

російської війни, сьогодні звучать ще більш переконливо. Єдине з чим не можемо погодитися, виходячи з потреби «глибокого знання специфіки національної духовності», – це винесення за дужки українського культурного контексту філософії М. Бердяєва, адже врешті-решт маємо відповісти на питання, яке поставив національний геній, звертаючись до нас тоді ще ненароджених, «Що ми?.. Чий сини? Яких батьків?». Це провокативне питання змушує нас взяти до уваги той факт, що Кароль Войтила був народжений і вихований українською жінкою греко-католицького віросповідання Емілією Качоровською, яка навчила його української мови [Степовик Д. Українське коріння Івана Павла II // Проект «Українці в світі». – <http://www.ukrainians-world.org.ua/about/45/49/117>]. Це не просто факт біографії першого слов'янського Папи, а науковий аргумент етнопсихології і когнітивної лінгвістики, котрий свідчить про те, що мати, яка навчає сина рідної мови, закладає основи національної свідомості та національного світогляду – те, що В. Гумбольдт назвав «народним духом», який передається разом з мовою.

Наведемо ще один науковий аргумент - тепер зі сфери етнорелігії: мати, закладаючи підґрунтя релігійної свідомості, навчає дитину спілкуватися з Богом у той спосіб, у який була навчена у своїй родині. У цьому контексті маємо визнати, що персоналізм у філософську культуру ХХ століття був уведений представниками київського екзистенціалізму (назву цієї школи чомусь прийнято брати в лапки) – двома «російськими» філософами, які ні генетично, ні духовно не пов'язані з Росією. Обидва народилися в Києві (Л. Шестов – у єврейській хасидській родині, М. Бердяєв – в українсько-польсько-французько-татарській), виховувалися в київському середовищі, навчалися в Київському університеті, у Києві відбувалося і становлення філософсько-релігійного світогляду. І якщо, зважаючи на приналежність Л. Шестова до хасидського кола, його філософію слід розглядати в контексті єврейської культури (адже зазначене коло не випускає нікого, хто потрапив у поле його тяжіння за фактом свого народження), то уважне прочитання «Самопізнання» (філософської біографії) М. Бердяєва змушує дослідників його персоналізму замислитись над українськими джерелами бердяєвської філософсько-релігійної думки, починаючи з назви цього твору, яка чітко вказує на сковородинський кордо центризм. Докладно про це ми пишемо у низці своїх праць, а саме: Горбань Р. Ознаки української етнопсихології екзистенціалізму Миколи Бердяєва та його релігійно-філософської концепції серця як духовного центру особистості // Чернівецький університет. Збірник наукових праць. – Вип. 706/707. Філософія. – Чернівці, 2014. – С. 196–202 та Горбань Р. Етнорелігійний контекст активно-творчої есхатології, комюнатного персоналізму та концепції культурної творчості Миколи Бердяєва // Мультиверсум. Філософський альманах. Збірник наукових праць. – Вип. 1 (129). – К., 2014. – С. 99–111].

Отже, якщо польський персоналізм постав на підґрунті католицизму як однієї з основних цінностей національної свідомості і був інспірований історичною пам'яттю народу без держави, яка згенерувала в національному менталітеті поляків «wolność» як поєднання історичної долі нації з долею індивіда, то, маючи не менш драматичну історію й обтяжені історичною пам'яттю про славу Гетьманщини й Січі, українці, як «народ без держави», подарували світові одного з найвидатніших персоналістів, але, цінуючи понад усе свободу, надто повільно впізнають у ньому себе.

## **5. Оксана ГОРКУША. Узгодження пропозитивного та належного значення свободи як завдання вітчизняного академічного релігієзнавства**

Вітчизняне академічне релігієзнавство, щонайперше представлене Відділенням релігієзнавства Інституту філософії НАН України, останніх 25 років систематично займається теоретичним осмисленням та постійним аналізом емпіричних даних про функціонування релігії в історії та сьогоднішній Україні у різних сферах суспільної дійсності. Сучасна Україна, як транзитне суспільство, що перебуває в процесі становлення нової суспільно-політичної форми дійсності з її особливим образом суспільної свідомості, соціального устрою, правової та політичної системи, економіки та їх відповідним

забезпеченням належними традиціями, світоглядними моделями і нормами поведінки, безумовно потребує адекватного системного аналізу наявної суспільно-світоглядної ситуації з наступним виділенням ключових чинників формування її майбутнього та врахування тих небезпек й ризиків, яким варто було б запобігти, чи тих сприятливих факторів, що ефективно впливають на оздоровлення суспільства та укріплення України як держави – гідного суб'єкта глобальної політики.

