**ДЕРЖАВНИЙ ВИЩІЙ НАВЧАЛЬНИЙ ЗАКЛАД
«ЗАПОРІЗЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ»
МІНІСТЕРСТВА ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

**І. І. Капріцин**

**ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙНОЇ КУЛЬТУРИ

монографія**

**Запоріжжя
2016**

УДК: 141.7:215:008

ББК: Ю6+Э210

К205

Рекомендовано Вченою радою Запорізького національного університету
(протокол № 7 від 18 лютого 2016 р.)

**Рецензенти:**

*В. І. Воловик*, доктор філософських наук, професор

*В. Г. Воронкова*, доктор філософських наук, професор

*C. І. Подмазін*, доктор філософських наук, доцент

К 205

Капріцин І. І.

**Філософська рефлексія розвитку релігійної культури: монографія** / І. І. Капріцин. – Запоріжжя: КСК-Альянс, 2016. – 260 с.

ISBN 978-617-7019-19-9

Монографія присвячена соціально-філософському розгляду засад життєстійкості релігійної культури в сучасних соціальних умовах. Розглядаються питання визначення методології філософської рефлексії спадкоємних засад релігійної культури; концептуалізації спадкоємності як умови оптимального розвитку релігійної культури; висвітлення закономірностей спадкоємного плину розвитку релігійної культури та розкриття особливостей функціонування спадкоємних механізмів розвитку релігійної культури в умовах глобалізованого світу, стан спадкоємності у розвитку релігійної культури українського суспільства та детермінанти його оптимізації.

Монографія має практичну значущість для дослідників процесів суспільного розвитку, філософів, культурологів, релігієзнавців, соціологів, істориків, фахівців-практиків, що займаються висвітленням діяльності релігійних організацій у ЗМІ та регулюванням діяльності релігійних організацій на рівнях державних та громадських органів управління; спеціалістів-гуманітаріїв та студентів вищої школи.

УДК:141.7:215:008

ББК:Ю6+Э210

ISBN 978-617-7019-19-9 © Капріцин І.І.
 © КСК-Альянс, ТОВ

# Зміст

Вступ 4

Розділ 1. Методологічний аспект соціально-філософського дослідження розвитку релігійної культури 5

1.1. Ґенеза розвитку релігійної культури і її філософської рефлексії 5

1.2. Сутність феномена релігійної культури та зміст поняття, що його позначає 31

1.3. Основні принципи і методи дослідження релігійної культури 46

Розділ 2. Спадкоємність як іманентна ознака і умова розвитку релігійної культури 59

2.1. Загальне і особливе спадкоємності у розвитку релігійної культури 59

2.2. Причинно-наслідкова обумовленість спадкоємності у розвитку релігійної культури 73

2.3. Форми прояву спадкоємності у розвитку релігійної культури 93

Розділ 3. Закономірний характер спадкоємності
в розвитку релігійної культури 111

3.1. Релігійний час та простір як об’єктивні підґрунтя спадкоємності у розвитку
релігійної культури 111

3.2. Взаємозв’язок традицій і новацій, як внутрішня закономірність,
що обумовлює спадкоємність у розвитку релігійної культури 125

3.3. Особливості прояву внутрішньої закономірності спадкоємності у розвитку
релігійної культури на різних історичних етапах 136

Розділ 4. Спадкоємність в розвитку релігійної культури
в умовах глобалізації 154

4.1. Вплив глобалізаційних проблем на спадкоємність в розвитку
релігійної культури 154

4.2. Світові релігії і форми релігійної культури майбутнього 172

Розділ 5. Стан спадкоємності у розвитку релігійної
культури українського суспільства та детермінанти
його оптимізації 184

5.1. Стан спадкоємності в розвитку релігійної культури в сучасному
українському суспільстві 184

5.2. Детермінанти оптимізації розвитку релігійної культури України 202

Післямова (виклад висновків дослідження) 217

Список використаних джерел 230

# Вступ

Культура, і зокрема релігійна культура, відтворюючи людське відношення до явищ об’єктивної дійсності, завдячує своїм існуванням людині. Релігійна культура, маючи взаємозв’язок як із духовними так і з фізичними сферами культури, бере свій початок у релігії як соціальному явищі, виступає відтворенням певного взаємовідношення людини із світом в різних галузях людської діяльності. Будучи об’єктивно обумовленою біологічними та соціальними закономірностями релігійна культура є культурно-історичним феноменом, що виступає джерелом її мінливості у мінливому природному та соціальному середовищі.

Зростання ролі релігійної культури у суспільному житті, її претензія на функцію народоутворення, привертає до неї підвищену увагу релігієзнавців, культурологів, соціологів, філософів. Підступаючи до соціально-філософського аналізу засад життєстійкості релігійних культур ми стикаємося із догматизацією деяких науково-релігійних «штампів», які в умовах сучасної релігійної і соціальної динаміки не забезпечують адекватність віддзеркалення ноумену та феномену релігійності, як наслідок – не дають належний зв'язок соціальної теорії та соціальної практики, знижуючи оптимальність наукового прогнозування та управління сталим соціальним розвитком.

Релігійна культура виступає складною системою, що відтворюється, розвиваються та транслюється завдяки спадкоємності, субсистемі теоретичної та практичної діяльності, що засновується на певному релігійному віровченні та життєвому досвіді його практичного відтворення попередніми поколіннями віруючих. Дана монографія присвячена філософській рефлексії спадкоємності, важливого чинника витривалості релігійної культури, її ролі у розвитку релігійних феноменів. Специфіка релігійної спадкоємності обумовила розробку адекватної методологічної бази її філософського дослідження як іманентної ознаки і умови розвитку релігійної культури, її закономірного характеру, прояву в умовах глобалізованого світу і на теренах соціальних процесів сучасної України. На підставі ґрунтовного опрацювання впливу спадкоємності у розвитку релігійної культури українського суспільства стає можливим визначення детермінант її оптимального розвитку.

# Розділ 1Методологічний аспект соціально-філософського дослідження розвитку релігійної культури

Релігійна свідомість, є однією з найдавніших форм суспільної свідомості. Вона супроводжує людину з давнини, але стверджувати, що ми маємо достеменне знання про релігію було б перебільшенням. І це справедливо не тільки тому, що розвиток релігійної культури триває. Навіть у прагматичному ХХІ сторіччі релігія залишається «джерелом дива», продовжується розвиток давніх і продукування нових релігій. Релігія має багато спільного із своїм носієм – людиною. Людина, як і її релігія, зостаються неосяжно глибоким і не очікувано мінливим об’єктом досліджень.

Проблематичність наукового дослідження релігійної культури коріниться в її надприродності, *sui generis* (особливому роді), що робить такі дослідження нецікавими для загалу віруючих та, м’яко кажучи, «неавторитетними» для святенництва. Таким чином, до таких наукових розвідок «в собі» і «для себе» ймовірний лише вузький, суто професійний інтерес небагатьох фахівців.

Інша справа, соціально-філософський розгляд, що віддзеркалює стан, вплив та перспективи релігійних феноменів у соціальних процесах сучасності. Тому, соціально-філософський ракурс дослідження релігійної культури уявляється не лише можливим, але й надзвичайно актуальним.

Предметом даного розділу є визначення підвалин методології дослідження релігійної культури, що включають аналіз ґенези дослідження релігійної культури і його філософської рефлексії, визначення її сутнісної та змістовної складової, розкриття принципів та методів соціально-філософського дослідження спадкоємності в розвитку релігійної культури.

## 1.1. Ґенеза розвитку релігійної культури і її філософської рефлексії

Не зовсім коректним було б стверджувати, що релігія має провідне значення в розвитку культури, але, треба віддати їй належне, наприклад, в межах європейської історичної парадигми, релігійна свідомість виглядає найбільш масштабно в порівнянні з іншими формами суспільної свідомості і у часі домінування і в поширенні серед населення.

Починаючи з кризи полісної системи в Давній Греції, на протязі всього Середньовічного, Нового та Новітнього періоду, – більшість соціальних рухів формально були релігійними. Розглядаючи релігійні рухи як захоплення релігійними ідеями великої кількості людей, можна зробити висновок про впливовість релігійного чинника у складі суспільної свідомості у різні часи. У давні часи – роль релігії була домінуюча, із наближенням до сучасності впливовість слабшає, але не втрачається навіть у сучасній суспільній свідомості. Панісламістський рух за повернення до основ ісламу та утворення світової ісламської держави, не сходить зі шпальт ЗМІ.

Великий строк побутування, вплив на життя людини, дозволяють припустити укорінення релігії у супутніх формах суспільної свідомості. Релігійні моделі мають місце у сфері філософії, права, вони надихають митців, виступають джерелом моральних норм. Разом із тим, релігія не може замінити собою мистецтво чи науку, право чи філософію. Усі форми суспільної свідомості завжди активні, але у різних умовах суспільного життя певні з них виступають як стрижневі, інші як допоміжні.

Близько тридцяти років тому, більшістю населення наука визнавалася рушійною силою суспільного розвитку. «Прогресивне людство» було переконане: у ХХІ сторіччі релігія припинить своє існування, бо базується на невігластві, немічності і страху людини перед природою. У ХХ сторіччі людина досягла таких висот розвитку культури, оволоділа такими знаннями, що донедавна неприборкана природа «скорилася». Здавалося, що практично зникли засади існування релігії і зникнення її самої сприймалося як справа найближчого часу.

Проте кінець ХХ сторіччя із його численними глобальними загрозами поставив людство на порозі самознищення. Загалом вирішивши проблеми виробництва та побуту, «безбожне» людство не впоралося з вирішенням завдань моральних, більше того, викликало чи спонукало такі природні та соціальні процеси, які почали загрожувати самому людському існуванню. Почасти тому та на тлі і інших чинників, починаючи з 70-х років ознакою сучасності стає «релігійне відродження» (І. Валлерстайн).

Виявилося, що релігійні феномени не тільки збереглися і встояли, а й демонструють життєвість, продовжують розвиток старі, з’являються нові релігії. Більше того, визнається, що у розгляді напрямів виходу з системної культурної кризи в низці таких засобів, як колонізація космосу чи багаторазове збільшення кількості вчених для вирішення нагальних проблем, зміцнення засобів релігійної норматизації, включаючи винаходи нових релігій, є найменш вартісними1, а тому найкращими.

Виходить, що 70-ті роки, роки апогею науково-технічного прогресу, активного освоєння космосу, – є початком відродження релігійності. Активні трансформації звичного життєвого укладу, асиметрія у розвитку культур ніби викликають соціально-психологічну регресію. Релігійність, яка зверхньо сприймалася як неуцтво, сірість, починає шукати засади свого існування у науці. Релігія у своїй популяризації, «умаляється», доказуючи право на своє існування, намагається науково підтвердити свої основи, так само як колись непевна наука доводила свої умовиводи «Словом Божим». Проте, думається, що первинним чинником, який викликав «реанімацію» релігії були не стільки когнітивні запити науково мислячого людства, а саме емотивна галузь релігійної культури.

А утім, перш ніж заглиблюватися у соціально-філософську рефлексію засад розвитку релігійної культури важливо скласти чітке уявлення, як структурно співвідносяться поняття «релігія» та «релігійна культура».

Авторство у створенні терміну «релігія» віддають римському філософу та політичному діячу Цицерону (106 – 43 рр. до н.е.), але в сучасному змістовному спектрі воно починає активно використовуватися лише з ХVІ сторіччя. Усю масу визначень «релігії» ми розділимо на: *теологічні*, що походять від «божого самовиявлення» та визначають релігію як зв'язок бога та його вірних, а також *наукові*, що розкривають матеріалістичну рефлексію на походження та розвиток релігії.

Як приклад теологічного визначення наведемо думку Блаженного Августина, який вважав релігію – «зв’язком, що пов’язує нас з одним тільки всемогутнім Богом»2. В свою чергу, *теологічні* визначення можуть мати різні філософські, психологічні та інші «домішки», які роблять їх відповідними різним інтелектуальним «смакам», використовуючи у якості авторитету для посилань як Святе Письмо так і останні досягнення у галузі теології та науки наприклад, психології. Теолог П. Тілліх визначав релігією сукупністю людських реакцій на екзистенційні дилеми3. Г. Хлебніков з боку теології розкриваючи поняття «релігії» вказує на те, що проблематичність визначення криється у зверхності її оцінювання на базі зовнішніх проявів, навіть за викривленням, але не за сутністю.

Самим відчутним плодом релігії, автор вважає радість спілкування з Богом4. Підкріплюючи свої думки словами о. Сергія Булгакова: «релігійний досвід не є ані науковий, ані філософський, ані естетичний, ані етичний, і подібно тому, як розумом неможливо пізнати красоту, так лише бліде уявлення про пекучий вогонь релігійного переживання дається думкою. Життя святих, подвижників ... живі пам’ятки релігії, писемність, культ, звичаї, ось що разом із особистим досвідом кожного, вірніше вводить у пізнання релігії, ніж відокремлене від неї філософствування»5.

В ісламській традиції еквівалентом латинського слова «релігія», є арабське «дін». В арабській мові це дуже місткий за своїм значенням термін, як правило означає спосіб життя, передбачаючи всі дії людини, пов’язані з поклонінням Богу, включаючи політику, етикет і особисту гігієну6.

Наукові визначення найбільш багаточисельні, бо поєднують різні підходи: біохімічні, фізико-математичні, філософсько-психологічні, психологічно-культурологічні та ін. Як наукове, наведемо поширене визначення: «Релігія – світогляд і світовідчуття, а також відповідна поведінка і специфічні дії (культ), які ґрунтуються на вірі в існування (одного або декількох) богів, «священного», тобто того чи іншого різновиду надприродного»7. Таким чином, узагальнюючою для більшості визначень релігії є її посередницька функція між світами (людським та божим).

«Культура» розкривається як система позабіологічних програм розвитку людської життєдіяльності, багатоаспектна діяльність людини із задоволення власних потреб у безпечних та задовільних умовах життя, з одного боку, та система смислів, цінностей, регулятивів суспільного життя, міра гуманізації суспільства – з іншого боку.

Культурна діяльність різноспрямована, в залежності від актуальної ситуації розкривається як ототожнення моральності, освіченості, релігійності. Згідно поширеному розумінню, «культура – це історично визначений рівень розвитку суспільства, творчих сил і здібностей людини, виражений у типах і формах організації життя і діяльності людей, а також у створених ними матеріальних і духовних цінностях»8.

Розглядаючи поєднання понять «релігія» та «культура», ми відповідно отримуємо: *релігійна культура*, як рівень розвитку, організованості духовної та матеріальної культури, поєднання уявного божественного та реального людського світу. Уточнення визначення «релігійної культури» можливе після огляду деяких аспектів ґенези філософської рефлексії найбільш знакових пам’яток до її усвідомлення та пояснення.

Історично, зачатки несистемної рефлексії релігійних уявлень з’являються на рівні «безписемних» археологічних культур. Складність аналізу джерел тих часів полягає в тому, що релігійна культура, наприклад часу неоліту, може бути досліджена виключно за її «відбитками» на матеріальній культурі.

Найбільш багатий матеріал для інтерпретації релігійних уявлень дають дослідження поховань. Найбільш ранішні з них належать неандертальцям. Комплекси непрямих ознак, красномовних, але не безапеляційних (особливості архітектоніки поховальної споруди, орієнтація та положення небіжчика, особливості поховального інвентарю), свідчать про присутність та невпинний розвиток різних світоглядних систем.

