

МІЖРЕГІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ
УПРАВЛІННЯ ПЕРСОНАЛОМ



МІЖНАРОДНА
КАДРОВА АКАДЕМІЯ



**ПРАВОСЛАВНІ
ДУХОВНІ ЦІННОСТІ В КОНТЕКСТІ
ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОГО СВІТУ**

Матеріали II Міжнародної наукової конференції
Київ, 26 березня 2004 р.

**ORTHODOX
CULTURAL WEALTH IN THE CONTEXT
OF ORGANIZATION MODERN WORLD**

Materials of the II International scientific-practical conference
Kyiv, March 26, 2004

Київ 2005

- Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу:**
П68 Матер. II Міжнар. наук.-практ. конф., Київ, 26 берез. 2004 р. — К. : МАУП, 2005. — 348 с.
ISBN 966-608-402-3

У пропонованому збірнику подано доповіді учасників Міжнародної науково-практичної конференції — відомих учених, богословів, громадських діячів.

На форумі розглядалися питання про роль християнства, зокрема православ'я, у формуванні моральних цінностей суспільства, розвиток сучасної світської педагогічної думки в Україні під впливом християнської релігії, про збереження і відродження пам'яток духовної культури тощо. Наголошувалося, що силою, здатною здійснити духовне відродження суспільства, має стати релігія як одна з основних цінностей української національної ментальності.

ББК 86.37я43

А. Е. Бартош

Сохранение и исследование памятников духовной культуры (на примере старейших антиминсов из фондов Национального Киево-Печерского историко-культурного заповедника) 96

**О. П. Магера,
В. В. Чуприна**

Священницькі садиби 102

Г. А. Панчук

Пастирсько-педагогічна інноватика творчості Іоанікія Галятовського, українського православного богослова, педагога, ритор 115

М. О. Зайцев

Людина і Бог — взаємність реальності 120

І. В. Богачевська

Проблеми модернізації православної наративної традиції 125

С. С. Нагорний

Релігія як одна з основних цінностей української національної ментальності 129

Т. А. Борозенець

Християнська історіософія: герменевтико-культурологічний аспект 133

Т. Д. Тхоржевська

Розвиток сучасної світської педагогічної думки в Україні під впливом християнської релігії 146

В. М. Петрик

Аналіз законодавства Європейського парламенту в контексті захисту суспільства і окремих громадян від протиправних діянь новітніх релігійних рухів 151

Т. А. Федорова

Ренессанс христианской православной культуры в национальном самосознании.....155

С. В. Маркова

Синтез науки, релігії, культури і освіти у плані духовного зростання людини.....161

О. А. Ануфрієнко

Формування політичної культури юриста засобами духовної культури 165

В. Ф. Мартиненко

Духовно-моральні виміри споживання як основа рушійних сил нового способу виробництва 168

А. М. Кадикало

Православний світогляд як досвід 173

А. Ф. Примак

Микола Біляшівський та його участь у Церковно-археологічному музеї при Київській духовній академії 177

Б. В. Колосок

Православні пам'ятки Луцька після переділів Польщі (1795 — кінець XIX ст.) 183

А. Залужна

Заперечення релігійних та моральних цінностей в українській культурі першої третини XX ст.....195

В. М. Синицин

Служение образу Божию в человеке (О сущности и ценностях православной культуры) 204

М. ЗАЙЦЕВ,

канд. філос. наук,

доц., завідувач кафедри гуманітарних дисциплін

(Рівненська філія МАУП)

ЛЮДИНА І БОГ — ВЗАЄМНІСТЬ РЕАЛЬНОСТІ

Православні духовні цінності в контексті формування сучасного світу, 2004

*У своїх глибинних тенденціях
XIX і XX ст. — це епохи,
що спробували жити
без трансценденції.*

А. Камю

*Бог без людини значить
не більше, ніж людина
без Бога.*

Г. Гегель

Духовний розвиток Європи другої половини XIX ст., що ґрунтувався на культі науки як єдиному джерелі знань та розумі як верховному судді, ознаменувався явищем, котре Ф. Ніцше охарактеризував вражаючою формулою “Бог вмер”. Для культури, що протягом багатьох століть розвивалася в руслі християнського розуміння, важко було досягнути весь трагізм такого висновку. Сповнене віри у всевладдя розуму це здавалося не більше, ніж епатаж поета-божевільного, поета-декадента.