Одним із значимих чинників формування майбутнього України, особливо у суспільно-світоглядній сфері, є безумовно релігія. Тому вітчизняне академічне релігієзнавство є надзвичайно цінною й практично зорієнтованою галуззю гуманітаристики, що робить свій внесок в розвиток України, не лише поповнюючи скарбницю української пам'яті, інтелектуального надбання чи культури, але й продукуючи адекватні моделі ситуативних зрізів релігійної ситуації, розкриваючи механізми функціонування релігійних суб'єктів у суспільному бутті, межі й можливості, форми й методи їхнього впливу на суспільну дійсність. Усе це є теоретичним інструментарієм для розуміння наявної ситуації в державі (зокрема, світоглядної) й має прогностично-регулятивний потенціал для виходу із суспільно-історичної кризи й формування сприятливого майбутнього України. Для регулювання державно-церковних та суспільно-релігійних відносин вкрай важливо зрозуміти, яким чином можна узгодити наявну ситуацію, скажімо, в суспільно-світоглядній сфері та нормативно-правових умовах, з пропонованими релігійними парадигмами й артикульованими церковними інституціями векторами зростання людської свідомості.

Одним із векторів зростання свідомості людини та розвитку світогляду в суспільному чи особистісному масштабі є вектор свободи. Й вітчизняне академічне релігієзнавство детально відслідковує цю тематику ось уже впродовж більше 20 років<sup>14</sup>. Саме світоглядна функція релігії, що по-суті є ключовою у її впливі на дійсність, визначає і спрямування її суспільно-регулятивного функціонування, і особливості побудови державно-церковних та конфесійно-суспільних відносин залежно від конкретних культурно-історичних обставин, правових, політичних умов.

Історичний характер релігійного світоглядного знання був провідною темою дослідження українських радянських релігієзнавців<sup>15</sup>. Він ґрунтовно осмислений такими видатними вітчизняними релігієзнавцями, як Б.Лобовик<sup>16</sup> та А.Колодний<sup>17</sup>. Ще раніше цим питанням цікавився філософ релігії М.Боголюбов. У їхніх працях детально проаналізовано, як та чи інша релігійна система відображає уявлення про історичний процес людства загалом та в конкретних його етнокультурно-історичних варіантах, які механізми застосовуються для вписування в цю загальну історичну модель конкретних подій, використовуються методи їх пояснення та адаптації. Крім іншого А.Колодний прослідкував, як та чи інша історична доба переакцентує певне релігійне віровчення, актуалізуючи його окрему світоглядну парадигму. Такі світоглядні трансформації ми спостерігаємо на історії християнства, що, маючи потребу задовольняти конкретні історично-культурні запити віруючих, видозмінювалось і саме у своїх віроповчальних настановах та їх витлумаченні. То ж маємо підстави говорити про християнство премодерну, модерну, постмодерну<sup>18</sup>. І, як бачимо, історія переосмислення християнського віровчення чи, краще сказати, його переакцентуація та переінтерпретація згідно із контекстуальними вимогами, не закінчилась, а продовжується у зв'язку із новими суспільно-історичними обставинами, зокрема і кризовими явищами

---

<sup>14</sup> Науковий щорічник “Релігійна Свобода” виходить систематично з 1996 року. Видруковано 18 чисел. Провідна тематика: Свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми; Церква в Україні: уроки минулого проблеми сьогодення; Функціонування релігії в умовах свободи її буття; Взаємини держави і релігійних організацій: правові та політичні аспекти; Міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних трансформацій в Україні; Міжконфесійні відносини у їх сутності і виявах в Україні; Свобода релігії і демократія – старі і нові виклики; Релігія в постмодерному суспільстві: соціально-політичні, правові та конфесійні аспекти; Теоретичні і практичні виміри оптимізації міжконфесійних відносин. Тощо.

<sup>15</sup> Дулуман Є.К. Релігія як соціально-історичний феномен – К.:Наукова думка, 1974.- 249с.

<sup>16</sup> Лобовик Б. Первісні релігійні вірування: особливості, час, умови формування // Колодний А. Історіософія релігії. – К., 2013.- С.96-101.

<sup>17</sup> Колодний А. Історіософія релігії. – К., 2013. - С. 61-160.

<sup>18</sup> Там само.- С.133-160.

сучасної України. І релігійний світогляд має велике суспільне значення, адже не лише адаптується до певних суспільно-культурних обставин, але й безпосередньо впливає на суспільно-історичний розвиток, пропонуючи віруючим конкретні програми життєдіяльності. Як підсумовує щодо світоглядної ролі релігії Л.Филипович, “релігія постає як особливий вид світогляду і світовідчуття, як своєрідна й специфічна система поглядів на світ в цілому і на місце в ньому людини, а також як певна сукупність ідеалів і переконань, як ідеологія, що зумовлює поведінку й спосіб життя віруючої людини, впливає на буття соціуму”<sup>19</sup>.