Важливі науково підтверджені джерела з релігійної культури давнини дає нам матеріальна культура Давнього Єгипту та Месопотамії. Думка, згідно якої Давній Єгипет є джерелом містичних вчень Халдеї, Персії, Індії, Китаю, Японії, Давніх Греції та Риму, є доволі поширеною. «Зовнішні» вчення Давнього Єгипту лягли у основи західної духовної культури, а саме: магії, релігії, астрології, філософії, анатомії, медицини, хімії, математики, геометрії, географії, музики, акустики та риторики.

Найбільш ранішніми писемними джерелами релігійної культури Давнього Єгипту є «Тексти пірамід», які вважаються чи не найдавнішими в світі релігійними текстами, що містили магічні заклинання.

Важливо, що перші зафіксовані релігійні тексти – магічні. У тих заклинаннях, відзначилося намагання смертного отримати безсмертя богів. Таким чином, звернемо увагу на те, що найдавнішими писемними пам’ятками релігійності є магічні заклинання людського безсмертя, виступаючи свідченням опрацьовування у той час проблеми перспектив людського існування. Треба зауважити, ці тексти були записані приблизно 2700—2400 рр. до н. е., і вже в той час вони були пережитком, бо існували ще до виникнення єдиної держави9.

З записаних гімнів божествам середнього царства, гімн Хапі (богу річки Нілу) розкриває відношення людини до обожненої ним природи через прихильність виражену у довершеній літературній формі:

«Коли ж він сходить, земля у захопленні,
І все живе в радості,
Зуби усі починають сміятися,
І кожний зуб голий»10.

Гімн Осірісу, «володарю вічності, царю богів» сповнений вдячністю за безсмертя обіцяне в потойбічному світі:

«Дев'ятка богів вихваляє його.
У чистилищі сущі цілують землю.
І жителі некрополя схиляються.
Предки тріумфують, коли бачать його»11.

Цей твір виступає свідченням однієї з перших соціальних революцій Давнього Світу, що полягала у експропріації безсмертя (раніше на безсмертя претендував тільки фараон)12. За змістом, ця соціальна революція була ще й першою документованою релігійною революцією.

Світська філософсько-релігійна лірика того часу, «випромінює» не таку оптимістичну картину світу. В «Пісні арфіста» говориться, що все в житті людини є хитким та ненадійним, зокрема і обіцянка безсмертя, тому треба брати від життя все, поки живеш. «Розмова розчарованого із своєю душею» розкриває самотність людини в світі, згубність соціальних змін, які здатні довести людину до відчаю13. У такій діалогічності релігійного та світського, віри та сумніву, надії та відчаю вперше документально проявляється дихотомія культурного розвитку, Боже, заперечуючи земне,  саме заперечується земним.

Спадкоємний зв’язок давньоєгипетської та давньогрецької релігійних культур є безсумнівним (оскільки вони хронологічно та географічно близькі), але його якість породжує багато питань. З одного боку, археологічні дані свідчать, що спираючись на свої малоазійські міста, греки VI століття до н. е. активно контактують із всіма провідними центрами цивілізованого світу (Єгиптом, Фінікією, Лідією, Персією та Вавилоном), тому внесок високорозвинених цивілізацій Сходу в давньогрецьку культуру в тому числі і релігійну – очевидний. Проте, визначити розмір культурного «боргу» Греції сусідам, як завжди, коли культурний контакт був плідний, – неможливо. Все що греки запозичували – вони перетворювали14, тобто греки у особі Платона, його попередників та послідовників давньоєгипетську культуру не тільки вивчали, а й трансформуючи згідно актуальних умов, використовували.

З іншого боку, враховуючи герметичний характер давньоєгипетської жрецької релігійної культури, виникають сумніви щодо *прямої передачі* цих знань чужинцям-варварам, якими вважалися усі не-єгиптяни, включаючи еллінів. Скрупульозна спеціалізація жрецтва Давнього Єгипту свідчить про переважно утилітарний характер культивованого ним знання, яке використовувалося у агрономії, будівництві, медицині, керуванні підданими. Розкриття такого зібраного по крупицям знання було поза інтересами давньоєгипетської держави, тому спадкоємні релігійні зв’язки давньоєгипетської та давньогрецької культур не виглядають як пряма спадкоємність.

Орфіки, Піфагор, Платон запозичують деякі доктринальні аспекти давньоєгипетської релігійної культури (ймовірно, тільки ті, що були відкриті для чужинців). Проте, як відомо, ті ж орфіки практикували екстатичні практики злиття із божеством, тому були більш орієнтовані на практичний досвід пізнання бога, чим його осмислення. Не можна не прийняти до уваги особливості того часу, який К. Ясперс назвав «осьовим», коли у різних місцях ойкумени виникають схожі ідеї15.

При розгляді ґенези релігійної культури особливе значення має міфологічна космогонія, тому що в епоху міфології «космогонія, як правило, виступає у формі теогонії»16.

У міфах, що оповідають про походження богів, їх взаємовідносини та спадкоємність, відбивалися первісні уявлення людей про виникнення і еволюцію релігійних уявлень. Чи не першими літературними збірками, що систематизують для нас давньогрецькі уявлення про світ богів є «Іліада» Гомера, «Теогонія» Гесіода та деякі твори Піндара.

Загальна давньогрецька теогонія, розкрита Гесіодом, ідейно близька східній традиції інтерпретації природи. Впорядкування всесвіту в ній досягається за генеалогічним принципом17. Незважаючи на близькість гесіодового твору східній космогонічній традиції, сама постать автора неймовірна для релігійних культур Сходу: Гесіод не мав відношення до будь якого жрецького клану, він був беотійським селянином, що випасав худобу біля священного Гелікона, коли був обраний Музами. Тобто, у противагу східній жрецькій традиційності, навіть грецькому жрецтву, – ніхто не уповноважував Гесіода трактувати релігійні істини, то було його покликання!

На цьому прикладі ми стикаємося з особливими рисами давньогрецької релігійної культури, а саме: відносною «слабкістю» жрецького клану, що виражалася у вільній інтерпретації релігійних джерел, якостей, що окрім не достатньо формалізованої кланової структури суспільства, розкривало близькість давнього грека до богів, що в ряду інших засад уможливили розвиток давньогрецької філософії.

Гесіодове творіння надихало до подібної релігійної міфотворчості його послідовників, найбільш відомим із яких є Ферекід Сіроський18, його теогонічна концепція, окрім гесіодового впливу, мала помітну схожість із іранською міфологією. Окрім того, давньогрецька релігійна культура визначається такими особливостями як: політеїзм; космогенеза на основі принципів гілозоїзму і значної долі анімізму; гуманістичність, антропоморфізм богів; культ напівбогів (героїв); техноморфність та поступовий відхід від природи; філософічність, що характеризує специфічний зв'язок релігійної культури із філософією, у сенсі рефлексії вміння жити «спокійно і просто» (Б. Паскаль). «Філософський дискурс бере свій початок у життєвому виборі і екзистенціальній перевазі, а не навпаки»19.

Між тим, етнокультурні особливості, проміжне культурно-географічне положення серед традиційних культур Сходу та експресивних культур Заходу надавало давньогрецькій цивілізації визначної самобутності, яка виражалася, в тому числі, у релігійній культурі.

В часи античності релігія стає об’єктом дійсно критичного аналізу, в надрах Олімпійської релігії, виходячи з особливих відносин давнього елліна та його богів, закладається європейська традиційна рефлексія релігійної культури. Зароджуються уявлення про культуру, як про мистецтво творення людиною власного предметного світу, спочатку копіюючи його із світу природного. Майстерність в цьому копіюванні розкривалася ступенем наближення копії до оригіналу і виражалося в понятті «*мімесіс*». Згодом, творча діяльність зорієнтується і на саму людину. Діяльність з усвідомленого творення власної особистості формулюється як «*пайдейя*», – творення людиною самої себе. Узагальнене уявлення усіх форм людської активності з перетворення зовнішнього та внутрішнього світу вже давні римляни назвали «культурою».

В цьому сенсі, усвідомлене виділення людиною культури («пайдейї») як специфічної діяльності, визначило часткове відчуження у міфічних богів функції творення людини, та функції оцінювання результатів творення, як з боку плідності людської діяльності, так і з боку рефлексії божественної плідності.

Критичною рефлексією міфічної свідомості антична філософія продовжує традицію релігійного скепсису, який простежувався вже в давньоєгипетській релігійній культурі.

Оригінальною виглядає ідея початків філософії, що належить французькому історику Ж. П. Вернану, який, дослідивши генеалогію перших давньогрецьких філософів, наголошував на їх царському походженні. Умовно кажучи, то були царі-жерці, які в зв’язку із зміною державного устрою, були позбавлені своїх спадкоємних суспільно-культових функцій, але володіючи незатребуваними сакральними знаннями, починають осмислювати те, що раніше робили ритуалістично20. Використовуючи свій хист в нових суспільних умовах вони беруться за рефлексію міфу, упорядкування світу21, мисленнєве відтворення його порядку.

Сумніви у величі богів, недовіра до слів їх вісників, пайдейя, критика міфу, – такі форми «зневажання» богів, свідчать про паралельний релігійній культурі розвиток культури світської, яка функціонально врівноважувала та поглиблювала розвиток першої. Суперництво цих опонентів оптимізує суспільне буття, бо людині однаково шкодить, як надмірна святість, яка виступає запереченням життя земного, так і надмірна тваринність, яка зводить все на рівень біологічних інстинктів.

Східна рання рефлексія релігійної культури, на прикладі давньоіндійської цивілізації представлена власними специфічними рисами. В умовах жорстко структурованого варнового суспільства, джерелом релігійної критичної рефлексії виступили шрамани (відлюдники), вплив яких став помітним у VІІ столітті до н. е. Шраманами у той час ставали активні, освічені, талановиті люди з вищих варн давньоіндійського суспільства, які були спадкоємними носіями усної ведичної традиції. Уходячи від традиційного соціуму, вони ставали вільними у коментуванні священних Вед, ця свобода і була основою зародження та розвитку різних давньоіндійських філософських систем.

Тобто, у Давній Індії і у Давній Греції рефлексія міфу, як первинної релігійної форми, започатковується «відповідальними» носіями культурної традиції. Детермінуючим чинником такої діяльності в давньоіндійському суспільстві виступають багатовікові накопичення традиційних коментарів священних текстів до «критичної маси», що викликало, користуючись поняттям Л. Фестінгера, стан «когнітивного дисонансу»22 серед мислячої еліти.

У античному суспільстві криза релігійної культури V сторіччя до н.е., була обумовлена: помітною невідповідністю застиглих релігійних ідей та суспільних процесів, що структурно ускладнилося; випробуваннями Пелопоннеської війни; втратою світоглядного оптимізму відносно божої справедливості; критикою релігійних традицій та намаганнями їх удосконалення софістами, розвитком просторової мобільності (колонізація) та ін., що викликало появу нових культів, які маніфестували зосередження уваги на особистих цінностях на противагу суспільним, дискредитованим розпадом полісу. Запозичуються фракійські та азіатські культи, поширюється містицизм. Офіційна олімпійська релігія рухається в напрямі громадського ритуалізму, коли над богами потішаються (Овідій) і, одночасно, вважають громадським обов’язком участь в урочистих релігійних церемоніях. На початку ІV сторіччя культи героїв визначають зміст класичного періоду давньогрецької релігії. Антична культура, релігійна культура зокрема, розвивається під проводом діалектичного поєднання фаталізму та героїзму. Героїзму, який був відповіддю на невідворотність та невідомість долі23.

Формування релігійної культури передбачає не бездумне нагромадження, а скоріше діяльність з осмислення і відбору функціонального в конкретних історичних умовах культурного спадку, тому аналіз концепцій розвитку релігії в західній традиції неможливий без звертання до впливового явища давньогрецької релігійної культури — *орфізму*. Від дослідників він отримав визначення в доволі широкому діапазоні від «теології» (розподіл на «фізіологів» і «теологів» належить Аристотелю), «релігійного руху», «орфічної філософії»до «натуртеології» (В. Йегер)24. Релігійно-філософська система орфіків об’єднувала містику та етику. На рубежі І сторіччя н. е. вчення орфіків вміщувало в собі і деякі східні релігійні елементи. Орфіки сповідували аскетизм, презирство до плоті, які повинні були забезпечувати блаженство та безсмертя душі. Складна обрядність трималася на таємних містеріях, під час яких, входячи в транс адепти поєднувалися з божеством.

Визначною в орфічній традиції є оповідь про походження людей, яка пов’язана з легендою про сина Зевса – Діоніса-Загрея вбитого та з’їденого титанами, яких розгніваний Зевс спопелив блискавками, за легендою, з кіптяви та диму, що здійнялися і утворилися люди 25.

Драма Діоніса розкриває особливі обставини появи людини, яка, до речи, стає останньою ланкою орфічного теокосмогонічного процесу. Людина за орфічною версією є «сплавом» діонісійського (божественного) та титанічного (демонічного) початків, безсмертної душі та смертного тіла, та, що пройшло повз увагу попередніх дослідників, – блискавичної електрики, вогню... і *відсутності будь якої Волі*, в наслідок чого, *людина виступає побічним продуктом, не планованим з’єднанням вищого та нижчого у їх граничних проявах.*

Елементи орфічної теогонії зустрічаються в релігійно-філософських системах Піфагора та Платона.

В основі формування та розвитку піфагореїзму, нерозривно пов’язаного з орфізмом, лежать певні предтечі, які неможливо обійти увагою. Піфагореїзм є синтезом філософсько-релігійних ідей Індії, Ірану та містерійних традицій орфізму, вкорінених у діонесійських культах. Пропорційно суміш раціонального та абстрактного мислення, моральних максимів, релігійних уявлень та міфології в продовж існування феномену постійно змінюється, що дає змогу розділити рефлексію піфагореїзму на ранішній (кінець VI ст. до н. е.) з більшою долею діонісійства та пізній (середина V ст. до н. е.), коли він розчинюється у платонізмі, але зустрічаються свідчення, що його залишки були відомі навіть у ІІІ ст. н. е.

Сам Піфагор (бл. 584 – 500 ст. до н. е.) розглядав релігію та мораль потенціальними впорядниками суспільного життя, його релігійне вчення проповідувало «соціальну гармонію», яка спиралася на абсолютній покорі демосу перед аристократією. Намагання створити «аристократію духу» втілювалося в терміні «*калокагатія*», що визначив грецько-римський ідеал людини, яка поєднує в собі гармонію фізичного та духовного, естетичних та етичних якостей. Мораль в головному співпадала з релігією, хоча, з одного боку, більшість моральних настанов для членів піфагорійської спілки були втаємничені (чого варто повчання для членів спілки «розшукай собі вірного товариша, маючи такого, ти зможеш обійтися без богів»)26, з іншого боку, релігійний прозелітизм для усіх членів спілки був обов’язковій. Із опалою та вигнанням піфагорійського союзу з міста Кротона, піфагорійці розійшлися по грецьких полісах, деякі з них залишилися в Афінській Академії Платона.

Кратологічна теорія походження релігії підтримувалася ще кількома античними філософами, наприклад, Крітієм (бл. 460-403 рр. до н.е.), який проводив думку про використання релігії правителями для зміцнення контролю над народом.

