (1878-1903) *Libertas praestantissimum* (1888), в якій понтифік наголошує на визначальному зв'язку свободи з істиною (ідея істинної, справжньої свободи). Він заперечує самодостатність людського розуму, котрий відкидає належну покору божественному розумові, покладаючись на власні сили. Лев XIII доходить висновку, що "людська свобода ґрунтується на необхідності підпорядкування одвічному найвищому правилу, і це правило є нічим іншим як влада Бога, котрий дає нам свої приписи або заповіді; влада у найвищій мірі справедлива, котра, жодним чином не обмежуючи людської свободи, лише охороняє та вдосконалює її, оскільки найвища досконалість кожної істоти - це прагнення й досягнення її мети, а найвищою метою, до якої повинна прагнути людська свобода, є Бог". В енцикліці *Graves de communi*, ґрунтуючись на вищенаведених теолого-філософських позиціях, Лев XIII заперечує природність свободи думки, преси, освіти та віросповідання як прав людини [*Leonis XIII. Graves de communi* // *Grzybowski K., Sobolewska B. Doktryna polityczna i społeczna papieżstwa (1789—1968)*. – Warszawa, 1971. - S. 278-282].

Водночас католицький теолог Дж.К. Мюррей, знаний як автор Декларації про

* Молодший науковий співробітник Львівської лабораторії прав людини і громадянина НДІ державного будівництва та місцевого самоврядування АПРН України.