Якими є передумови такого впливу? Ту чи іншу змістовно-смыслову наповненість свідомості (набір когнітивних ідентифікаторів) легітимізують безпосередні свідомісні переживання. Чуттєва зануреність суб’єкта у конкретну подію актуалізує певну систему світорозуміння, вмикає певний механізм світосприйняття, впливає на світовідчуття. Свідомість людини “переживає” світ безпосереднім досвідом першої особи крізь призму певної індивідуально засвоєної (традиційно запропонованої та конвенційно визначеної) системи світовідчуття, світосприйняття та світорозуміння, зрештою, використовуючи, актуалізуючи чи креативуючи певну світоглядну модель. *Свідомість* релігійної людини “переживає” світ у ситуації “зустрічі з Богом” – тобто, ніби не самотужки, а в присутності метафізичного суб’єкта світосприйняття, який, водночас, “переживає” і світ, і людину (індивідуального суб’єкта), вбудовану в цей світ, у своєму безпосередньому свідомісному досвіді.

Свідомісний релігійний досвід є основою релігійної суспільної свідомості, її необхідною передумовою. На свідомісно-досвідну природу релігії та релігійний досвід як підставу релігійної свідомості вказує й український релігієзнавець А.Колодний<sup>20</sup>. Очевидно, що мова йде саме про специфічний стан свідомості, у якому релігійна людина усвідомлює себе і світ. Зважаючи, що будь-яку релігійну систему характеризує віра в трансцендентне, “особливістю релігії є й те, що вона виступає як засіб позалогічного освоєння людиною своєї причетності до процесів, які відбуваються у всесвіті, зазнають впливу якихось вищих сил, що не піддаються логічному аналізу”. Релігія є “засобом самовизначення людини в світі, усвідомлення нею своєї богоподібності”<sup>21</sup>. Тож релігійна людина самоідентифікується посередництвом суб’єктно-діалогічного співвіднесення із надприродним. Саме у співвіднесенні з цим надприродним (Богом) релігійна людина й визначає своє місце у світі, конкретних суспільно-історичних обставинах, спосіб життєдіяльності та взаємодії з іншими. Для визначення свого суб’єктного ставлення до наявних життєвих умов і напрямку докладання зусиль до їх поліпшення релігійна людина використовує релігійно обґрунтовану систему ціннісних категорій.

Свобода є тією ціннісною категорією, що, з одного боку, визначає ступінь освоєння людиною (індивідом, спільнотою, суспільством загалом) її буттєвого простору, а з іншого – провокує наступний розвиток в напрямку пристосування-опанування-перетворення-створення нових рівнів такого. Можна без перебільшення сказати, що ідея свободи є світоглядним ресурсним мотиваційним джерелом для суспільного й особистісного розвитку людини. Поняття свободи зазвичай розглядають у дуальності значень свободи від / свободи для<sup>22</sup>. Однак, з нашої точки зору, мова йде про різні рівні розуміння ідеї свободи – на першому зосереджено увагу на свободі як прагненні до “звільнення від гнітючих обставин”, у другому – на свободі свідомого суб’єкта до “активної дії з метою створення більш сприятливих обставин”. То ж в принципі ідея свободи пов’язана із прагненням людини до опанування її життям. Зрештою можна говорити, що поняття свободи визначається на шкалі її зростання від повної відсутності до абсолютності. Умовно фіксовані етапи такого зростання (кроки збільшення свободи суб’єкта) означимо: 1) пристосування; 2) звільнення; 3) опанування; 4) створення. Простіше кажучи, зростання свободи відбувається на векторі

<sup>19</sup> Филипович Л.О. Методологічні засади експертної діяльності: досвід українських релігієзнавців // Практична філософія. - 2014. - № 3. - С.25.

<sup>20</sup> Колодний А. Предмет релігієзнавства як гуманітарної науки. // Дисциплінарне релігієзнавство. Колективна монографія. - К., 2009.- С.4-8.

<sup>21</sup> Там само.

<sup>22</sup> Для прикладу: Свобода: сучасні виміри та альтернативи. Колективна монографія. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – С.4 і далі.

від повного поневолення людини обставинами (відсутність самочинного суб'єкта), через пристосування до таких (з'ява самосвідомості індивіда), освоєння досяжного простору й наявних ресурсів (визначення індивіда як самобутнього суб'єкта), опанування цими ресурсами як матеріалом (самочинний діяльний суб'єкт - господар, що контролює ситуацію) та створення з них нового (творець, що довільно визначає образ свого світу). Образно – це шлях ідентифікації суб'єкта від раба (чи частини цілого) до самочинного творця. Ідея свободи пронизує собою усі світоглядні виміри суспільної чи особистісної свідомості: онтологічний, метафізичний, екзистенційний, гносеологічний тощо.

Як базова категорія, що притаманна ідентичності суб'єкта свідомості, ідея свободи виражається в культурі, стає нормуючим принципом суспільного співжиття. Тому загальне – суспільне чи спільнотне (конвенційне) - контекстуальне формулювання адекватної певному культурно-історичному розвитку людства (людських спільнот) ідеї свободи ми знаходимо в мистецтві, культурі, традиції, нормах, праві, релігії, державоустрої, політиці, економіці, виробництві, технологіях, методологіях, відносинах тощо – тобто в усіх сферах суспільного життя.