Загально визнана роль в античній рефлексії релігійної культури належить Платону (427–347 роки до н. е.), який стверджував, що релігія є наслідком сприйняття душею людини Єдиного в її бутність у світі ідей та пригадування його в земному матеріальному світі. Хоча дійсний внесок Арістокла з Афін, учня Сократа та вчителя Аристотеля (якого за його кремезну статуру прозвали Платоном (Широкоплечим)), в релігійну культуру Заходу, ще чекає своєї оцінки. Поки що, ми можемо констатувати, що саме його теорія взаємозв’язку душі та тіла розвинута Аристотелем прислужилася формуванню християнської та ісламської догматики.

Секст Емпірик у II сторіччі продовжуючи лінію Кратона наголошував «…вожді, намагаючись стримувати тих, що неправедно живуть, спочатку встановили закони для покарання явно непридатних, а потім вони вигадали і богів, що наглядають за усіма людськими гріхами і за хорошими вчинками, щоб ніхто не насмілювався і таємно поступати неправедно»27. Таким чином, релігійні та філософські системи не виникали ізольовано і безпідставно. На Заході релігійна культура формується у дихотомії із культурою скепсису.

«Системна» критика релігії починається з діяльності філософів, разом із тим, розгляд діалектики ґенези релігійної культури був би не повним без розкриття її особливостей у дихотомічній парі Захід – Схід.

Протиставлення Заходу та Сходу – це умовна смислова конструкція, умовна хоч би тому, що індійська та китайська цивілізації відрізняються між собою більше, ніж вони разом від Давньої Греції (О. П’ятигорський). Історично концепція протиставлення «Захід-Схід» розроблена під впливом необхідності самоідентифікації європейської культури та цивілізації на базі європоцентриської парадигми, що набула поширення у ХVІІ-ХVІІІ сторіччях н. е. у західній науці.

Розглядаючи ґенезу давньоіндійської релігійної культури, ми стикаємося із *неісторичною* культурою, тобто, на відміну від безумовно історичної культури Давнього Китаю, індійців тих часів не турбувало історичне питання «Коли?». Причиною такого специфічного відношення є їх світобачення, яке було сформоване переважно ідеологією аріїв, які у ХІІ сторіччі до н. е. захоплюють певні території та поширюють свій вплив на сусідні землі.

Арійці принесли з власної правітчизни ведичну релігію, священні тексти якої – Веди, існували і передавалася в усній формі біля двох тисяч років до того, як вони вперше були записані і складали, по сучасних підрахунках, приблизно чотирнадцять тисяч книжкових сторінок.

Особливістю священного тексту є його недоторканість: його не можна було змінювати, не можна перекладати. Відносно таких текстів допускалося лише їх коментування28.

В наші часи також існує традиція оральної передачі Вед. Особливість такої передачі – точність і безперервність. Точність, забезпечувалася поступовим, паралельним запам’ятовуванням ритуалу та супроводжуючого його тексту, безперервність – убезпечувала транслювання традиції від вчителя до учня в продовж їх життів та від учня до його власних учнів і т.д. Джерелом особливості давньоіндійської культури є саме ця, не зафіксована матеріально, усна традиція передачі релігійної культури.

Дослідник давньоіндійської культури О. П’ятигорський посилаючись на індіаніста Фріца Сталя, зосереджує, увагу на прояві нової риси релігійної культури – *пам’яті*, яка в свою чергу, неможлива без мнемоніки (техніки запам’ятовування великих об’ємів інформації). Оскільки тексти були релігійні та утримували в собі звертання до богів, то необхідним компонентом запам’ятовування та відтворення тексту були ритуали (ведизм, можливо, був найбільш ритуалізованою релігією свого часу). Для досконалого відтворення таких об'ємів інформації необхідна була рефлексія, яка активно розвивалася в середовищі носіїв ведичної культури.

Причина позаісторичності ведичної культури проглядає в коментаріях до Вед. Справа в тім, що в сприйнятті аріїв, Веди існували «завжди», що і знімало будь-які питання «коли?». Веди та їх Ритуал – сприймалися як вічні.

На думку О. П’ятигорського, коли не існує часового виміру – утворюється *абсолютизм*. Усна передача священного тексту відтворювалася у межах варни жерців-брахманів, важливість яких, створювала умови для їх звеличення над іншими соціальними групами виділеними за ознакою соціальної функції та походження.

З часом в середовищі брахманів коментаторська традиція все ж почала розшаровуватися, наслідком чого було виникнення мікроєліт, які нічого не вирішуючи, все «забарвлювали»29. Цілком очевидно, що певні коментаторські «прозріння» приходили в суперечність із давно існуючими коментаріями-поясненнями священних Вед.

Не зважаючи на те, що виникали коментаторські суперечності, їх джерелом були люди однієї замкненої на собі соціальної страти, тому конфлікт інтересів вирішувався толерантно і на внутрішньому рівні. Тверді у незгоді із давньою традицією коментування Вед брахмани отримували свободу розробляти власні концепції, але усвідомлюючи свою відповідальність перед традицією, були зобов'язані не виносити свої ідеї на широкий загал. Отримати таку свободу можна було через зречення свого вищого соціального статусу, стаючи відлюдниками, офіційно втрачаючи статус інтерпретатора.

Тобто, з точки зору сучасності, уходили найбільш підготовлені, розумні, самостійно мислячі брахмани, та, приймаючи до уваги походження Будди, – кшатрії (воїни). З точки зору традиційного суспільства, уходили вельмишановні, але і вельми небезпечні для соціально-релігійної системи люди. На нашу думку, їх недоторканість як благородних брахманів за походженням та мудреців за станом, захищала їх від переслідувань. Відхід у ліс, добровільне переривання усіх суспільних, і що не менш важливо, «харчових» зв’язків, практично переводило їх у «інший» світ при житті даючи право на позарутинну, не зрозумілу більшості діяльність, що викликало повагу і острах простолюдинів.

Таким чином, як вважав О. П’ятигорський, за шість-сім поколінь виникло середовище, що критично оцінювало самий етос життя людини. Критика не замикалася в мікроеліті, рефлексія суспільного життя велася крізь критику життя «Я». Зрозуміло, що сприйняти цю критику могли лише освічені шари суспільства, тому під критичним поглядом опинялися брахмани та кшатрії. За історичними свідченнями в VІІ сторіччі до н. е. біля 40% вихідців з елітних сімей стали відлюдниками під впливом того критичного середовища. Історія початку життя Сідхартхи Гаутами змальовує сценарій приходу до рішення «уходу в ліс»: одноманітне життя подібне блуканню по колу згодом втрачає сенс, необхідність знаходження виходу до дійсного сенсу людського життя, неможливо зробити в «стиснутому» соціальністю суспільстві30.

Таким чином, на Сході ми знаходимо дещо відмінну від (західної) християнської модель складання «релігійності», яка чим далі більше ставить під питання універсальність західного підходу до визначення поняття «релігія».

Перше із чим ми стикаємося при категоріальному аналізі чинників розвитку релігійної культури, це необхідність відмежовування об’єкту дослідження, необхідність встановити його відокремленість, неповторну визначеність. Особливими рисами релігійної культури як загального явища є її культурне походження, що починається з несистемної рефлексії відносин людини та оточуючого світу, проекції своїх очікувань на певні об’єкти світу та ідеалізація певної частини цих відносин. Проте, кожне релігійне уявлення складалося у певних історично-культурних умовах, на Заході в умовах активного, перетворювального підходу, на Сході в умовах інтуїтивного вживання в світ. *Загальним для усіх напрямів релігійної культури є намагання налагодження відносин із божественним світом.*

Розглядаючи внутрішні та зовнішні характеристики релігійної культури ми дісталися до розгляду змісту та форм релігійної культури доби Середньовіччя. На Заході, Середньовіччя – час творчості отців християнської віри та інституції, праці та діяльність яких лягли в підґрунтя Православної (Афанасій Олександрійський, Василь Великий, Григорій Назіанзин, Іоанн Золотовустий та Іоанн Дамаскін) та Католицької церкви (Амвросій Медіоланський, Августин Блаженний, Ієронім, Орігена, Тетурліан). Треба відразу зазначити, що «отці» були людьми свого часу, які пройшли життєвий шлях від політеїзму та філософії до Християнства, відповідаючи для себе та оточуючих на питання: «Чому Християнство»?

Цей період цікавий умовами, які склалися, коротко їх можна визначити, як час необхідності зовнішнього обґрунтування релігійної віри. Саме на тлі давньогрецької та давньоримської філософської культури мислення в релігійній культурі формується дві протилежні тенденції: *раціонального* пояснення існування бога та релігії, заснованого на розумінні, та пояснення *віросповідного*, заснованого на засадах віри, яка не потребує пояснень.

Засновником *віросповідного* підходу до релігії вважають Тетурліана (ІІІ сторіччя), який був найбільш послідовним опонентом раціонального «препарування» релігії. Його теза «вірую, тому що абсурдно», вказує на істину, яка відкривається парадоксальним шляхом, такий підхід домінує в західній рефлексивній культурі до періоду схоластики, поки П’єр Абеляр (1079–1142) не висунув контртезу «розумію, щоб вірити», яка була покликана повернути розуму частину втрачених позицій і закладала основи раціонального вивчення релігій. На відміну від Ансельма Кентерберийського («вірю, щоб розуміти»), який в руслі Тетурліана вважав за необхідне, щоб розум формувався вірою.

Особливої уваги потребує Фома Аквінський (1225-1274), який вчив, що людина для свого порятунку мусить знати щось таке, чого в зв’язку із власною розумовою обмеженістю знати не може, але Бог дає людині те знання шляхом одкровення. Спасіння людини крилося в опорі на одкровення (Бога), а не на власний розум. Таким чином, релігію людині відкрив сам Бог, – так формулюється європейська традиціоналістична концепція походження релігійної культури, культури дуальної взаємодії обмеженої людини та всемогутнього Бога.

Доречи, в праці «Сума теології» Фома Аквінський зовсім не наголошує на тому, що людина не може досягти знання Бога власним розумом. Зауважується, що, по-перше, це доля не багатьох, тоді як спасіння потребують всі люди, по-друге, навіть знання тих не багатьох, приречені на численні помилки, а тому не гарантують безперечного успіху31.

Проте, ці коливання методологічних терезів пізнання Бога та розвитку релігійної культури були тільки інтелектуальними рухами у європейській мікроеліті того часу, тому, в повній мірі, послужилися тільки у період Просвітництва, коли раціонально-критична традиція аналізу релігійної культури переживала свій новий злет. Співвідношення елітарного та масового християнства розкривається у А. Я. Гуревича32 та Ж. Ле Гоффа33.

Рене Декарт (1596-1650) був прибічником дуалістичної концепції співвідношення душі і тіла та концепції вроджених ідей. Релігія, згідно неї, виявляється в житті людини як розгортання вродженої ідеї Бога.

Раціоналістичний метод пізнання Декарта лежить в основах пантеїстичних поглядів Бенедикта Спінози (1632-1677), який ототожнював Бога та природу, роблячи її єдиною вічною субстанцією, що мала нескінченну кількість проявів – модусів. Ідеї Спінози, в свою чергу мали своє втілення та розвиток в поглядах Г. Гегеля та Л. Фейєрбаха.

Напрям Декарта розвивав Готфрід Вільгельм Лейбніц (1646-1716), що виступив фундатором богословського раціоналізму, за яким релігійні ідеї складаються під впливом досвіду, завдяки якому людство «прийшло до істинної релігії одкровення – християнства». Даний висновок європейського філософа зроблено на досвіді західної цивілізації, тому він не враховує виборів східних культур.

Видатні діячі французького просвітництва починаючі з Поля-Анрі Гольбаха (1723–1789) намагалися зафіксувати головні риси релігії, прослідкувати її еволюцію. Наука в цей час, із властивими соціальним явищам «хворобами росту», намагалася жорстко протиставити себе релігії, від’ємним чином формулюючи предмет, методологію пізнання та сенс діяльності.

Філософом, що один з перших заснував спеціальний розділ філософії, присвячений розгляду релігії, був І. Кант (1724-1804). Одним з найвідоміших його творів присвячених філософському дослідженню релігії є «Релігія в межах тільки розуму», де філософ визначає сутність релігії в особливому моральному стилі думок, які знаходять своє втілення в відповідному образі життя. Кант співвідносить релігію з мораллю «релігія є законодавство розуму, покликане надавати моралі впливу на людське життя»34. Дещо не звичним чином Кант підходить до поліморфності релігій, він вважав істинну релігію одиничним явищем, яке, на його думку, могло виявлятися в різних віруваннях.

Концептуальним у Канта є розділення віри на історичну (статуарну, церковну) та чисту релігійну віру (віру чистого розуму, моральну, і, що важливо, – *народну віру*), між якими постійно точиться боротьба, яка, в окремих випадках, і закладає особливості конкретних релігійних феноменів.

Церковна, богослужебна практика визначається філософом як *зовнішня*, що має метою богоугодництво. *Внутрішня* практика має стремління до моральності, постійного служіння, виконання обов’язків людяності по відношенню до людей та до себе, це і є виконання божих заповідей.

Крім того, І. Кант по-своєму інтерпретує релігії одкровення та *природний* тип релігії. Він вказує: та релігія, в якій раніше відомо, що є певна божа заповідь, обов’язкова до виконання, – є релігією одкровення. А релігія, де раніше усвідомлюється обов’язок, який згодом стає божою заповіддю – є релігію природною. Хоча, потенційно нема об’єктивних перепон заповідній релігії перетворюватися на природну, а природній – на заповідну35. Ця позиція важлива в сучасному аналізі конкретних релігійних феноменів.

Німецький протестантський теолог та філософ Ф. Шлєємахер (1768-1834) був переконаний що в основі релігійної віри лежить «відчуття та смак нескінченного», а релігійні розмисли не виходять за межі безпосереднього споглядання, тому релігійність засновується на почуттях, особистому внутрішньому переживанні бога, яке є не збагненне для розуму. Релігійна віра є не знанням, а «спогляданням Універсуму»36. Зводячи релігію до емпіричного досвіду, школі Ф. Шлєємахера закидалося нарікання у недооцінці розуму в релігійній культурі. Критикою цього напряму відзначився Г. Гегель.

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770-1831) фундатор суб’єктивного ідеалізму, мислення визначав субстанцією всього сущого, яке поєднало в собі обмеження об’єктивного та суб’єктивного. Мислення в «суб’єктивному сенсі» він відносив до мислення людини. В «об’єктивному сенсі» мислення співвідносилося із «світовим розумом». Об’єктивний розум виступає внутрішньою сутністю, внутрішньою природою світу. Думка в своїй всезагальній довершеності являє Абсолютну ідею. За Г. Гегелем, релігія є формою Абсолютного духу в якому Дух прихильно представляє себе, таким чином, Бог в філософії Г. Гегеля є Абсолютна ідея, Абсолютно істинне, від якого походить все, до якого все повертається і від якого все залежить.

Розкриваючи поняття бога, Г. Гегель, аналізує релігійне відношення. Релігія починається з миті появи духу як предмету конечного людського усвідомлення. Релігія виступає як відношення конечного та безкінечного, «духу до Абсолютного духу»37.

Історія релігії, за Г. Гегелем, єдиний процес. Початок бачився в чаклунстві, яке розпадалося на: «першочаклунство», що виходить із зв’язку людини з природним предметним світом, та «другочаклунство», яке складніше та пізніше, бо має справу з силами природи (Сонце, Місяць, Вітер та ін.). Чаклунство розглядається Г. Гегелем, як база для формування фетишизму.

Подальше звеличення духу над природним, проявляється у послідовно виникаючих природних (східних) релігіях, релігіях вільної суб’єктивності (Юдаїзм, антична) та довершеної «релігії духа» (Християнства).