Трагізм і реальність висновку Ніцше довелося усвідомити і пережити у нашому столітті з його світовими війнами, геноцидом і тоталітарними режимами. Як тут не згадати слова Ф. М. Достоевського: “Якщо Бога нема, то все дозволено”. XX ст., здається, надміру реалізувало цю світоглядну максиму. Без Бога людина виявилася неповноцінною, а мораль без Бога обернулася аморальністю. “Розум”, “наука”,

“діяльність” — оптимістичні у своїй безпосередності дороговкази, за якими орієнтувалась людина у своєму здійсненні буттям — привели її до усвідомлення абсурду Буття. Натомість — як вияв безглуздості та “вагітності” катастрофою, постали інші — “нудота”, “чума”, “аварія” тощо.

Таким чином, якщо духовний розвиток Європи минулого породив ситуацію “смерті Бога”, то XX ст. поставило питання про “смерть Людини” (Е. Фромм).

Той факт, що обидві ці ситуації виникли в руслі “розгортання” однієї культурної парадигми, спонукає замислитись про можливу єдність їх причин. Що саме у соціокультурному розвитку Європи зумовило ситуацію “Бог вмер”?

Її витоки сягають XII–XIII ст., коли західноєвропейська теологія виявила досить стійку тенденцію до раціоналізації. Одкровення та бездоказова віра, котрі становили безпосередню основу здійснення Людини буттям, поступово

поставали перед необхідністю доводити свою істинність. Місце споглядального та містичного пізнання посідає діяльність розуму — схоластики, котра спрямовує свої зусилля на доведення тих чи інших істин Одкровення. Розум із засобу беззастережного сприйняття стає інструментом пізнання. Раціоналізація пізнавального процесу зумовила секуляризацію духовного життя. Особливо помітним це стає у другій половині XIV–XV ст., коли людина звертається до безпосередньої даності речей, прагнучи мати про все власне міркування. Пробудження інтересу до навколишнього світу дає поштовх до розвитку науки, яка вивільняється як автономна сфера культури з визначеної досі релігією єдності життя та діяльності і утверджується самостійно.

Релігійні ідеали, у видноколі яких людина здійснювалась буттям, тьмяніють, а їх сенсова значущість відходить на другий план. Віра в трансцендентне божественне начало втрачає свою самодостатність, а тому змушена шукати підтримки в розумі. Думка П. Абеляра про те, що бездоказова віра не гідна людини, і прагнення Фоми Аквінського побудувати раціоналізовану систему теології стають визначальними в духовному житті Європи. Релігійна віра все більше втрачає власний, підпорядкований їй світі і опиняється в чужому, ба навіть ворожому світі.

Ідея безмежності Всесвіту спричинилася до того, що Бог “позбувався” свого місця в системі світобудови. Якщо перші творці наукової картини світу ще звертались до ідеї Бога (коли не в ролі Творця, то хоча б Промислителя світу), то Лаплас, менш ніж через століття після смерті Ньютона, самовпевнено заявить, що в гіпотезі Бога він потреби не мав. Бог був усунутий з поля людської діяльності. Та із “втратою” Богом місця в системі світобудови Людина також втрачає визначене їй Богом місце. Останнє особ-

ливо стає очевидним, коли наука поставить Людину в ситуацію стороннього спостерігача, котрий вивчає світ “зовні”. Позбавлена присутності Бога, природа втратить свою самодостатність і постане як щось пасивне. “Дослідник, починаючи з Галілея, вже не учень у храмі природи, а суддя і кат. Суддя тому, що саме він тепер вирішує, що є і чого немає і не може бути ніколи. Межі реальності встановлюються людиною, сама реальність тотожна з тим, що вважає за таке позитивна наука...” [1]. Світ більше не сприймається як “з-себе-діюче” начало. У своїй неактивності він “підкладається” під людську активність, цебто стає об’єктом, певним вмістилищем останнього. Людина стає перед необхідністю творення. Через творчість вона прагне компенсувати неповноту власного буття. З кожним історичним кроком Людина повинна все більше і більше виявляти свої творчі потенції, що раніше були прерогативою Бога. Однак, якщо в системі християнських світоглядних настанов творчість мала на меті внутрішнє творення — “творення” своєї душі, то за часів технологічності буття творчість постає переважно в її зовнішніх виявах — додання меж та перетворення світу, а відтак і своєї душі (психологічні технології) та тіла (генна інженерія).