Контекстуальне артикулювання свободи в найрізноманітніших сферах суспільного життя дає нам уявлення про засвоєний зміст цього поняття тією чи іншою людською спільнотою та про пріоритетний характер побудови відносин суб'єкта свідомості - з 1) природою 2) суспільством й 3) іншими суб'єктами. Водночас контекстуально висловлене значення поняття свободи відображає і ступінь освоєння людиною чи людською спільнотою оточуючого середовища та світу її буття. Безумовно, розуміння свободи неодмінно пов'язане з відповідальністю індивіда. Якщо раб чи частина мають лише функціональне призначення щодо цілого, то й відповідальність їхня знаходиться в межах функціональної ефективності перед цілим. Вона співмірна з відповідальністю клітини чи органу перед організмом і є мінімальною, адже клітина чи орган не є відповідальними суб'єктами, а лише засобами чи знаряддям для виживання організму. Тож їхньою свободою (як і буттям загалом) можна знехтувати, бо вони не є річчю для себе чи, тим більше, самобутнім і самоцінним суб'єктом, а лише річчю чи засобом для іншого. Натомість самочинний самосвідомий суб'єкт має відповідальність за власні дії перед іншим самочинним самосвідомим суб'єктом, з яким він взаємодіє у спільній ситуації та єдиному світі, за ефективні наслідки такої взаємодії (індивідуальна відповідальність в межах використаної свободи). А ось творець несе повну відповідальність за долю свого витвору, щонайперше перед собою (повна персональна відповідальність).

Загалом історію розвитку людства можна подати як схематизовану історію вивільнення з-під гніту непереборних обставин та здобуття людиною свободи. Якщо економіка, технології і суспільний устрій вказують нам на засвоєний (опанований) рівень свободи суспільною свідомістю, традиції та право – на нормативний (належний) її рівень засвоєння для певної спільноти, то релігія, культура (разом з наукою, зокрема й гуманітаристикою) та мистецтво також містять вказівку на горизонт (бажаний, пропозитивний) розуміння свободи в середовищі спільноти. Тож спираючись на їхній аналіз можна прогнозувати й напрямок розвитку людства загалом, окремих спільнот та особистостей зокрема. Водночас, для налагодження адекватної комунікації між різними дієвими суб'єктами та організації їхньої зацікавленої взаємодії з метою ефективного суспільного розвитку конкретних людських спільнот, вкрай необхідним є узгодження цих рівнів розуміння свободи.

Якщо порівняти онтогенез особистості з розвитком людської культури, то можна виділити певні етапи звільнення й прослідкувати перехідні кризові моменти, означені ініціацією (в даному разі - усвідомленням нових глибин священного та співвіднесення з ними) як перехід на вищий щабель розвитку чи опанування буттєвого простору людини, що супроводжуються збільшенням свободи суб'єкта та відповідно збільшенням покладеної спільнотою на нього відповідальності. Це пов'язано із засвоєнням та перетворенням на матеріал певного життєвого ресурсу, який раніше видавався недосяжним для використання й опанування людиною. А от священне – в релігійному дискурсі – завжди було володарем цього ресурсу й мало свободу щодо нездоланої гнітючої межі людських можливостей та

причини невольності. Так на етапі опанування людиною природного ресурсу (природи як середовища та власної природи як недосконалого організму) боги виявлялись силами й духами цієї природи, вони контролювали ситуацію у природній сфері, керували її змінами. На етапі опанування суспільно-організаційного ресурсу – боги виявлялись суспільними й історичними силами й таким чином впливали (пропозитивно й модельно) на суспільний устрій та історичні процеси. На етапі опанування людиною технологічного ресурсу Бог набирав образу годинникаря, що розумно керує механізмом світу. На етапі опанування світу як системної взаємодії найрізноманітніших елементів, Бог виявився позасистемним спостерігачем та творцем, що знає про найпотаємніші закутки й нюанси функціонування цієї системи та може впливати як на окремі елементи, так і корегувати механізм відносин між ними, гармонізуючи таким чином їх взаємодію. Свобода Бога виражається методологічно у його атрибуції творця чи господаря як володіння ресурсом-матеріалом та здатність контролювати ситуацію, довільно впливати та змінювати її згідно з власною волею. Це в онтологічній площині. Подібне поглиблення розуміння священного та свободи як атрибуції Бога прослідковуємо в процесі розвитку людської свідомості також в площині суспільній, екзистенційній та метафізичній.