Г. Гегель, маючий науковий ступінь з теології підтримав кантівську думку про контраст між сутністю, призначенням релігії та її історичним розвитком. До розгляду світового значення конкретних релігій він підходить як історик, соціолог та мораліст.

Аналізуючи вплив релігії на людину, Гегель вважав «позитивну», народну неортодоксальну релігію, ближчою до людини, вільнішою від догматизму. Доречи, категорія «свобода» займає в філософії Г. Гегеля не аби яке місце. Намагаючись примирити сутність та прояви релігії він почав будувати власну модель релігії, – не з релігії розуму або філософської релігії, а із спроб створити «релігію серця», яка могла б отримати відгук в серцях простих людей. Гегель вважав, що Християнство закріплює економічні, підприємницькі засади людського життя, полишаючи пересічну людину з її культами доброчесності, громадського блага на теоретичному рівні.

Досліджуючи християнський принцип любові, він визначає, що «любов» виявляється не лише засобом подолання соціальних суперечностей, а й навпаки, – є джерелом серйозної форми соціального антагонізму, – нетерпимості до іновірців. Ідея Ісуса любові до усіх людей замкнулася в межах релігійної общини, обмежившись завданням поширення християнської віри, що практично стало «початком страшного фанатизму»38.

Гегель ставить і досліджує питання функціональності релігії (християнської) в суспільному житті людей. На думку філософа, Ісус проповідував любов, яку неможливо реалізувати в людському світі. Головною властивістю Християнства, філософ вважав диференціацію свідомості та практики39, яка в цьому сенсі є трагічною.

Філософія, вважає Г. Гегель тотожна із релігією і відрізняється від релігії методами свого досягнення Бога40. На початку свого дослідження він ставить релігію вище за філософію, наприкінці, вони міняються місцями. Г. Гегель раціоналізував віру в Бога, на його думку, Християнство внесло до релігійного світу зачатки історизму, протестантська теологія їх посилила. Прагнучи продовжити протестантську традицію, Гегель найдетальнішим чином аналізує процес зміни релігій, як необхідні щаблі у поступі до Бога. Гегелю важливо було показати, що навіть ранішні форми релігії містять відбиток духовного.

Історія релігій має свою власну внутрішню логіку, але схема розвитку релігій Г. Гегеля, має протиріччя обумовлені надмірним підвищенням впливу розуму та нехтуванням релігійними почуттями. В той же час, чуттєвість, по Л. Фейєрбаху, має бути основою усієї науки, у тому числі і науки про релігії41.

Фрідріх Шеллінг (1775-1854), «теїст» відомий як один з фундаторів класичного німецького ідеалізму, відстоював ідею того, що все існуюче є породженим первинним актом ірраціональної ідеї, яка принципово не може бути пізнана раціональним розумом. Теїстичну теорію підтримував Іоганн Фрідріх Гебарт (1776-1841), за думкою цього німецького філософа, усвідомлення величі Бога виникає із споглядання природної доцільності, що й породжує у людини релігійні концепції.

В основі умоглядного теїзму, засновником якого був Йоганн Готліб Фіхте (1797-1879), лежить виведення релігійної культури з благоговіння людини перед величчю бога, яке виникає під проводом двох життєвих факторів: відчуття власної конечності та чуття людського буття як осяяного нескінченним42.

Підбиваючи підсумки розгляду німецького класичного етапу інтерпретації ґенези релігійної культури, зазначимо, витоки релігійності мислителі розглядали в діапазоні від милості божої до відчуття Бога, від Бога в природі до релігійності як наслідку усвідомлення величі божої і так далі, тобто релігія виступає похідною від єдиного бога. Ознакою часу стає поява та розвиток *наукових шкіл інтерпретації* засад релігійної культури, пріоритетом яких є теорії побудовані на базі конкретних фактів з подальшим їх узагальненням та формулюванням. Проте, всі вони не значною мірою впливали на масову свідомість, оскільки «вага» наукового співтовариства пропорційно не була переважаючою.

Базою наукового розуміння релігійного стала натуралістична та антропологічна концепція Людвіга Андреаса Фейєрбаха (1804-1872), який відходячи від позиції Г. Гегеля, обґрунтовував думку, що людина не тільки створює релігію, а й стає її предметом та сутністю, зауважувалося, що у релігії нема власного, особливого змісту. За Л. Фейєрбахом, божественна сутність, є очищеною від фізичних меж тілесності людською сутністю. Присутність в релігії істот створених людською уявою не виступає приводом для визнання ілюзорності релігії43, оскільки справжнім предметом релігії є людина, тому визначення Бога – є вираженням істинної сутності людини.

Релігійна свідомість, на думку Л. Фейєрбаха, є відчуженою свідомістю, яка виступає у якості самостійної, не приналежної людині сутності. Причиною формування релігійної свідомості є залежність людини. Спочатку об’єктом залежності та поклоніння людини є природа, тому первісні релігії, за Л. Фейєрбахом, є природними релігіями. В наслідок історичного розвитку, людина здіймається над природою, тоді її Бог стає надприродним, об’єктом залежності стають суспільні сили. Вихідна сутність релігії в тому, що вона не залежить від волі та свідомості людини. Праця Л. Фейєрбаха лягла у основу марксизму та екзистенціалізму, які поглибили антропологічний аналіз релігійної культури.

Особливістю матеріалістичної теорії походження релігійної культури Карла Маркса (1818–1883) та Фрідріха Енгельса (1821–1893) є визнання у якості головної соціально-економічної засади, отримуючи певні специфічні риси релігія, на думку дослідників, формується певними специфічними історичними умовами її розвитку. Головна функція релігійної культури в суспільстві, – обслуговування інтересів панівних класів, які прикриваючись релігійною мораллю поширюють свою владу на духовну сторону громадського життя. Не вирішуючи суспільних протиріч, які, в свою чергу, обумовлюють затребуваність релігійної культури, релігія здатна пом’якшувати відношення народів до власної несвободи. Релігія розглядається як засіб гноблення, бо відчужує людину від її істинної природи — бути вільною, та користуватися результатами своєї праці без обмежень.

Ф. Енгельс використав погляди зазначеної теорії при інтерпретації історичної реконструкції еволюції соціальних структур, які викликають формування релігійних інституцій. Автор виділив загальні тенденції складання приватної власності та релігії як засобу її збереження у давніх греків, римлян та германських племен.

Однобічність економічно-матеріалістичного підходу зустріла критику з боку етнологів-релігієзнавців, що вивчали релігійні культури Океанії та Африки, вони зауважували, що висновки матеріалістів є функціональними при аналізі лише розвинутих культур, в архаїчних колективах зв’язок формування релігійної культури та складання класів не доведено.

Недовговічною, проте впливовою виявилася *міфологічна теорія* походження релігійної культури Макса Мюллера (1823–1900), який заперечував її надприродні витоки, він вважав релігію похідною від комбінації людського чуттєвого досвіду та певних недоступних об’єктів дійсності (зорі, сонце, місяць та ін.), які фізично присутні у просторі, але недосяжні. На думку М. Мюллера, уявлення Бога виникає в наслідок «хвороби мови», тобто виникає як філологічна проблема заміни антропоморфною метафорою («сонце гнівиться»), первинного образу відстороненого світила, на поняття конкретного значення. Таким чином, Сонце наділяється «людяністю» і проявляючи відношення до людини, з огляду на його велич, стає Богом.

Розвиток релігії йде у регресивному напрямку, сучасна досліднику релігія, – занепадає, бо процес вербального викривлення істинної віри первісної людини продовжується, тому, за М. Мюллером, головною методологією дослідження релігійної культури є філолого-етимологічна. Тільки вона здатна розкрити смисл першоджерельного релігійного тексту. На наш погляд, – така собі філологічна археологія. Проте, такий підхід виявився функціональним тільки частково, отримані за правилами філологічного аналізу дані подекуди спростовувалися археологічними артефактами (троянські події – солярний міф)44.

Особливе місце в дослідженні початків формування релігій займає праця Вільгельма Вундта (1832-1820). У вивченні суспільної свідомості, складником якої виступає релігія, Вундт пропонував починати з дослідження суспільства, його психології. Будучи психологом-волюнтаристом, дослідник вважав стрижнем формування людства, а разом з тим і його релігійної культури – не розумову, а емоційно-вольову діяльність. У підґрунті «міфологічного мислення» лежать афекти, емоції, відчуття страху та надії. В. Вундт розділяє первісне уявлення душі на поняття душі тілесної, невід’ємної від тіла, та сформоване на його базі уявлення про душу «*псіхе*» – відділеної від тіла, яка порівнюється із диханням, сновидінням, тінню.

Вірування в тілесну та душу-псіхе у дослідника отримує назву *первісного анімізму*, який згодом змінює стадія *анімалізму* (культу тварин) та *манізму* (культу предків). Цю стадію В. Вундт ототожнює з тотемізмом, підкреслюючи його тісний зв’язок із соціальною організацією. Остання стадія розвитку уявлення про існування душі, за В. Вундтом, – культ демонів, надприродних істот, які можуть допомагати або шкодити людині.

За В. Вундтом, первісне мислення має оживляючий характер. Завдяки цьому проекції емоційно-вольових процесів самої людини на природні об’єкти, надають їм людської життєвості. Від культів тварин, предків, демонів, крізь міфологізацію природних явищ виникають культи богів, які В. Вундт вважав властивими вищім рівням розвитку первісного суспільства. Велику роль у формуванні релігійної культури дослідник відводить магії45.

Певну діалогічність до ідей В. Вундта виказували Уїльям Джеймс (1842-1910) та Джеймс Леуба (1868-1946). У. Джеймс на відміну від попередника зосереджував увагу не на суспільному, а на особистісному релігійному житті, на вірі конкретної людини. Джерелом релігійності для Джеймса був індивідуальний релігійний досвід, що висвітлювався як важлива біологічна функція46. Джеймс Леуба відстоював незалежне походження магії та релігії та виводив образи вищих творців не з одкровення, а з людської властивості розуміти та обґрунтовувати явища оточуючого світу47. Психологічний підхід до тлумачення релігійної культури В. Вундта, У. Джеймса, Д. Леуба згодом був продовжений З. Фрейдом та К. Юнгом.

*Анімістична теорія* Едуарда Барнета Тайлора (1832–1917) отримала свою назву від ідеї дослідника, згідно якої у підґрунті виникнення релігійної культури стоїть анімізм. В праці «Первісна культура» Е. Тайлор визначає засади до розгляду формування релігії, по-перше, релігійні феномени розглядаються виключно як людська діяльність, по-друге, ведучим для порівняльних досліджень релігійних культур є компаративістський підхід.

Вивчаючи різні релігії, автор доходить висновку, що релігійна культура людства виникає з намагання первісної людини раціональним чином, на базі наявного досвіду, пояснити явища життя. Насамперед, явищами, які привертали найбільше уваги наших пращурів, Е. Тайлор вважав *сон* та *смерть*. Саме рефлексія сну вела до усвідомлення дуальної природи людини (душа та тіло) з констатацією нетривкості їх зв’язку. Смерть наступає коли зв’язок душі з тілом переривається назавжди.

Згодом, на думку дослідника, поняття душі як суто людської властивості («первинний анімізм»), було перенесене на інші оточуючі предмети та явища («вторинний анімізм»). Наступним кроком, Е. Тайлор вважав виникнення ідеї про існування безтілесних душ – духів48. Саме еволюція уявлень від поняття індивідуальної людської душі до позатілесних духовних сутностей, автор вважає початком формування релігійної культури. Критика анімістичної теорії засновувалася на звинуваченні у «інтелектуалізації» первісної людини.

Отто Пфлейдерер (1839-1908), теолог ліберальних поглядів, високо цінував історичні методи у розвідках виникнення та розвитку релігії, вважав корисним об’єктивне, раціональне знання без опори на чудеса. Вважаючи християнство вищим рівнем розвитку людського духу О. Пфлейдерер, спирався на порівняльні рілігієзнавчі дослідження, що знаходили закономірну базу усім існуючим у світі релігіям. Такі методологічні основи дозволили досліднику вийти за межі теології, вирішуючи завдання філософії релігії.

З приводу основ формування релігійної культури О. Пфлейдерер зауважує, що визначення релігійного почуття у Ф. Шлєємахера як «безумовної залежності» є вірним, але не достатньо обґрунтованим, що створює умови його викривленого розуміння, а саме: суть релігії помилково сприймається як вихідна несвобода, тоді як, «ми відчуваємо себе зобов’язаними підкоритися божій силі, і це одне свідотствує, що підкорення є вільним актом нашої волі, самостійним рішенням, а не пасивним слідуванням визначеному… Обумовлена волею пов’язаність із Богом і є благочестя, віра, яку апостол Павло називав «послухом серця». Ввіряючи себе у вільному послуху Богу, людина зовсім не боїться втратити свою свободу та гідність. Якраз навпаки, вона вірить у те, що в союзі з Богом вона тільки й зможе знайти справжню свободу від зовнішньої необхідності світу, що опирається його волі, від гніту природи поза нами, і ще гіршого примусу природи всередині нас. Благоговіння та жах природної людини, дикуна поневолюють його, позбавляючи його щастя та свободи»49.

*Еволюціонізм*, як методологічний підхід в академічних аудиторіях не зустрічав логічних перепон, але «руйнувався» польовими етнологічними дослідженнями. Наприклад, виявлялося, що деякі сучасні первинні культури, оминаючи анімістичні щаблі розвитку, вже мали уявлення про Бога. Саме подолати слабини анімістичної теорії, була покликана прамонотеїстична теорія походження релігійної культури, представниками якої були Ендрю Ленг (1844–1912) та Вільгельм Шмідт (1868–1954).

Ця теорія також виходила з уявлення, що пращури раціоналістично усвідомлювали: якщо людина не в змозі створити такий складний світ, то його творцем є хтось могутніший – Бог. Е. Ленг, будучи поетом, новелістом, казкарем, перекладачем, журналістом та критиком зоставив свій внесок і у релігієзнавстві, розділив тлумачення анімізму та монотеїзму як вихідним чином не пов’язані між собою. Монотеїзм – є віра не закаламученої первісної свідомості, яка, згодом, викривляється уявленнями про духів. Позитивно висвітлюючи Християнство, як релігійну культуру, що поєднує аспекти месіанського Іудаїзму та інтелектуальної релігії Давньої Греції, Е. Ленг склав добрий імідж прамонотеїзму в стінах Католицької церкви, яка намагалася соціально актуалізувати своє вчення про «першоджерельне одкровення» на початку ХХ століття50.

Продовжувачем лінії прамонотеїзму став священик та дослідник первинних релігій, австрієць В. Шмідт, який вивчаючи пігмеїв Амазонії, автохтонів Андаманських островів та Австралії, не виявивши в них анімістичних та тотемістичних уявлень, свідчив про наявність в їх свідомості образу єдиного Бога.

Занепад прамонотеїстичної теорії був пов’язаний із кризою загальної методології еволюціонізму, який намагався будувати схеми суспільного (тим більше віддаленого первісного релігійного розвитку), спираючись на формальну логіку, яка не підтверджувалася артефактами.