Людське *ego* стає початком і водночас кінцевою інстанцією пояснення всього у світі. Настановна на розуміння змінюється настановою на вольове ставлення до світу. Своєрідною віхою у виявленні принципово нової світоглядної позиції стає філософія А. Шопенгауера з її вихідним положенням “Воли”, що у своїх конкретних об’єктиваціях прагне до необмеженого нічим володарювання.

Нове, технологічне у своїх підвалинах Буття владно крокувало теренами Європи. Все, що могло завадити його поступу, відкидалось. Такі поняття, як гріх, провина, смерть, втрачають своє екзистенційне значення і зникають навіть із

проповідей [2]. Людина вже не прагне мудрості, технологічність її буття потребує знання, тобто відомостей про певні властивості об'єкта. Останній — це вже не цілісна реальність суцього, а та його частина, на яку спрямована пізнавальна (маніпулююча за своєю суттю) діяльність людини. Активність суб'єкта стає умовою, через яку певна частина об'єктивної реальності набуває якості об'єкта. Але ж і суб'єкт — це вже не цілісна людина, а лише носій предметно-практичної діяльності. Частина починає співвідноситись з іншою частиною. Світ у його цілісності втрачає свою екзистенційну значущість. В системі нового світобачення Бог втрачає для людини реальність як те трансцендентне начало, в обрії якого вона здійснювалась повнотою буття. Тепер сама людина визначає собі свої обрії, усунувши будь-які межі своєї буттєвості. Сповнена технологічного оптимізму, вона покладається лише на власний розум, упевнена у спроможності контролювати увесь світ — адже він здається їй абсолютно раціональним, а відтак — технологічним. В результаті раціоналізації картини світу Людина втрачає *stabilitas loci* у світі і все більше підпорядковується утилітарній випадковості. Власне обґрунтування вона знаходить у самій собі. Полишивши витоки своєї буттєвості — втрачає здатність бути собою. Буття Людини як власне людське буття стає проблемою. Щоб бути собою, їй потрібна мужність (П. Тілліх), щоб співвіднести себе з цілісністю світу. “Нові часи прагнуть витягти людину з центру буття. Для цієї епохи людина не ходить більше під наглядом Бога ... людина тепер автономна... Нові часи, з одного боку, підносять людину — за рахунок Бога, проти Бога; з другого боку, вони роблять людину частиною природи... Обидва бoki взаємопов'язані і невіддільні від загальної зміни картини світу” [3].

Зміна картини світу спричинила кардинальні зміни у смисловому просторі

буття відносин з “Я — ТИ” (термін М. Бубера) на “Я” — “ти”. Єдність смислового поступу буття розірвалась. Якщо для середньовічної думки істина поставала як суще в його цілісності, то відтепер єдиним “володарем” істини вважається протиставлена світові людина. Як своєрідне прагнення відновити втрачену цілісність звучать заклики повернення до природи. Смислова суть цього полягає у переконанні, що підвалини становлення людини людиною містяться в природі. “Але “людині нема на що покласти в природі поза собою... людина — штучна істота, яка народжується не природою (природа породжує людину лише в її фізичній даності. — М. З.), а самонароджується через культурні винаходи...” [4]. Культура не є природним феноменом, вона надприродна. Відтак, людина стає людиною тією мірою, якою вона виходить за межі наявної (природної) даності. Якщо природа існує в просторі і часі, то надприродне таких визначень не має і як таке воно є позачасовим, тобто вічним. Отже, щоб здійснюватись в обрії людськості, Людина повинна співвіднести з вічністю, інакше — з Богом. І, що найголовніше, зв'язок повинен мати смисложиттєве значення, тобто бути реальним. З цього випливає: якщо Бог набув реальності свого буття через Людину, то Людина повниться людськістю через Бога. Таким чином, Людина повниться людськістю через співвіднесеність скінченності (обмеженого часово) свого буття з позачасовістю (вічністю) Бога. Вихід Людини за межі природного, тобто до Бога, відкриття себе Богу, або, говорячи мовою філософії, трансцендентування — важливий момент становлення людини як Людини.