Зрештою Бог, наділений атрибуцією абсолютної свободи, є володарем того найціннішого ресурсу, який прагне опанувати людина – життя. Тому віруючі у міжсуб'єктній диспозиції Людина-Бог отримують доступ до цього ресурсу, що стає додатковим оптимізуючим фактором їхньої життєдіяльності. В міжособистісній взаємодії з Богом – господарем та джерелом життя - індивідуальний суб'єкт свідомості – людина - черпає свободу щодо будь-яких найгнітючіших обставин конкретної ситуації, звільняється від безвиході остаточної смерті. Віруючий у своїй свідомості здобуває свободу через віру в Бога, вихід у понадконтекстуальність із темпорально, просторово та умовно обмеженого контексту, можливість здолати свою природну невольність.

Зауважимо, що артикуляція ідеї свободи в різних сферах суспільного буття не рівнозначна. Кризові перехідні моменти пов'язані з необхідністю узгодити засвоєне, належне та пропозитивне значення свободи в певному дійсному локусі. З іншого ж боку, свобода, як ціннісна базова категорія по-різному засвоюється різними суб'єктами навіть у спільному буттєвому контексті. Очевидно це пов'язано не лише з особливістю соціалізації особистості, загальноконтекстуальними умовами та її індивідуальним життєвим досвідом, але й із її специфічними здатностями та схильностями до засвоєння артикульованого в єдиній системі когнітивних ідентифікаторів (система світоглядних координат) горизонту буття.

Спершу людина (людство) вивільняється з природного організму в окремішнього суб'єкта. Потім людина виділяється з людського колективу як індивід, а сили й духи природи набувають імена (виокремлюються). Окремі старійшини беруть на себе відповідальність керувати людськими колективами, а сивочолі Боги очолюють ієрархію божеств, що управляє світом. Діяльна роль відповідальної особистості, що має свободу діяти згідно з розумом посилюється для нормування життя спільнот - виникає право, а Бог стає законодавцем. Формальне право урівнює у свободі усіх індивідів як потенційно відповідальних самочинних суб'єктів – людина отримує можливість бути гідним для висловлення своєї точки зору суб'єктом з перспективою врахування такої у формулюванні “загальної користі”. Таким був рух зростання розуміння свободи особи в суспільних відносинах, що артикулюється традицією, правом, суспільним устроєм та проявляється в механізмах міжособистісної взаємодії. Однак кожна окрема особа може зупинитись в своєму зростанні розуміння особистісної свободи чи на рівні дитячості (приспосовування), чи на рівні підлітковості (звільнення). Дорости до стану особистісної дорослості означає взяти на себе відповідальність не лише за свої вчинки та їх наслідки перед законом чи традицією, але й за спільноту та наслідки дії законів чи традицій перед сучасниками (опанування). Етап же мудрості передбачає відповідальність за життєдіяльність людства чи спільноти і перед минулим та майбутнім, перед природою та суспільством, перед собою та іншими, перед історією та Богом, адже їхній інтерес у наслідках життєдіяльності теж має бути застереженим. Критерієм ефективного використання свободи особистості на етапі мудрості (господаря) є застереження інтересів самого життя.

У релігійному дискурсі Бог і є гарантом інтересів не окремих індивідів, спільнот чи людства загалом, а самого життя. Тому від комунікативної взаємодії з ним найбільше свободи черпають саме ті особистості, що приймають точку зору не себе як окремого індивіда, трагічно обмеженого конкретними життєвими обставинами, але себе як особистості, що хоч і обмежена незборимими конкретними життєвими обставинами, але діє в таких за своєю свободою вибору згідно з Божою волею як самочинний представник інтересів життя. У такій міжособистісній комунікації вони не лише отримують доступ до Божої свободи щодо безвихідної ситуації, але й добровільно беруть на себе персональну відповідальність за збереження та примноження Богом створеного життя у цьому конкретному локусі дійсності.

Таким чином, релігійне розуміння свободи неодмінно поєднане з особистісною відповідальністю – більша відповідальність свідчить про більшу зрілість особистості, а відтак й готовність персони до доцільного користування свободою.

Звісно, ідея свободи особистості притаманна й секулярному дискурсу, який власне і спирається на неї як фундаментальну ціннісну категорію. Та секулярний світогляд вилучає метафізичного суб'єкта із свідомісного досвіду особистості як зайве гіпотетичне припущення, що спотворює світосприйняття. Бог з точки зору секулярного світогляду постає не джерелом чи критерієм людської свободи, а обмежувачем, від якого людині варто звільнитись. Власне секуляризація і започатковувалась як процес вивільнення людини та спільнот з-під тотального контролю церковними інституціями та релігійними ідеологіями. Безумовно, світоглядна секуляризація значною мірою є необхідним процесом верифікації світоглядних цінностей, їх перевіркою на “справжність”, ефективність й адекватність в історично та культурно трансформованому суспільному контексті. Пустотілі світоглядні ідоли повинні знищуватись в процесі їх критичної деконструкції, від них має систематично очищатись суспільна свідомість саме для того, щоб людське суспільство керувалось справжніми духовними цінностями й сенсами, сакральне не підмінялось профанним, життєнеобхідне не нищилось споживацько-утилітарним.