Предметом зацікавленості М. Вебера (1864-1920) були розвинуті, світові релігії, їх значення та вплив на розвиток економіки, політичних систем. В найбільш відомій його праці «Протестантська етика та дух капіталізму» досліджується вплив християнства на історію західної цивілізації. М. Вебер наполягав, що вирішальну роль в складані капіталістичних відносин на Заході відіграло теологічне вчення християнського реформатора Ж. Кальвіна про приречення. Вихідними від якого стали мирська аскеза та пошук можливостей подолання сумнівів у обираності до спасіння. Єдиним шляхом визначення обираності визнавалися успіхи у професійній діяльності, що виражалися у накопиченні прибутку. Разом із тим, М. Вебер зауважував наскільки капіталізм у ХVІ-ХVІІ ст. потребував могутніх духовних стимулів, які давала релігія, на стільки у ХХ-ХХІ ст. він стає незалежним від релігії, отримавши власні важелі стимулювання та мотивування виробників і споживачів.

Наступним важливим напрямом, що розробляв М. Вебер, була теорія «звільнення світу від чар», як поступова відмова від магічних засобів у досягненні мети на користь системи раціональних зв’язків. На думку дослідника, розвиток релігійної культури йде в напрямі оволодіння матерією, чим більше підкреслюється різниця між Богом та світом, тим більше бог залишає світ51.

Поширення анімістичної концепції, при усіх її перевагах, все ж не давало відповіді, – чи анімізм дійсно первинна форма релігійності? Куди, в такому разі, віднести магічну свідомість та практику? Ці, та інші не з’ясовані питання викликали цілу ланку теорій різних авторів, головною ознакою яких було відстоювання преанімістичних вірувань у якості початків релігійної культури. Наприклад, англійський дослідник «примітивних» народів Роберт Маретт (1866–1943) вважав, що раціоналістичне осягнення явищ не може бути хронологічно первинним. Місце первинності, він віддавав емоційним, психолого-моторним діям, з яких складаються певні ритуали. На думку Р. Маретта, саме результативна тілесна дія первинної людини є основою формулювання релігійної ідеї.

Первинна релігія не може бути відділена від магії. За Р. Мареттом, магія, – також наслідок емоційності первісної людини, вона формується з бажання позбавитися від сильних емоцій шляхом перенесення їх на безособовий предмет, що замінює об’єкт вподобань. Але із розвитком єдинобожжя, магія «витискується» на периферію релігійного життя, та формально відмежовується від релігії52.

Дж. Фрезер (1854–1941) – найбільш відомий представник преанімістичної традиції трактування формування релігійної культури. Базовим чинником релігійності він визначав магію. Його погляди полягали у висуванні магії на місце базового чинника релігійності. Виходячи з базових потреб людини, магія формувалася попервах маючи епізодичне використання, згодом перетворилася в постійну практику делеговану найбільш здібним жерцям53.

Слабким місцем преанімістичних теорій є незадовільне стрибкоподібне обґрунтування мотивації переходу від магії до релігії. Крім того, наводяться факти співіснування в одній культурі магії та релігії, що ставить під сумнів базовий чинник теорії.

Популярність психоаналізу в галузі гуманітарних наук ХХ сторіччя сприяла поширенню його концепцій і на релігієзнавство. Засновник психоаналізу Зиґмунд Фрейд (1856–1938), будучи психіатром за фахом, спеціалізувався в галузі лікування прикордонних психічних розладів. Як людина творча, з широким колом інтересів, в інтерпретації станів своїх клієнтів він широко використовував античні міфологеми. Розкриваючи власне бачення формування психіки людського індивіда, З. Фрейд згодом претендує на мисленеве охоплення загальнолюдського розвитку, поширюючи власне бачення і на історію релігії.

Основу формування релігійної культури З. Фрейд вбачав в почутті підсвідомої провини за вбивство прасином прабатька на ґрунті сексуального монополізму останнього по відношенню до праматері, до якої син переживав втаємничену пристрасть54. Тобто, за З. Фрейдом релігія виникає з психологічного феномена (комплексу Едіпа). Таким чином, мотив античного міфу про фіванського царя Едіпа, який посів трон вбивши батька та одружившись з власною матір’ю, отримав в уявленні З. Фрейда пояснення базового чоловічого психічного стану. Керуючись ідеєю взаємовпливу філогенезу та онтогенезу, автор вважав, що подібне розгортання подій мало місце в далекому минулому. Амбівалентність почуттів батьковбивці, що любив, копіював і одночасно ненавидів батька, привели до ідеалізації і обожнення образу вбитого батька та виникнення табу на інцестуальні відносини з матір’ю.

Послідовник Зиґмунда Фрейда, Карл Густав Юнг (1875–1961) висунув дещо іншу психоаналітичну теорію, яка деактуалізувала сексуальні мотивації виникнення релігій. Він заявив, що багато міфологічних та релігійних сюжетів утримують подібні, характерні образи – архетипи, які передаються людині на несвідомому рівні психіки55. Але, зосталися непоясненими самі механізми такої передачі. Окрім того, психоаналітична теорія не є підтвердженою міфологічно, у давньогрецькій міфологічній традиції відсутні збіги батьковбивства та одруження на матері56.

Одним з найвідоміших у ХХ сторіччі інтерпретаторів виникнення релігії був Еміль Дюркгейм (1858–1917), який став засновником соціологічної школи в релігієзнавстві. На відміну від послідовників еволюціоністського підходу Е. Дюркгейм хоч і намагається дотримуватися хронології, проте метою свого дослідження ставить виявлення постійно діючих причин, від яких залежать найбільш суттєві форми релігійного мислення та релігійної практики57. Е. Дюркгейм розділяє світ первісної людини на два складника: повсякденний та священний. Головним напрямом теорії Е. Дюркгейма, виступає розгляд соціального характеру релігійної культури. Релігія виступає обов’язковим атрибутом суспільного устрою. Головною функцією є забезпечення соціальної інтеграції.

Найдавнішою формою релігії, дослідник визначає тотемізм. Саме тотем уособлюючи клан, стаючи об’єктом поклоніння символізує приналежність людини до певного соціуму. Під час ритуалу вшанування тотема відбувається кланова інтеграція. Саме тотем, за думкою дослідника, виступає прототипом бога, кожний бог колись був чиїмось тотемом. Пантеони богів, – результат об’єднання тотемів різних кланів племені, поява єдиного бога – результат розвитку абстрактного мислення, коли з окремих тотемів формується узагальнений образ.

При потужному просуванні вперед в осмисленні взаємозв’язку соціальних чинників релігійних феноменів Е. Дюркгейм та його прибічники (Л. Леві-Брюль, М. Мосс) все ж не змогли повністю підтвердити свої мисленнєві конструкції фактичним матеріалом, разом із тим, деякі думки дослідника були свого роду проривом на новий рівень усвідомлення місця релігії у суспільному житті Європи. У праці «Старі боги» Е. Дюркгейм зауважує, що релігія сучасного суспільства (1912) зазнала зміну відношення, тому відбувається перегляд давніх основ релігійності.

Пошуки витоків релігії в сфері самого людського мислення способів сприйняття світу теологом Рудольфом Отто (1869–1937) привели до висунення феноменологічного підходу58. Дослідник вивчаючи безпосереднє сприйняття світу намагався знайти психологічні засади їх перетворення у релігійне переживання.

За висновками Р. Отто, зустрічаючись з невідомим явищем, людина переживає специфічний стан двоїстого до нього відношення. Саме таке двоїсте, відношення є базою для формування релігійної віри. Непізнане може сприйматися позитивно або негативно. Якщо непізнане сприймається позитивно, то переважаючими є відчуття приязні, божої любові, якщо ж сприйняття негативне, то виникає відчуття величі божественного, повна залежність від божої суворої волі. Набутком дослідника була увага до психологічних механізмів релігійних переживань, але методологічна антиісторичність не дозволяла зв’язувати історичні умови з специфікою релігійних почуттів59.

Окремо слід відзначити *функціоналістичний* напрям в інтерпретації взаємодоповнюючих теорій появи та розвитку релігійної культури Броніслава Маліновського (1884-1942) та Альфреда Реджинальда Радкліффа-Брауна (1881-1955).

Суспільство, з точки зору функціоналізму, розглядається єдиним цілим, не зважаючи на присутність в ньому різних, антагоністичних культур. Разом з тим, кожний з складників суспільства виконує свою інтегруючу функцію. В цьому сенсі релігійна культура не є ізольованим явищем. Усвідомлення її цінності, місця та походження неможливе поза розумінням системних зв’язків в контексті життя суспільства.

Б. Маліновський, вважав, що міф, релігія та магія є невід’ємною засадою суспільності. Дослідник наголошував на розщеплені світосприйняття первісної людини на дві частини: перша, це зрозумілі та підконтрольні явища, друга, складається з неконтрольованих зловмисних по відношенню до людини сил та явищ.

З іншого боку, існує протилежна точка зору, яка наполягає на холістичності первісної свідомості (Г. Франкфорт), що є більш логічним з огляду на дані з психології австралійських аборигенів та племен Амазонії, що перебувають на неолітичному рівні розвитку. На думку Б. Маліновського, релігія та магія поширюється тільки на ті галузі де раціональне знання не спрацьовує. Використання магії йде не від ігнорування власних інтелектуальних можливостей, а навпаки від чіткого розуміння їх не функціональності. Тому, не існує народів які б не знали релігії та магії. В основі релігії лежать не забобони та спекуляції, а реальні трагедії людського життя60.

У протилежність принциповому антиісторизму Б. Маліновського, А. Р. Радкліфф-Браун визнаючи еволюційний підхід, критикував не підтверджувані історично реконструкції релігійних феноменів. Первісному суспільству при апелюванні до релігії, на думку вченого, властива не «потреба в поясненні», а «потреба в колективній дії». Виникнення та існування магії та релігії завдячують виконанню ними головної ролі – збереження, формування та підтримка стабільності суспільних інституцій, контроль поведінки людини в суспільстві. Якщо у Б. Маліновського, люди використовують релігійні практики для подолання відчуття тривоги та страху, то А. Р. Радкліфф-Браун наполягає на тому, що люди відчувають названі негативні емоції якщо обрядова діяльність не відтворюється.

Переважання психологізму над історичністю в надрах феноменологічного підходу намагався уникнути Мірча Еліаде (1907–1986), який вважав, що специфіка ситуації та психічний стан людини вже є достатніми для виникнення індивідуальної віри, але, йдучи далі, автор наголошував, що для складання колективної віри важливим є вербальні та невербальні засоби передачі особистих переживань іншим людям, акценти тих переживань, які проповідник розставляє, впливає на особливості релігійності в певному місці та часі. Проте, саме питання формуючого впливу культурних аспектів на складання релігій у М. Еліаде зосталося не розробленим.

Феноменологічний підхід виступив альтернативою еволюціонізму, що створило умови для виділення універсальних психологічних станів, як засаду появи та розвитку релігійної культури, разом із тим відмова від розгляду культурних особливостей відтворення релігійних феноменів, значним чином вплинуло на затребуваність даної концепції в історії релігії як науковій дисципліні.

Виділення в різних релігійних явищах загальних засад створило умови для формування *структуралістського* напряму аналізу виникнення релігії. Так, французький антрополог К. Леві-Строс (1908–1990) досліджуючи структуру міфів намагався виділяти їх базові, бінарні опозиції, при цьому, унікальність певного міфу не була предметом розгляду. Розглядалися певні масиви міфів, що збиралися на засадах подібності. Структуралізм К. Леві-Строса є новим підходом в аналізі релігійних текстів61, проте і він не був позбавлений певних проблем, як то: виявлення поширених смислових блоків тексту не передбачає їх співвіднесення з реальною історією; текст може вміщувати не одну, а декілька опозицій, що робить відповідальною за визначення головної – виключно інтуїцію дослідника.

Структуралізм Ж. Демюзіля (1898–1986) розширюється залученням порівняльного методу. Вивчаючи історію праєвропейців, він відстоював (не підтверджену археологічно) думку про жорстку стратифікацію протоєвропейського суспільства, виділяючи страти жерців, воїнів та трудівників, які суворо тримаються своїх суспільних функцій. Така трійчаста система властива і небесній ієрархії. Складність та зверхність системи Ж. Дюмезиля виявляється коли незалежно від матеріалу, дослідник повинен шукати трійчасту структуру, навіть там де вона не простежується, слабке місце структуралізму – поки що непідтверджені артефактами висновки62.

Російська релігійно-філософська думка представлена рядом відомих мислителів, як то В. С. Соловйов, М. О. Бердяєв, М. О. Лоський, П. А. Флоренский, С. Л. Франк, Н. Федоров, Д. С. Мережковський, їх творчі пошуки були спрямовані не стільки на визначення засад релігійної культури, скільки на просування так званої «руської національної ідеї». Відстоюючи виключну роль Росії у обожненні світу. Ними проводилася ідея того, що головним завданням релігійно-філософських пошуків є побудова православно-християнського світогляду*,* що розкривав би зміст та життєвість головних догматів християнства, які все більше перетворюються у «змертвілі формули» (М. О. Лоський).

Говорячи про етнічні риси української релігійної культури фахівці наголошують, що специфічною культурною особливістю є сприйняття земного світу як проекції божественного з відповідним зневажливим ставленням до матеріальних аспектів буття, зверненість до його сакральних аспектів. Опоетизована культурою сприятливість природного середовища України для автономного ведення господарства, породила стихію вільної самодіяльної особистості і, як наслідок, український персоналізм з унікальною системою гуманістичних цінностей. Але відсутність солідарності та тенденцій до підпорядкування індивідуальних потреб колективній волі стає перешкодою у відтворенні колективних форм життя. Це сприяло вкоріненню ренесансного антропоцентризму, в якому щастя кожної конкретної людини розкривалося як мета існування. Це положення осмислене філософією Г. Сковороди, П. Юркевича, Т. Шевченка, І. Франка. Особливий тип національного логосу віддзеркалений в українському архетипі серця як символі значущості внутрішніх душевних глибин людини. Пізнання світу і самопізнання людини визнається справою серця. Серце розкривається як внутрішнє в людині, її глибинно-емоційна, ірраціональна, втаємничена природа, що є більш значущою, ніж розумова й інтелектуальна діяльність. За українським етосом вчинки людини набувають цінності лише тоді, коли вони здійснюються від серця.

У філософії П. Юркевича серце визначається як мікросвіт, вираження людяності та внутрішньої людини. У вченні Г. Сковороди, – як шлях до ідеалу гармонії з природою. У творчості Т. Шевченка, – як джерело надії, як передчуття і провидіння – у творах П. Куліша.

Орієнтація людини на ідеальний світ, що виявлялася на буденному рівні в романтичній мрійливості характеру має зв'язок з софійністю світу, що розглядається С. Кримським як світосприйняття, де реальні речі трактуються не тільки у їх звичному викладі, але і як символи Божої Премудрості63. З чого, в свою чергу, виводять формування дефіциту дії в українському характері, безініціативності та вади вольової експансії в зовнішній світ.

Детермінованість життєвого укладу циклами природного колообігу породжувала український антеїзм, що проявлявся у відчутті землі, як материнського родового начала. Культ цвітіння і плодоносіння в українській культурі дивним чином поєднується з «номадною» складовою, вираженої в жорсткій ієрархії «козацької вольниці». В той же час демократичність козацьких традицій може розглядатись як данина «землеробській» складовій.

Сприйняття землі як материнського начала інтенсифікувало в світоглядних універсаліях української культури матріархальні імпульси. Образи сильних жінок не сходять зі сторінок української літератури. Саме ця стійкість жіночої нераціональної парадигми ставлення до світу виробила елемент сентиментальності, мрійливості, смутку, покори, терплячості та нестачу чоловічої раціональної експансії на зовнішній світ, що підтримує цілераціональність соціальних дій, верховенство влади, норми, закону64. Представлені риси української культури визначають її національну своєрідність, аж ніяк не применшуючи значення засвоєння нею в перебігу історичних процесів світового культурного досвіду.