У відношенні Людини і Бога, що здійснюється через одкровення, зустрічаються дві активності. Воля і дух Людини зустрічають іншу Волю і інший Дух. Оскільки Бог не є об'єкт у гносеологічному розумінні, а постає у своїй

цілісності, то і осягнений він може бути лише цілісно. “Ти цілий, і ніщо не може вмістити Тебе цілого” — захоплено говорить Бл. Августин [5]. Співвідносячись з Богом, Людина теж постає у своїй цілісності, адже лише ціле може вступити в повноцінний діалог з цілим. Із трансцендентного за своєю суттю діалогу людина виходить “уже не такою, якою вона вступила до нього. Момент зустрічі — це не “переживання”, яке виникає і блаженно завершується у сприймаючій душі: тут щось відбувається з людиною. ...Людина, яка виходить з сутнісного акту чистого відношення, має у своєму естві щось більше, щось таке, що виросло в ній” [6]. Це не є суб’єкт-об’єктне відношення, а відношення цілісностей, що зійшлися на межі природної даності, а відтак — це особистісне відношення.

Все кардинально змінюється в соціокультурній ситуації, означеній Ніцше як “Бог вмер”. Людинотворчий діалог “Я — ТИ”. Зводиться до монологу “Я” — “Я”. Людина вже не творить себе за подобою Божою, а проектує себе за настановами власного розуму, вона не трансцендентує себе: вічне для неї — це небуття. Людина ж прагне бути (відбутися) “тут і зараз”. Зосередившись “тут і зараз”, Людина вже не співвідносить себе з вічністю, а тому її прагнення — це рух у часі, тобто майбутнє. А оскільки у світі для неї вже нема Таїни, то майбутнє постає як кількісно збільшена проекція наявного. Проблема вічності більше не є смисложиттєвою. Позбавлена цілісності Людина — людина “одномірна” (Г. Маркузе), і компенсує вона свою одномірність через ідентифікацію з різними формами колективного буття (нація, держава тощо). Але якщо в індивідуальному бутті Людина скінченна і проблемою для неї постає вічність, то у своїх колективних формах, співвідносних з нескінченністю буття в

часі, проблемою для неї стає здійснення буття “тут і зараз”. Як не дивно, але в наш час людина переважно діє так, ніби час її існування не обмежений, тобто з позиції нескінченності колективного буття. У своєму здійсненні буття вона нагромаджує одну недовершеність на іншу, ніби має запас часу, щоб довершувати зроблене.

Для тих, хто штудіював середньовічну філософію, добре відомий схоластичний диспут стосовно того, чи здатний Бог створити камінь, який Він сам не зміг би підняти. Для одних він був свідченням безглуздості і безплідності теологічної думки, оскільки заганяв її в глухий кут логічних силогізмів, для інших був засобом відточування гостроти людської думки, котра в Нові часи проникатиме в усі закутки Всесвіту, не визнаючи жодного авторитету, крім самої себе. Такі диспути — це артефакти минулого і як такі вони можуть або залишитись там, сприймаючись нащадками як свого роду курйози, або ж в результаті зміни соціокультурних обставин стануть тим щаблем, що відкриває простір для прояснення колізій нового етапу соціокультурного поступу людства. Це стає можливим, коли робиться спроба знайти розв’язання таких антиномій.