Насправді ж, як показав культурно-історичний досвід минулого століття, вищі духовні людські цінності не можуть бути десакралізованими без знищення цінності самої людини з її правом на життя, свободу вибору й гідність бути відповідальним суб'єктом творення майбутнього. Та іспит секуляризацією можуть не витримати й певні релігійні інституції, якщо справжні сакральні цінності підмінюються у них земними ідолами конкретного історично-ідеологічного (політичного) походження. Тоді такі релігійні інституції стають внутрішньо секуляризованими, провідниками земних ідеологем, носіями політичних ідеологій, зрештою - знаряддям секуляризму.

Послідовний жорсткий секуляризм є найнебезпечнішою ідеологією людства, адже спочатку, відсепаровуючи різні форми суспільної свідомості від самої людської свідомості, різні стратегії освоєння й перетворення світу від самого світу й суб'єкта функціонального впливу, різні сфери життєдіяльності від самої людини, а потім, редуційно підміняючи цінності окремими оцінками, ідеали – їх пласкими зрізами-ідолами а сенси – їх приватним особливим витлумаченням, зрештою - заперечує й надприродне вкорінення людини та сакральну цінність її життя. Людина, в його розумінні, стає лише знаряддям для здобуття влади, комфорту, безвідповідальним споживачем усього довкола. Людина тоді не має власної (природно даної та надприродно засвідченої) цінності, але може такою себе наділити самовільно. І людська сваволя стає провідною методологією керування світом. Послідовний секуляризм веде до відкинення не лише релігійності та надприродного виміру дійсності, але й, як наслідок, самих смисложиттєвих основ людини.

Постсекуляризм - це такий етап самопереосмислення людства (людських спільнот), який настає після зневіри в ідеологію секуляризму і характеризується вмотивованим пошуком духовних сакральних засад людського життя та метафізично-екзистенційних ціннісно-смыслових орієнтирів життєдіяльності. Власне українська Революція Гідності продемонструвала, що суспільство, яке сформувалось у спротиві агресивному секуляризму (у формі комуністично-атеїстичної ідеології), звільнення вбачає в утвердженні людської

гідності бути вільною особистістю, яка має непересічну цінність (за релігійного тлумачення - адже наділена такою самим Богом).

Постсекулярна доба настала і в країнах Західної Європи, адже “й утопія добробуту, який дає технологічне суспільство зі все новішими своїми пропозиціями, по суті не задовольняє людину, бо вона – скоріше чи пізніше – бачить, що це не те, чого вона в дійсності жадає”<sup>23</sup>. І хоч “людина ще не вийшла зі стану одурманення, але її вертіння та розчарування ставлять питання сенсу життя і стремління не залишають її в спокої. Вона далі думає, глибше шукає, все більш жадає. Вона не стоїть на місці, вона ще далеко не дійшла, але починає дивитись далі. Саме тут виявляється дія Бога, що не залишає людину напризволяще сліпій долі”<sup>24</sup>.

Тож сьогодні людина, можливо як ніколи раніше, потребує і оновленої сакралізації екзистенційних цінностей, що передбачає узгодження засвоєного, належного та пропозитивного їх визначення, переосмислення духовних орієнтирів життєдіяльності, обрїю надприродно окресленого, сутнісно бажаного. Це не просто необхідність реабілітації авторитету та традицій, але й розважно-помірковане, зокрема й релігїєзнавче, переосмислення таких у дійсних контекстуальних обставинах, обережна, методологічно вивірена, але й достатньо критична їх реконструкція.

Щодо дійсного Європейського контексту, застосуємо термін умовна “зона комфорту”. Під “зоною комфорту” маємо на увазі такий контекст суспільних подій, у яких особистісна свідомість не потрапляє у значну турбулентність через постійну тривалу загрозу особистому життю й середньому добробуту, тобто людина почувається відносно комфортно і її суспільна діяльність не визначається безпосередньо інстинктом виживання (особистісного чи суспільного) і не загострюється необхідністю задоволення найелементарніших життєвих потреб. Тут людина може собі дозволити “вести себе пристойно”: вона почувається достатньо вільною у межах запропонованого чарунку, а суспільний устрій, система влади, сформульовані права не загрожують індивідуальній гідності. Такі умови притаманні політично й економічно стабільним суспільствам, що не зазнають гострої зовнішньої агресії чи внутрішніх руйнівних криз. Зрозуміло, що такий стан завжди буде відносним і його відносність визначатиметься багатьма зовнішніми чи внутрішніми, глобальними, локальними чи індивідуальними політичними чи економічними факторами, що можуть мати закономірний чи випадковий характер.