Розкриваючи особливості української релігійної культури неможливо обійти увагою постать Григорія Савовича Сковороди, світоглядні орієнтації якого, визначаються сучасними науковцями, в діапазоні від богослова до атеїста. Розглядаючи його діяльність, як одного з фундаторів, та, одночасно, виразників релігійної культури, формально української за приналежністю та позаетнічною за змістом. Більш відповідним вважаємо оцінювати його діяльність як релігійне новаторство, що поєднувало в собі вільнодумство та відповідний йому стиль життя. Особисте відтворення власних концепцій, з одного боку, зробило його практичним філософом, ставлячи в історичний ряд із шанованими ним античними філософами, з іншого, апостолом власного релігійно-духовного шляху.

Детермінуючими його філософські ідеї та підходи є культурно-історичні умови життя Г. С. Сковороди, серед яких: втрата державності; відмова їй у етнічній самобутності, в тому числі, у релігійній; вихолощення українського православ’я Московським патріархатом; культурний занепад країни. Ці особливості знаходили свої відлуння-реакції у національній свідомості українців, у формі їх релігійної свідомості.

Зовнішньо, така релігійність українців того часу виглядає як переважаюче обрядова. Відбулося вибіркове обрання певних канонічно-християнських біблійних книжок (Псалтир, Новий Заповіт), які інтерпретувалися у відповідності із етнічними наголосами. Ритуали набувають підвищеної цінності, але без заглиблення у їх християнські прецеденти. Приймаючи до уваги, що християнство замістило народні пандемонічні свята на свої, то підвищений ритуалізм народної релігії, використання як суто християнських, так і пандемонічних символів, може виглядати як форма підтримання зв’язку народу із природними віруваннями.

На цьому ґрунті формувалися ідеї та світогляд Г. С. Сковороди, що головним чином розкривається у: антиклерикальній критиці ортодоксального християнства в зв’язку із його над суспільністю, підлеглістю державі та всіляким гріхам; засудженні зовнішніх форм боговшановування. Особиста молитва розглядається як особистий зв’язок з богом, як богодумання, занурення у власну душу для відкриття світу божого; відмові церкві як зайвому посереднику між людиною та богом; релігійному скептицизмі заснованому на життєвій раціональності; зміні підходу до Біблії з онтологічного на гуманістичний; заглиблення у світ духовного із розчиненням меж етнічного та конфесійного.

Дослідження релігійних культур в радянські часи пройшло шлях від антирелігійної агітації і громад «войовничих матеріалістів-діалектиків» до гарантів толерантності в міжконфесійних відносинах*.* Радянське вивчення релігії не є виключно сукупністю таких його класиків як В. Я. Пропп (слов’янські архаїчні вірування), С. А. Токарєв (історія архаїчних релігій), Н. І. Толстой та Б. А. Рибаков (історія слов’янських вірувань), А. Ф. Лосєв (грецька міфологія), І. М. Дьяконов (релігії Ближнього Сходу), Л. С. Переломов (релігії Китаю), Т. Я. Єлізаренкова (релігії Давньої Індії), М. І. Стеблін-Каменський (вірування давніх германців), В. В. Іванов та В. Н. Топоров (релігії індоєвропейців) та ін., тому у скарбницю радянського та пострадянського релігієзнавства залучені праці всієї гуманістичної галузі знання: філологів, філософів, істориків, психологів, етнографів.

Підсумовуючи ґенезу соціально-філософської рефлексії релігійної культури необхідно зазначити, що цей процес триває з часів самоусвідомлення людини, не завершився він і зараз. На кожному історичному етапі, у кожній культурі, людина за допомогою релігії (спираючись на її узагальнене визначення), інтегрувалася в світ апелюючи до його вищого (пронизуючого всі шари) начала.

Намагання визначити релігію на протязі попередніх досліджень та розмислів розкривається у головних тенденціях, *по-перше*, кількість визначень продовжує зростати з причини поліваріантності явища та багатства методологічних підходів для пояснення його головних засад; *по-друге,* відомі визначення загалом групуються за функціональними напрямами релігії, як явища та його рефлексії; *по-третє,* усі відомі визначення розкривають багатоваріантну, формальну складову релігії не торкаючись її змістовної частини.

Узагальнене поняття «релігія» відрізняє від поняття «релігійної культури» те, що «релігія» виступає частиною, складником «культури». Тому, комплексний діяльнісний, організаційний та аксіологічний розгляд розвитку релігії розкривається нами як релігійна культурна діяльність.

Такий підхід дає змогу розглянути «релігійну культуру» у інтерпретації інших авторів.

У руслі етнопедагогіки Г. Н. Волкова релігійну культуру віднесено до частини духовної культури людства, «породженої релігійними запитами людей і покликаної їх задовольняти»65.

С. Лєбєдєв обмежився тим, що релігійна культура «виражає зміст, ідеали будь-якої релігії»66, що відповідає аксіологічному погляду на походження культури, але при цьому зовсім ігнорувався діяльнісний компонент будь якої релігії.

Культуролог Д. Лалєтін вважає, що «релігійна культура – спеціалізована сфера культури, де потенції людини реалізуються в діяльності, змістом якої є пізнання світу як цілісності, що включає і суспільство і людину. Будь-яка релігія створює і пропонує цілісну картину світу на основі релігійних догматів і в єдності зі сферою трансцендентного»67. Дане визначення побудоване на діяльнісній складовій із акцентом на «цілісності» картини світу, що, на наш погляд, полишає релігійну культуру без діалектичного джерела розвитку, ігноруючи її реальні трансформації.

О. Кирлєжев, науковий консультант Сіноідальної богословської комісії РПЦ, виражаючи погляд клірика, вважає «релігійну культуру» «свого роду неосхоластичним і псевдотеологічним терміном… тому, що «культура» сама по собі до релігії не має жодного відношення»68.

Релігієзнавець І. М. Яблоков релігійною культурою вважає «сукупність способів і прийомів забезпечення та здійснення буття людини, які (способи і прийоми) реалізуються в ході релігійної діяльності і представлені в продуктах, що мають релігійні значення та сенси, які передаються та засвоюються новими поколіннями. Діяльнісним центром є культ»69.

Дане визначення, на наш погляд, значно краще передає зміст явища, але виглядає надто абстрактно. В цьому сенсі нам імпонує визначення українського філософа В. І. Воловика: «релігійна культура – категорія релігійної свідомості, соціально-філософська і релігієзнавча категорія для позначення історично складеної форми релігійних відносин, відповідної їй системи релігійних знань, мотивів, форм, способів та методів релігійної діяльності віруючих, створюваних ними релігійних організацій та інституцій, матеріальних та духовних результатів, цінностей та оцінок, з необхідністю приналежних народу, нації, іншій соціальній групі, конкретному суспільству, людству в цілому, а також, окремій особистості на певному етапі розвитку»70.

Проте, аналіз наведеного матеріалу, не може не звернути увагу на відсутність діалогічності у діалектиці розвитку релігійної культури з її антиподом – світською культурою.

Конкретизації формальних ознак «релігійної культури» та визначенню сутності базового поняття нашого дослідження буде присвячено наступний підрозділ.

## 1.2. Сутність феномена релігійної культури та зміст поняття, що його позначає

Релігія, як вже зазначалося, є постійним предметом наукових досліджень. На сьогоднішній день вже існує понад 250 більш-менш поширених її визначень (В. І. Воловик)1, а по іншій інформації таких визначень біля 300 (А. Я. Колодний)2. Поняття «культура» не менш популярне в дослідницьких працях, нараховується більш як 400 його визначень (Л. Є. Кертман), зараз кількість визначень визначається чотиризначними цифрами3.

Між тим, у обґрунтуванні поняття «релігійна культура» склалася дивна ситуація. Ніким з фахівців це словосполучення серйозно не спростовується (зважаючи на репліку О. Кирлєжева), активно використовується в роботах, але праць присвячених наданню категоріальності цьому поняттю, з’ясуванню його змісту та сутності, явно замало.

На наш розсуд, причин такого положення справ декілька і вони розпадаються на дві групи. *По-перше*, причини історичні. Обидві частини поняття «релігійна культура» достатньо пізно набули свого поширення у західній науці. «Релігія» – не зважаючи на походження від Цицерона, набуває своєї популярності у Західній Європі лише з ХVІ сторіччя, а у Східній ще пізніше – з ХVІІІ сторіччя, до того використовувався термін «віра». Термін «культура», також маючи давньоримське походження актуалізується у роботах філософів-просвітників ХVІІІ сторіччя, наступне підвищення міжнародного інтересу до вивчення культури припадає на кінець ХХ сторіччя як реакція на процеси глобалізації. Тому, не сформованість загальної думки про сутність культури, дискусивність між теоріями: «культура, як соціалізація» (Ч. Тейлор), «культура, як життєвий стиль народу» (Ф. Ніцше), «культура, як естетична система» (Д. Белл), чи як «граничне узагальнення всього» (Ф.Лосєв), не сприяє остаточному «узагальненому» визначенню.

*По-друге*, комплекс методологічних причин, пов’язаних історично. Явище, здобуваючи визначення своєї суті проходить тривалий шлях аналізу його форм. Різноманітність визначень поняття може свідчити про апогей кількісного опису релігій та культур. В цьому сенсі, наша робота з конкретизації сутності релігійної культури є закономірним етапом дослідження явища.

Наступне, *по-третє,* культура в широкому сенсі та «релігійна культура» зокрема, є складовою як духовної так і матеріальної культури, які є наддавніми, взаємозв’язок між якими відбувається через суспільну практику, взаємозв’язок ніколи не усвідомлюваний повністю у конкретний проміжок часу (у зв’язку із положенням суб’єкту та предмету дослідження). У якості прикладів наведемо не тільки посилення ролі релігійного чинника у житті сучасного наукоємного суспільства, а й політизацію релігії у пострадянському просторі та часі, утворення Київського патріархату в контексті набуття української державної незалежності.

Крім того, поняття «релігійна культура людства» є надвеликою і тому малоінформативною абстракцією, яка складається з багатьох окремих релігійних культур, що мають свою специфіку та умовний рівень розвитку.

Доречи, «рівень розвитку», в цьому сенсі, – культуроцентрична категорія, яка визначає ступінь наближеності предмету розгляду до «еталонної» культури, до якої відносить себе експерт, що також збільшує її суб’єктивну претензійність. Тому, розкриття проблеми походження релігійної культури завжди було історично та культурно обумовленим, виходило із світоглядних настанов дослідників.

Дійсне, за М. Гайдеггером, виявляє себе присутністю. У європейській інтелектуальній традиції це означає, що присутність дійсності фіксується засобом предметного антагонізму4. Стосовно ж релігійної культури, яка розвивається як комплекс заходів, що забезпечує відтворення взаємостосунків із «іншим», вищім світом. Як вже зауважувалося, розвиваючись, релігійна культура діалектично стимулює розвиток свого антиподу – культури скептичної по відношенню до релігії, що документально простежується вже в часи Стародавнього Єгипту. На протязі церковної історії, християнська інституція веде боротьбу із «миром» за його максимально повне «обожнення», навернення мирян до «життя з Богом», виконання життєтворчих ідеалів християнства. Проте, нині за зовнішньо політичними ознаками (кількість внутрішніх та зовнішніх конфліктів на ґрунті власності та влади), «терези» показують переважання «світськості» над «обожненням».

Поняття «сутність» розкривається як «внутрішній зміст предмету, що знаходить вираження у єдності різноманітних та суперечливих форм його буття». Сукупності «таких властивостей предмета, без яких він не здатний існувати і які визначають всі інші його властивості»5.

Таким чином, підступаючи до уточнення сутності релігійної культури, тобто вираження єдності всього різноманіття суперечливих форм буття феномена релігійної культури необхідно знайти той субстанційний початок, без якого культура взаємовідносин людини із світом не набула б тих якостей, які притаманні саме релігійній культурі.

Визначення сутності структурно виглядає як аналіз змісту складових словосполучення «релігійна культура», що втілюється у історичному та системно-функціональному розвитку явища, його усвідомлення (співвіднесення змісту уявлення та реально існуючого феномену). Вірогідні протиріччя та збіги «феномену» та «ноумену» повинні висвітлити адекватність усвідомлення предмету розгляду.

«Культура» виникаючи з природи, «зусиллями» просвітителів 18 сторіччя має її у якості свого антиподу, тому актуалізуючи її розвиток ми приходимо до усвідомлення специфіки опозиції природа-культура.

Вихідне значення латинського слова «*cultura*» відсилає нас до діяльності людини, спрямованої на виживання. Це була діяльність з первісного привласнення людиною природних об’єктів для забезпечення себе життєво необхідними ресурсами. Якщо ресурси мали характеристики *неживого* і використовувалися як знаряддя праці, підходили для виконання певних виробничих операцій (вичинки шкір, розтирання зерна), вони копіювалися після їх поламки – відтворюючи їх первинні форми та конструктивні особливості.

На наступних рівнях відтворення, відповідно накопиченим знанням властивостей матеріалів та фізичних можливостей людини в їх конструктивні особливості вносилися зміни вдосконалення. Так відбувалося поступове формальне «віддалення» знаряддя від первинно-природного прообразу в напрямі окультурювання, наприклад, знаряддя ставало складеним, яким воно не зустрічається в природі.

Опредметнення людиною *живих* природних об’єктів через привласнення їх плоті (м’ясо, шкіра) та продуктів життєдіяльності (молоко, мед) рухалося в напрямі створення оптимальних умов для відтворення цих істот та їх корисних для людини функцій.

З первинно привласнених природних об’єктів, людиною відбиралися найбільш функціональні та продуктивні зразки, що закладало можливості до формування засобів оптимізації життєзабезпечення. Таким чином, процес первинного відтворення природи переходив у вторинний (культуротворення), поступово відходячи від первинних природних зразків на змінені (культурні), більш відповідаючи потребам людини.

Інший, більш високий рівень первісної матеріальної культури може бути характеризований як маніпулювання не самими предметами, а образами предметів. Саме завдяки такому мисленнєвому маніпулюванню заснованому на знаннях та практиці, стає можливим виникнення дійсно культурних об’єктів, яких в природі не існувало (тканина, кераміка).

У взаємозв’язку із описаною матеріальною діяльністю, людина паралельно відтворювала в своїй свідомості феноменальні об’єкти, чимдалі надаючи їм рис ідеальності. Цей процес ідеалізації реальних об’єктів також прямує до віддалення ідеалу від прототипу. Таким чином, культура виступає системою результатів феноменальної та духовної діяльності людини із задоволення її динамічних потреб. Сенсом, сутністю культурної діяльності є створення специфічного, оптимального, безпечного для життя людини середовища. Специфічність культури полягає у її вихідній «природності», та, одночасно, мисленнєвій антагоністичності, протиставлення природі (О. Шпенглер). В цьому сенсі, західна культура виглядає «підлітковим» бунтом людини проти диктатури природи. Східна, до недавнього часу, вважалася менш невротичною і більш природною. Здається, ця гносеологічна диспозиція виступає засобом людини відчути себе, по-перше, існуючою, по-друге, самодостатньою.