Що ж до згаданого диспуту, то таку спробу зробив сучасний католицький богослов о. Яцек Салій, котрий висловив думку, що певною мірою є сенс вважати, що Бог створив такий “камінь”, коли створив людину, оскільки він не може спасти її всупереч її волі [7]. Таке бачення середньовічної проблеми може викликати, та й викликає певні зауваження, адже воно зроблене в тому ж руслі, в якому рухалась середньовічна думка, тобто в плані пошуку шляхів його логічного розв’язку (раціонального розв’язку). Проте справа, очевидно, дещо в іншому, а саме в тому, що Салій не прагне знайти розв’язку, а через пропонування ним розв’язок ставить проблему, проблему відношення “Люди-

на — Бог”, проблему реальності Бога для людини і Людини для Бога.

Людина стала для Бога проблемою, проте стала вона нею не безпосередньо в результаті акту творення, такою там вона була потенційно (створена за образом і подобою Божою), а опосередковано через акт гріхопадіння.

Проте і Бог став для людини проблемою. Це все проблеми реальності Бога для людини і людини для Бога, тобто це смисложиттєвої проблеми.

Будь-які спроби підняти зазначений “камінь” (свідчення цього вся європейська історія) вели до насильства над людиною, над її природою, перетворюючи в засіб реалізації утопічних проєктів. Для цього довелося притлумлювати саму людську свідомість, підміняти її імітацією свідомості, пристосованою для маніпулювання задля реалізації певного ідеологічного плану соціальної перебудови. Усе це симптоми антропологічної катастрофи. Проте людська природа мстить за таке насильство гострим відчуттям духовної кризи.

Ідеологічна система перетворює людину на інструмент та матеріал здійснення утопій, придушує суверенність її бажань. Воля людини спрямовується не на облаштування Ойкумени, а на реалізацію лише часткових (приватних) інтересів (цілей), котрі задаються ідеологічною утопією і тими, хто узурпував право говорити від її імені. Утопія не витримує розмаїття.

Проте, хоч людина і полишила Бога, у свій першооснові вона — його образ і подоба, а тому, хай і несвідомо, прагне довершеності. У своєму прагненні вона динамізує свій поступ, вбачаючи в цьому засіб досягнення бажаного. На жаль, чим більше зростає динаміка соціального поступу, тим далі людина опиняється від витоків своєї людськості, від підвалин власне людського здійснення буттям.

У Є. Євтушенка є такі рядки:

*“Остановись на полдороге,
доверься небу, как судье,
подумай — если не о Боге —
хотя бы просто о себе!...”*

Але Людина вже не зупиняється і не думає про себе. З трьох основних систем цінностей “Людина, Влада, Багатство” [8], вона вибрала дві останні, та й то не в сутнісному їх призначенні, а лише у зовнішніх проявах. Людині немає перед ким зупинитись, немає про кого замислитись (влада, багатство — не “хто”, а “що”). Її орієнтири здійснення буттям обмежені і плинні в часі. Зупинитись і замислитись можна лише перед вічним. Саме у цій зупинці, у цьому осмисленні і полягає перший крок до Храму, до організації єдності Людини і Бога, а оскільки така єдність є єдністю цілісностей, то це водночас і шлях Людини до самої Себе. Ця єдність гранична у своїй рухомості, її не можна набути раз і назавжди. Її дійсність — це постійне творче відношення “Людина — Бог”. Ставлення Людини до Бога збігається зі ставленням Людини до самої Себе. Замислитись над реальністю Бога — означає промислити і реальність власного буття в плані наповнення його смыслом.



Література

1. Кураев А. О. О вере и знании — без антиномий // Вопр. философии. — № 7. — 1992. — С. 47–48.
2. Тилих П. Избранное: Теология культуры. — М., 1995. — С. 267.
3. Гвардини Р. Конец нового времени. // Вопр. философии. — № 4. — 1990. — С. 141.
4. Мармардашвили М. Введение в философию. // Новый круг. № 2. — 1992. — С. 58.
5. Августин Бл. Исповедь. Кн. 1, 3.
6. Бубер М. Я и Ты // Квинтэссенция: Фил. Альманах, 1992. — С. 363.
7. Див. Jacek Salij. Tajemnica Emmanuela dzisij. Poznan, 1989.
8. Див.: Зеленев Л. А. Принципы самоорганизации социума // Мир человека. — Нижний Новгород, 1993. — С. 7–11.