Водночас у “зоні комфорту” ціннісна мотивація стає неважливою. Вона втрачає внутрішні джерела свого натхнення, бо ж сакральні цінності під дією секуляризації стають “не зовсім пристойними” й локалізуються у приватному житті особи, поступово остаточно вимиваючись із публічної сфери. Власне і про десекуляризацію в сучасному європейському культурному контексті ми можемо говорити швидше як про потребу повернути духовне натхнення й ціннісну мотивацію – заново вмотивувати тих, хто втрачає внутрішню мотивацію до саморозвитку й креативування через стабільне, врівноважене, забезпечене тривале життя у “зоні комфорту”.

Натомість до української дійсності неможливо застосувати термін “зона комфорту”. В історичній ретроспекції нам важко пригадати час, коли Україна перебувала в “зоні комфорту”. Тривалий період вона була полігоном змагань різних суб’єктів глобальної історії за ресурси. З метою перетворити Україну лише на територію з ресурсами в межах імперських утворень використовувались методики як фізичного витіснення чи винищення українців (зокрема й голодомор), так і викорінення із свідомості українців культурно-сакральних цінностей, на яких базувалась їх самотність й національна ідентичність.

Найзаповзятіше за цю справу бралась Російська Імперія та Радянський Союз. Політика змішання населення, планомірна деукраїнізація (мовна, культурна, історична) й агресивна секуляризація (репресії й боротьба з церквами, щонайперше тими, які були репрезентантами Київської Духовної традиції, та тими, що дистанціювали віруючих від панівної тоталітарної ідеології, повне підпорядкування контрольованих радянськими спецслужбами церков) на тлі суцільної всебічної пропаганди призвело до появи так званої

<sup>23</sup> Ортинський Іван. Християнство в його виявах і сьогочасних проблемах. Вибрані твори. - К., 2014. - С. 631.

<sup>24</sup> Там само.

“радянської людини”, ідентичність якої спиралась на переписану радянськими міфотворцями згідно з панівною іделогією (історичний матеріалізм) історію (набір базових кліше: “Київ – мати городов русских” – колиска трьох братніх народів, з яких найстарший брат – російський народ, є великим народом, що розбудував Росію та врятував братні народи, об’єднавши та захистивши їх від експлуатації в єдиному Радянському Союзі – найдосконалішому, наймогутнішому державному утворенні зі столицею - Москва). Ідеальний образ “радянської людини” – російськомовний атеїст-трудолюб, який не має потреби в релігії (бо то є опіум для народу) чи приватній власності, позбавлений “хибних” ідентичностей (що є лише “засобами поневолення”: релігійної, національної), звільнений від усіх видів експлуатації (духовної, економічної, політичної, зокрема і націонал-буржуазії), що отримує задоволення від праці на загальне благо й має повне забезпечення усіх своїх потреб найкращою й найсправедливішою у світі державою – Радянським Союзом.

Характерною особливістю світогляду “радянської людини” є те, що її земною батьківщиною (єдиномислимим контекстом життя) постулювався Радянський Союз, духовний горизонт обмежувався ідеєю розвиненого комунізму, досягти якого можна було лише слідуючи науковому комунізму радянського взірця (контекстуально обмежена ідеологема), мовою належного формулювання системи світогляду була російська. Жодних альтернатив не передбачалось, бо ж вони спростовувались як експлуаторські ідеології чи знаряддя пригноблення людини. Однак таке специфічне “вивільнення” від будь-яких історичних, культурних, національних, релігійних чи політичних ідентичностей, крім запропонованих панівною ідеологією Радянського союзу, мало на меті перетворити людину в ефективного функціонера цієї державної машини (зробити її гвинтиком для механізму, функціонально доцільним елементом системи), звільнивши попередньо від особистісної точки зору та права вибору на свою індивідуальність чи особисту відповідальність за майбутнє. Колективна - знеособлена відповідальність (а насправді – системна доцільність) радянської людини, утверджувана як норма суспільного співжиття, робить людину безвідповідальною перш за все перед собою і щонайперше за себе. Й водночас позбавляє права вибору “свого” світу, можливості започаткувати, утвердити й розбудувати “свій” світ відповідально перед предками, сучасниками, нащадками (“мертвими, живими й ненародженими”), перед природою та Богом.