Повнота розкриття змісту поняття залежить від змісту протилежного йому поняття (М. Гайдеггер). В сучасному природознавстві прийнято розглядати природу та культуру як взаємно проникаючі і взаємодоповнюючі протилежності людського буття, які виступають віддзеркаленням дуалістичності біолого-соціального розвитку самої людини. Тобто, намагання формально виділити природу відсутністю в ній штучності, а культуру – відсутністю в ній природності, не дають чіткої межі між ними. Частіше культуру та природу розділяють ступенем складності процесів трансляції спадкоємного досвіду. Умовним розділенням природи і культури, поки що, слугують механізми спадковості. Вважається, що природні системи на противагу культурі, не мають властивості генетично успадковувати соціальний досвід6. Але розвиток таких наук як, наприклад, етології, ймовірно не дасть встояти цій межі надто довго. На початковому етапі розвитку цієї науки, поки що, важко зрозуміти, чи то більшість суто людських ознак (мораль, свідомість та ін.) виявляються природними, чи то вони просто «делегуються» природі самими етологами.

При загальному огляді культурознавчих джерел найбільш поширеними діалектичними формами культури, і релігійної культури зокрема, є матеріальна та духовна, нагальна та історична, загальна та етнічна (національна), масова та елітарна кшталти.

Матеріальна культура охоплює галузь матеріального виробництва та його вираження. Сфера релігійно-матеріальної культури представлена релігійно-культовими будівлями виконаними в певному церковному стилі та будівлями широкого призначення у власності релігійних об’єднань (житлові, навчальні, підсобні та ін.), техніка та інше майно, предмети, одежа та вбрання культового призначення. До духовної культури має відношення сфера релігійно-духовного виробництва та його результати: релігійні вчення, право, мораль, мистецтво та ін.

Ці форми культури поєднує їх походження як результат людської діяльності, між ними існують різнорівневі зв’язки: у релігійній культурі всі форми слугують ствердженню певного віросповідання, матеріалізації та ідеалізації його положень. Наприклад, зображення у православному християнстві докорінно відрізняють його від основоположного юдаїзму, де зображення бога недопустиме святотатство. Християнська культура іконопису передбачає, що божа сила втілюється в його зображення, тобто, ікона виступає каналом зв’язку людини та бога. Разом із тим, іконопис в ряду із архітектурою, музикою та співом є видом релігійного мистецтва, яке задовольняє естетичні, пізнавальні, комунікативні та інші потреби людини. Органні концерти в соборах відвідують не тільки прочани, а й усі цінителі музики, переймаючись тими почуттями з якими писав музику, наприклад Й. С. Бах.

Культура минулого виступає зберігачем досвіду попередніх поколінь, що складається із знань та алгоритмів їх використання у практиці реалізації значущих цілей, це, так би мовити, «скарбниця пам’яті» культури. Сучасна культура являє собою намагання досягнення актуальних цілей засобами минулого. В цьому процесі суміщення минулого та сучасного відбувається вироблення нових культурних моделей та «архівація» віджилих, таких що не відповідають нагальним, модифікованим потребам. Таким чином, ці дві форми культури є нерозривні та взаємоположні.

Проте, продукти релігійно-матеріального та релігійно-духовного виробництва, маючи суттєві відмінності, можуть входити в суперечність. Наприклад, в конкретних культурно-історичних умовах предмети релігійно-матеріальної культури можуть використовуватися для руйнування духовної складової релігійної культури. Прикладами цього є знищення символу незалежності єврейського народу, – Єрусалимського храму з метою підкорення цього народу Навуходоносором у 586 році до н.е., або намагання Дарія у 512 році до н.е. знайти та осквернити скіфські поховання для перемоги над супротивником полишивши його моральної підтримки славетних предків.

«Культура» – родова складова словосполучення «релігійна культура» є зручною, але, разом із тим, – над великою абстракцією. При близькому розгляді, загальна культурність окреслюється комплексом рис, як то: адекватне розуміння, розвинута мова та практичні навички вирішення актуальних життєвих завдань, що виходять за межі власної етнокультурної сфери.

Існує багато самобутніх культур українська, алеутська та ін., які об’єднуються поняттям «етнічні культури». Найбільш типові взаємовідносини людей в українській, та в інших етнічних культурах і об’єднуються у загальну «культуру людських взаємовідносин». Таким чином ці та інші культури є взаємно проникаючими. В цьому сенсі, вираз «релігія – загальнокультурне явище» означає, що явище, яке позначається як «релігія», має місце в усіх етнічних культурах. Саме така риса релігії, єдина у множині культур і виступає сутнісною для релігійної культури.

Особливістю ХХ сторіччя поряд із класичними діалектичними категоріями «народна культура – елітарна культура», є виділення нової пари «масова культура – елітарна культура». Елітна культура, культура не багатьох, вона потребує формування власного відношення до предметів розгляду, проте не на базі нігілістичного, «зряшного» заперечення, а на базі успадковування, оволодіння попередньою культурою елітарності-заперечення. А оволодіння-навчання культурою, як відомо, важка і… неоплачувана праця, тому обсяги елітарної культури не зростають. Виникнення ж масової культури пов’язують із виникненням масового виробництва та масового споживання, урбанізацією населення, скороченням чисельності аграрного населення – зберігача і носія традиційної культури. Активний розвиток масових комунікацій веде до уніфікації всіх видів культур у загальну. Головними рисами, що відрізняють масову культуру є комерціалізація, поширеність культурного зразка, інтернаціональність, відтворюваність масами, система організації та управління масовим попитом та споживанням, масова соціальна міфологія, широке використання Інтернет та останніх новинок технічного прогресу, вульгарність та загальне збільшення обсягів маніпулятивного впливу на людину. Побудована на тиражуванні популярних зразків, масова культура орієнтується на просте споживання з мінімальними особистими духовними витратами.

Продуктом масової культури є «масова людина», якій за Х. Ортега-і-Гассетом властиве знецінення фундаментальних індивідуальних переживань, відмова від них, зведення картини світу до спостережуваного7. Життя перестає сприйматися як екзистенція і починає бачиться як послідовність подій, як слідування.

Екзистенційний вакуум заповнює сенсоутворююча модель пропонована людині її персоніфікованим авторитетним носієм, даючи ілюзію причетності, цілісності, глобальності переживання. З ціннісних переживань зникають страх, сором, любов місце яких заступають *симулякри*, «дійсності, які приховують той факт, що їх немає» ([Жан Бодріяр](https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%96%D0%B0%D0%BD_%D0%91%D0%BE%D0%B4%D1%80%D1%96%D0%B9%D1%8F%D1%80)).

Масова культура переробляє та засвоює будь які явища, не є виключенням і релігійна культура, вона, наприклад, посилює тенденцію комерціалізації церковних «послуг». Релігійна індустрія монопольно виробляє, освячує та реалізує речі релігійно-культового призначення: від олов’яного хрестика до панагії з діамантами, не кажучи про інші атрибути широкого призначення: ікони, свічки та релігійну літературу. Колись символом церковного збагачення були «славетні» індульгенції, зараз «свічний заводик» став символом надприбутків за рахунок значного (!) переважання вартості реалізації товару над собівартістю його виробництва та митних пільг.

Можливості поширення маскультури та релігійної зокрема, зростають із розвитком телекомунікаційних технологій. З телевізійного екрану та в Інтернет мережі ведуться релігійні проповіді, церковні свята транслюються у «on line» режимі, працюють релігійні TV-канали. Масова релігійна культура поширює вплив навіть на дітей. Тиражуються орієнтовані на дітей передачі, мультиплікаційні фільми, казки релігійного змісту.

Форми культурності відповідають сферам прикладення людських зусиль, корелюючи із міфологічною, релігійною, філософською, науковою правовою та естетичною формами суспільної свідомості. Релігійна культура є невід’ємною складовою *духовної* культури та об’єктом соціальної практики, тому і є предметом як теоретичного, так і прикладного вивчення релігієзнавців, філософів, культурологів та ін. Крім того, в зв’язку із структурою духовного виробництва виділяють функції культури, відповідно релігійній її формі, наведемо декілька головних:

*Пізнавальна* функція полягає у співвіднесенні певної релігійної картини світу (матриці) із процесами та явищами світу, на базі такої «кальки», людина будує свої відносини із світом, сприймає причинно-наслідкові зв’язки між явищами, виявляє закономірності, принципи та методи вирішення життєвих ситуацій. Наприклад, імітативна магія перед полюванням покликана підготувати людину (та звіра в її уявленні) до майбутньої зустрічі, через її імітацію. Без чародія така імітація – просто тренування у киданні спису. Із магом полювання одержує підтримку його союзників з іншого світу, які контактують із союзниками звіра.

*Нормативна* функція згідно із релігійними постулатами утворює релігійну спільність. Наприклад, у римські часи християнство віддавало перевагу духовності, а не закону. Перші християни приймали утікачів, служіння людині вони трактували як служіння богу, що значно ускладнювало їх відносини із законослухняними громадянами та державними органами;

*Аксіологічна* – дає еталони співвіднесення бажань, слів та діяльності віруючої людини із їх вищими проявами. Коригуючи свою діяльність згідно із сформованими ціннісними ідеалами, людина знаходить своє місце серед духовних братів і сестер та у «зовнішньому» суспільстві. Коли Будду питали, що є корисним для людини, а що шкідливим, – відповідь була: «Все, що наближає до Нірвани є корисним, і навпаки, – що від неї віддаляє – не корисне». Те ж саме можна сказати і про Божі Царства;

*Адаптаційна* функція поєднує попередні та полягає у активному пристосуванні людини до релігійного середовища до існуючих в ньому оцінок і форм поведінки завершуючи *соціалізацію* релігійного індивідуума, яка, в свою чергу, є засвоєнням та використанням навичок успішного функціонування в релігійній культурі;

*Сенсоутворююча* функція убезпечує цільність релігійної особистості, духовно-релігійний «стрижень» її життєвої активності. Хрестоносці були монахами, що складали обітниці духовної чистоти та насамперед клялися захищати християнську віру. Їх життя у монастирях будо сповнене молитви, тренувань та праці, самовідданість ідеалам віри була джерелом їх витривалості і боєздатності, готовності віддати своє життя у славу церкви;

*Світоглядна* функція синтезує в завершену форму систему чинників духовного світу, забезпечує органічну єдність чуттєвого та когнітивного елементів свідомості. Релігійна акультурація людини полягає у формування світогляду, через призму якого вона залучається до різних галузей соціокультурної взаємодії.

Із досягненням духовної зрілості актуальним стає функція забезпечення спадкоємного відтворення, яка в поєднанні із *комунікаційною* функцією, з одного боку, складається з накопичення, зберігання, розвитку та транслювання релігійної культури, з іншого, її адекватного засвоєння з метою подальшого транслювання.

Культурна діяльність та релігійна культура як її результат невід’ємні від її творця, – людини, тобто без людини, людського відношення, культури не існує. Таким чином, переходячи до розгляду видового складника словосполучення «релігійна культура», а саме, прикметника «*релігійна*», ми починаємо з констатації релігії як результату діяльності людини.

Вище вже йшлося про вихідні етимологічні версії дефініції «*religio*», від: 1). *religere* – «йти назад, повертатися, знову читати, обдумувати, збирати, споглядати» (Цицерон); 2). *religare –* «в'язати, зв'язувати, прив'язувати, сковувати» (Лактанцій); 3). *reeligere* в значенні «возз'єднувати» (Августин), що наділяє релігійні явища здатністю відновлення втраченого раніше зв’язку між людиною і богом. За зауваженням фахівців, якщо на початку religio визначало суб'єктивну схильність до рефлексії, то згодом відсилає релігійність у галузь «зобов’язання» до об'єктивно даного зв'язку між віруючим і Богом8.

Як бачиться, від Цицерона до Августина на шляху християнства від юдейської секти до світової релігії відбувається трансформація первинного значення поняття, накопичення ним нового соціального змісту в напрямі тоталітарізації явища та поняття, надаючи «релігії» соціально-політичного та соціально-економічного відблиску.

У наукових джерелах «релігію» визначають як «специфічну форму суспільної свідомості, визначальною ознакою якої є фантастичне відображення у свідомості людей пануючих над ними зовнішніх сил...»9. У світлі вище зауваженого, доповнимо, визначальною ознакою релігії є не стільки фантастичне, скільки проективне відображення у свідомості людей та ідеологічне відтворення пануючих над ними культурно усталених концепцій.

Формально, поширені визначення «релігії» базуються на наголошенні повної залежності людини від бога. Проте, за різними даними, в полі зору фахівців знаходиться близько п'яти тисяч релігій. В світі існують релігійні феномени де залежність людини не велика, навіть такі, де людина іноді дозволяє собі «карати» божество за невиконання людських бажань (китайський релігійний синкретизм). Існують і релігії де зв’язок з богом ніколи не втрачався, тому й не має сенсу у його відновленні, а є й такі, наприклад, буддизм де рівень богів є навіть менш бажаним ніж людський рівень. Тобто, розглянуте уявлення про сутність релігійних феноменів є конкретним для християнства та інших аврааміїстичних феноменів (іудаїзму та ісламу). По відношенню до інших релігійних феноменів, надане визначення є умовним, та потребуючим конкретизації. За цим, виходить, що наведені узвичаєні в європейській традиції (християнській та науковій) етимологічні інтерпретації Лактанція та Августина, хоч і віддзеркалюють специфіку найбільш чисельного у світі християнства (2.2 млрд.), близьких до нього юдаїзму (14 млн.) та ісламу (1,6 млрд.), проте не є універсальними.

Визначення «релігії» супроводжується деякими гносеологічними складнощами. Відома на сьогодні кількість визначень продовжує збільшуватися, що може свідчити про намагання зафіксувати атрибути цього явища. Загалом дефініції розпадаються на ті, що даються адептами «з середини» релігійної культури, та ті, що даються незалежними дослідниками «ззовні», хоча їх незалежність не може бути абсолютною, тому йдеться, насамперед, про незалежність від віровчення, що визначається.

«З середини» визначення даються з позиції носія особистого релігійного досвіду, який, вихідним чином є вірним та достеменним, тобто виступає визначальною цінністю. Цінністю, безперечно вищою за інтелектуальні інтенції, бо «релігія» в більшості своїх виявів, категорично апелює саме до емоційності, образності світосприйняття. Г. Гегель пише: «У самому понятті релігії криється те, що вона є не просто знання про бога, … не є просто історичне або розсудливе знання, в ній зацікавлено *серце,* вона має вплив на наші почуття і на визначення нашої волі, частково внаслідок того, що завдяки ній наші обов'язки і закони набувають великої сили, будучи представлені нам як закони бога…»10. Тому, залежно від усвідомлення конфесійної ангажованості автора, його релігійний досвід у формі визначення інтерполюється на інші релігійні феномени, впливаючи на більшу чи меншу готовність припустити існування більшої благодаті ніж власної.

Прикладом такої «внутрішньої» творчості є матеріали дослідження близького до християнського кліру Г. Хлебнікова. В своїй роботі з сутності релігії, автор наводить, на його думку, головні ознаки релігійної свідомості, як то: 1). сповідання особистного духовного початку – Бога; 2). визнання Бога поєднується з вірою в духів з якими людина також може вступати в спілкування; 3). переконання, що людина здібна до духовного єднання з Богом, яке здійснюється через віру; 4). особливий характер всього життя віруючого, відповідний догматам і заповідям даної релігії; 5). вчення про те, що людина принципово відрізняється від всіх інших творінь, що вона – насамперед, духовна істота; 6). затвердження пріоритету духовних і етичних цінностей в порівнянні з матеріальними; 7). культ як сукупність всіх обрядових правил, таїнств і дій, властивих кожній релігії»11.