Натомість різні види ідентичності, що вкорінюють людину в різні виміри дійсності (релігійна, духовна, культурна, національна, історична, політична тощо), роблять особистість персонально відповідальною в кожному цьому вимірі за свою дію чи вибір й насправді вільною самосвідомістю, яка усвідомлює своє місце у світі й обирає відповідально майбутнє (своє, свого народу, свого світу), розширюють горизонт світобачення й сфери опанування дійсності людиною. Але вони потребують фундаментальних сакральних цінностей (релігійних, духовних, національних, культурних, традиційно-історичних), в які вкорінена особистісна свідомість, з яких живиться її діяльна мотивація, впливає насага до цілеспрямованої дії. У шкалі релігійних цінностей людське життя та його атрибутивна характеристика - свобода совісті - є непорушними цінностями, але не самі собою і не у визначених певною світоглядною системою межах та характеристиках, а внаслідок причетності до Божественного, надприродного походження. Саме це Божественне чи надприродне наділяє ціннісним статусом людину і, підкреслюючи право та обов’язок на свободу совісті, робить її гідною Бога. “За цінності не вбивають, за них віддають життя”, – говорять віруючі українські християни, мусульмани, іудеї, які сьогодні добре знають, що життя людини набуває своєї цінності у причетності до вищих (духовних) вимірів дійсності. І свобода та воля людини є атрибуцією гідності особистості не самі собою, а лише внаслідок того місця, яке займає людина у світовій системі, відцентрованій точкою зору Трансцендентного суб’єкта, Творця та законодавця світу. Світогляд віруючих фундаментально вкорінений у ті духовні цінності, що надихають людину брати на себе відповідальність за розбудову майбутнього, ставати частиною креативної сили світу, діяти як діти Божі, на яких покладено місію доглядати й розбудовувати успадковану Батьківщину. Україна сьогодні перебуває у ситуації “епіцентру дійсності”, де започатковується майбутнє. Діяльними суб’єктами формування цього майбутнього і є вільні самочинні ціннісно



вмотивовані особистості, що беруть на себе відповідальність за збереження життя – життя України, її народу в історичному плані та перед обличчям сучасників, нащадків і Бога.

Вітчизняне академічне релігієзнавство, що здолало власний етап секуляризму та звільнилось від необхідності прислуговуватись імперській ідеології чи обслуговувати інтерпретативні потреби якоїсь окремої групи приватних інтересів, застосовуючи набуте знання та вироблений методологічний інструментарій, може не лише проаналізувати наявну суспільно-світоглядну кризу в державі, але й змоделювати найефективніші шляхи її подолання керуючись інтересами не окремих суб'єктів державно-церковних чи конфесійно-суспільних відносин, а майбутнього України загалом. Крім іншого, саме вітчизняні релігієзнавці можуть адекватно узгодити засвоєне у суспільному житті, нормативно-належне та запропоноване релігійними парадигмами розуміння свободи в сучасній подійній ситуації України (“епіцентр дійсності”), в яку безпосередньо занурені й вони. І їхній інтерес в позитивному результаті вирішення такого завдання, є не лише професійного, але й громадянського спрямування - як відповідальних свідомих суб'єктів, присутніх в самому “епіцентрі дійсності”, де формується майбутнє України.

## **6. Михаил СИТНИКОВ. Замкнутый круг**

О том, что религиозный фактор играет практически во всех регионах планеты все большую и большую роль, напоминать банально. В последние годы мы наблюдаем развитие этого явления по нарастающей в самых разных проявлениях – от «исламистского радикализма», идеологически цементирующего сетевые структуры террористов, до гораздо более мягкого использования различных религиозных структур и их персоналий в сугубо политических целях.

В результате нетрудно заметить, что пресловутый «религиозный фактор» заключается всего лишь в «употреблении» исторического авторитета и сакрального статуса религий в своих целях, по существу, всеми, кто стремится к обретению или сохранению своей власти. При этом важно отметить, что речь здесь идет практически о всех традиционных религиях и конфессиях, среди которых в нашем, евроазиатском регионе – от Атлантики до Тихого океана, - преобладают авраамические.

Исключить из этого ряда используемых в «утилитарных» целях религий можно разве что самые крошечные на общем фоне вероисповедные сообщества, которые представляют собой так называемые «новые религии» или «новые религиозные движения» (НРД).

Можно предположить, что последователям «нью-эйдж», саентологам, различным неоязычникам, как и их старшим коллегам по членству в рядах НРД – мормонам или Свидетелям Иеговы и другим так «не повезло» с использованием их в качестве «религиозного фактора» лишь по двум причинам. Первая – это сравнительная малочисленность, вторая – несравнимо более высокая сосредоточенность религиозных сообществ на, собственно, религиозной жизни. Тогда как обеспечиваются эти обстоятельства фактором совершенно сторонним и от них никак не зависимым, а именно - жесткой оппозицией к «новым религиям» со стороны так называемых «традиционных религий». Ну и, разумеется, со стороны «употребляющих» последних в качестве «религиозного фактора» властных администраций большинства государств.

Все это существует на фоне широко декларируемой в условиях современной цивилизации свободы совести и, в частности, такой ее составляющей, как «свобода выбора и исповедания любой религии, или не исповедания никакой».

Строго говоря, сама категория свободы вероисповедания в настоящее время, как и многие десятилетия тому назад, находится лишь в процессе попытки ее реализации в жизни социума.

Предваряющая осознание ценности «свободы вероисповедания» религиозная «толерантность» существует в нашей цивилизации несколько дольше. Ее укоренение в традициях разных культур связано не столько с эволюцией осознанного гуманизма, сколько с принятием некоего общественного договора, основанного на нормах действующего