Нема сенсу заперечувати вплив віри на релігійні переживання та релігійні практики, але розглядаючи останню з позицій, наприклад, тантричного буддизму ми стикаємося із її обмеженою доцільністю на певних ділянках духовного шляху, елемент віри, скоріше виступає допоміжним засобом, а не рушієм. Даоські релігійні практики також не акцентують стільки уваги на вірі у Шлях.

«Зовнішніми» – є усі не власні визначення. «Відносно зовнішніми» є визначення представників однієї конфесії, на підставі різного релігійного досвіду, і «безперечно зовнішніми» – визначення представників інших конфесій і релігій. Але, всі визначення релігії володіють однією спільною сутнісною рисою, вони стверджують та відображають зв’язок людини та бога, присутність та взаємини вищих сил і людини.

З іншого боку, релігія не може розвиватися без свого діалектичного антиподу. Думається, що в періоди навіть самого жорсткого засилля релігійності, світ все одно не ставав однополярним. В противагу розвитку релігійних засад відбувається занепад, але не зникнення світської культури.

Осмислюючи феномен суперечливості релігійної культури треба зазначити, релігія – абстракція, що позначає різноманітну діяльність, яка базується на смисловому розділенні світу на «нижчій» та «горній», на їх опозиції. Конкретика формування та розвитку кожної релігії має власні наголоси. Засади розвитку релігій коріняться у «зміщених центрах складання», наприклад, католицтва та православ’я, буддизму та індуїзму, які у своєму діалозі стимулюють розвиток одна одної. «Світ» не менша абстракція ніж релігія, вона розкривається у взаємодії з конкретними релігійними агентами. Наприклад, буддист-мирянин приймає лише п’ять головних обітниць: не вбивати, не брати чужого, не брехати, дотримуватися правильної сексуальної поведінки, не сп’янятися, – підтримання цього мінімуму дозволяє мирянину бути достатньо вільним у буденному житті та виробничій діяльності і активним у поширенні Дхарми Будди.

У безпосередньому зв’язку із релігією є спосіб її відтворення, проявлення в суспільному бутті, який артикулюється як *релігійність.* Релігійність, як звернення до засобів релігій у вирішенні життєвих проблем має соціальні, гносеологічні та психологічні засади, які в знятому вигляді відповідають різноманіттю функцій, що несе релігія у якості форми суспільної свідомості. А саме, соціальна засада реалізується в *комунікативній* чи *нормативній* функції, *гносеологічна* – у *світоглядній*, *психологічна* у *компенсаторній* функціях. Звісно функції та засади не відокремлені одні від інших, а є діалектично пов’язаними і діючими одночасно.

Як явище соціокультурного плану, релігійність складається із *релігійної свідомості,* що утворюється з образів, уявлень, ідей в яких відбивається релігійний світогляд та *релігійного буття*: специфічних культових дій та матеріальної бази релігійної діяльності. Суб’єктом та об’єктом релігійної діяльності є віруючі люди, які умовно розподіляються на служителів культу та парафіян. *Релігійна свідомість*, як база релігійності, вкорінена у віросповіданні, яка виражається в трьох формах: віри в буття надприродних сил (Бог, ангели, демон та ін.), у зв'язок між людьми та цими надприродними силами, та у властивості певних матеріальних атрибутів здійснювати зв'язок надприродних сил та людини. Релігійне буття, що гносеологічно протистоїть релігійній свідомості, одночасно виступаючи її втіленням, виражається у релігійних (культових) діях, що полягають у безпосередньому відтворенні священнослужителями зв’язку між парафіянами та вищими силами, через виконання традиційно усталених ритуалів за допомогою певних атрибутів.

Соціальним значенням цієї діяльності виступає *виховання* парафіян у дусі релігійних норм громадського життя через доведення до усвідомлення їх зв’язку з надприродними силами, згуртування їх навколо певних релігійних ідей, певних місць відправлення своїх релігійних потреб. Ідеальною метою такої діяльності є «обожнення миру», тобто нівелювання різниці між божим та мирським світами. Матеріальними підвалинами відтворення названої релігійної діяльності та релігійної свідомості, певного типу соціальних зв’язків є культові споруди, майно, на базі яких здійснюються культові дії, навчальна підготовка священнослужителів та інші заходи.

Розглянувши діалектику свідомості та буття перейдемо до наступних категорій дихотомія яких динамізує розвиток релігійності.

Унікальність людини полягає у її функціональності і в світі фізичному і в світі духовному. Така двоїстість людини врівноважується явищем практичної духовності. Поняття, «*духовність*» має релігійну та світську інтерпретацію. Історично первинною є релігійна інтерпретація, що має відношення до Святого Духу і виражає ступінь перетворення людини під впливом Божої Благодаті12. В світському розумінні, духовність – засада людської унікальності, вираження невичерпної душевної краси. Таким чином, поняття «духовність» близьке, а іноді й синонімічне поняттю «релігійність».

Підступаючи до аналізу структури релігійності необхідно зазначити надзвичайну розгалуженість цього явища, що пов’язано із причетністю його до світоглядних форм, які мають прояви в духовній та в матеріальній культурі. Тобто у розгляді релігії як кількісного поєднання організації, норматизації, оцінювання, цілепокладання, пізнання, сенсоутворення та спадкоємності, ми досліджуємо її якісний стан, форму культури.

Діалектичною парою, що відтіняє поняття «релігійна культура» є поняття «релігійна природа», семантично «релігійна природа» володіє якістю більшої давності, ніж «культура». За християнською теологією, у «Катехізисі», «Бог є споконвічне Буття, Вищій Розум, завдяки якому тільки й існує будь яке матеріальне і духовне буття та свідомість у всій їх різноманітності форм пізнаних та непізнаних людиною»13. В іншому джерелі релігійність є «... споконвічна якість людської душі. Релігійність присутня в кожній людині ... її неможливо ... знищити»14. Тобто, виходячи з християнської традиції, релігійність – природна риса людини, бо, з одного боку, людина є найбільш пізнім створенням божим, з іншого, є істотою богообразною, що «має зв’язок із своїм творцем»15.

Доповнюючи аналіз структури релігійної культури розглянемо менталітет, як «сформовану систему елементів духовного життя певних індивідів та спільностей»16. П. Гуревич і О. Шульман визначають менталітет як «духовний настрій, щодо цілісної сукупності думок, вірувань, навичок духу, що створюють картину світу і скріплюють єдність культурної традиції або співтовариства»17. У свою чергу Р. О. Додонов визначає ментальність як особливий, властивий тільки цій людській спільності «стиль світосприймання, що у знятому вигляді відбиває тривалий період загального існування в подібних природно-географічних і соціокультурних умовах»18.

Менталітет соціальних спільностей на початковому рівні задає індивідуальну «тропність» до певних загальних та специфічних форм, способів пояснення та дієвого реагування на життєві «виклики», утримує у собі базові для певної соціальної спільності аспекти світогляду, що виражаються в переконаннях, світосприйнятті, світорозумінні, які є базою до практичних вчинків. Ментальність практично всіма дослідниками характеризується як історично стійке утворення19, що понятійно зближує її з традицією як відносно стійкими, повторюваними міцними і загальноприйнятими формами, способами, прийомами, методами суспільної діяльності, що обумовлені суспільно-історичними умовами її існування20. Зберігаючи квінтесенцію спільності традиції задля збереження її живучості, відкриті до новацій, які самі згодом стають традиціями. Таким чином, менталітет народу на свідомому та напівсвідому рівні утримує в собі і певну форму релігійності.

Наступною категорією є «народна релігійність», яка протиставляється, але не протистоїть релігійності офіційній, державно-церковній, – історично синкретичне явище, для прикладу, українська релігійна культура та властива їй релігійність, формально сплітається з кількох коренів та стовбурів: народної релігії, що йде з дохристиянських часів, ортодоксального християнства православної, католицької, уніатської вітей, з хазарських часів органічно вплітаються стовбури юдаїзму та ісламу, в наші часи розквітли паростки індуїзму та буддизму. Століття етатичного патерналізму у відношенні до християнства та життєдіяльність інших конфесій на теренах України, породили доволі строкатий, непереборний для ортодоксів релігійний симбіоз.

Загальна релігійність отримує свій розвиток у діалектичному взаємозв’язку релігійності народної та релігійності елітарної, що обумовлена нечисленністю еліт (насамперед церковних) їх освіченістю, узурпацією та монополізацією функцій духовного, політичного, економічного керування та протиставлення себе іншим соціальним угрупуванням. З точки зору мети, засобів та дієвості саме елітарна релігійність є загрозою для офіційних церков.

З огляду на часову перевіреність, лояльності до держави, релігійність може варіювати від *традиційних* до *нетрадиційних* форм. Висвітлюючи з боку організованості та керованості, релігійність розглядається як *інституціональна* та *не інституціональна* діяльність. Інституціональна корелює з церковною організацією, стійкою віросповідною основою, що виділяється управлінською ієрархічною структурністю і сформованою, усталеною обрядовістю. Не інституціональні форми релігійності описуються як ті, що прагнуть до інституціональної збалансованості, але в сьогоденні їх відрізняють не остаточно сформовані віросповідні основи, "демократія" в управлінській структурі і явна перевага ритуально-обрядової сторони релігійної діяльності21.

Представлені колективні форми (інституціональні та не-інституціональні) можна доповнити, поширеною нині, де-інституціональною релігійною діяльністю, що за більшістю випадків віднесена нами до індивідуалізованих «богошукаючих» форм, яка полягає в культивуванні індивідуально значущих, синтезованих форм релігійності.

Кожний з наведених вище типів релігійності має свої соціально значущі переваги і недоліки, так *інституціональність* часто формальна і обмежує ініціативу вірян, *не-інституціональність* припускає неофітську «включеність» в усі форми релігійної діяльності, надаючи свободу самореалізації, і, пов'язану з нею, неврегульованість розвитку особистості, містить велику вірогідність входження в «зону» культової деструктивності.

*Деінституціолізована* індивідуальна релігійність будується на розвідках особистісних духовних смислів, та все одно тяжіє до пошуку однодумців, переростає у об’єднання, громади, клуби розвитку особистості, вивчення певної культурної спадщини, та інші, які поволі проходять шлях від неформального до формального громадського об’єднання, поступово стикаючись із проблемами інституціональних та не інституціональних форм релігійності.

Природно, що ніяка релігійність, культура релігійності, – неможлива без релігійної особистості. *Релігійна особистість*, – це окрема людина в сукупності її суспільних якостей, в якій релігійні властивості мають певне місце, і яка здатна стати суб'єктом релігійної діяльності. Саме цій особі властива така якість як «релігійність», яку в залежності від кута розгляду проблеми визначають, як «суб’єктивну якість індивіда чи групи, що проявляється через сукупність поглядів і дій, надаючи суб’єктам систему орієнтацій та об’єкт поклоніння»22, чи соціокультурну якість індивіда, що виражається у сукупності релігійних ознак (І. М. Яблоков), чи як «певний тип духовно-морального стану людини, людських співтовариств або народу в цілому, що виражає особливості, зміст, спрямованість, глибину і масштаб релігійної віри й усю повноту її життєвих проявів»23.

Проте, у наведених визначеннях, ми не знаходимо показників якісного стану релігійної особистості, бракує й зв’язку суспільної теорії із суспільною практикою, тобто нема ясності щодо втілення, представленості критеріїв релігійності. Тому зробимо уточнення, *релігійність* – є мірою відповідності, прояву релігійних настанов певної конфесії у життєдіяльності певного індивідуума чи спільності. Релігійність утворюють відповідна віра, уявлення, відчуття, потреби, ідеї, а в поведінці: виконання релігійних обітниць та настанов, відвідини храму, здійснення релігійних обрядів, святкування релігійних свят, паломництво. При цьому духовність виступає родовим поняттям до релігійності. Духовність – міра відповідності життєвої практики індивіда чи іншої соціальної одиниці загальнолюдським моральним принципам та настановам. Релігійна духовність характеризує особистість з точки зору міри освоєння нею релігійно-духовної культури.

У якості визначень найбільш відповідних вимогам системного аналізу для виділення сутності нами відібрані наведені раніше дефініції «релігійної культури» І. М. Яблокова та В. І. Воловика.

Нагадаємо «релігійну культуру», І. М. Яблоков, визначає як сукупність наявних в релігії способів і прийомів забезпечення і здійснення буття людини, які реалізуються в ході релігійної діяльності і представлені в її продуктах, що несуть релігійні значення і сенси. Діяльнісним центром цієї культури є культ, а вміст цінностей задається релігійною свідомістю24. Автор виділяє дві частини релігійної культури. Одну утворюють ті компоненти, в яких віровчення виражається прямо і безпосередньо, – сакральні тексти, теологія, різні елементи культу. Іншу складають ті явища з області філософії, моралі, мистецтва і т.д., які історично залучаються до релігійно-духовної і культової діяльності, в церковне життя25. Під впливом релігії формуються релігійна філософія, релігійна мораль, мистецтво та ін.

У підручнику під редакцією І. М. Яблокова, релігія ідентично до С. А. Токарєва26 субстанційно представляє собою: 1) прояв сутності суспільства; 2) аспект, що необхідно виникає в процесі становлення людини та суспільства, їх життєдіяльності; 3) спосіб існування та подолання людського самовідчуження; 4) віддзеркалення дійсності; 5) суспільну підсистему; 6) феномен культури»27.

З першої позиції, автор відсилає нас до сутності суспільства, яка не розкривається, тим більш, що на п’ятій позиції з’являється «суспільна система» без критеріїв систематизації. Між тим, *сутність*, – «сукупність суттєвих властивостей та якостей речі, субстанційне ядро сущого»28, «сукупність», за словником Д. М. Ушакова, – «поєднання, сума чогось»29. А. А. Сорокіним «сутність» розкрита як «єдність усіх різноманітних і суперечливих форм буття»30 предмета. – тобто, *сутність релігійної культури – це діалектична єдність її суттєвих властивостей, які складають предмет у його неповторності*. Тому визначення І. М. Яблокова нас задовольнити не може рівнем своєї культурної абстрактності.

Як наводилося раніше, за думкою українського філософа В. І. Воловика, «релігійна культура», визначається як категорія релігійної свідомості, соціально-філософська і релігієзнавча категорія для позначення історично складеної форми релігійних відносин, відповідної їй системи релігійних знань, мотивів, форм, способів та методів релігійної діяльності віруючих, створюваних ними релігійних організацій та інституцій, матеріальних та духовних результатів, цінностей та оцінок, з необхідністю приналежних народу, нації, іншій соціальній групі, конкретному суспільству, людству в цілому, а також, окремій особистості на певному етапі розвитку31.

Порівняно із визначенням В. І. Воловика, визначення «релігійної культури», І. М. Яблокова, поступається історичністю, просторово-часовим виміром, конкретністю щодо продуктів релігійної діяльності, тобто, усім тим, що повинно було підкреслити проголошену дослідником думку про неплідність формально-логічного підходу у розгляді релігії.

Визначення В. І. Воловика робиться з позицій діяльнісного та системно-функціонального підходів, із деталізацією підсистеми дефініції, по суті, може розглядатися як алгоритм аналізу будь-якого релігійного явища європейського ареалу. Але, з метою надання підходу більшої дієвості, можливості використання у аналізі специфічних езотеричних феноменів, філософських релігій, як то: буддизму, даосизму, конфуціанства, індуїстської Адвайта Веданти, яким не властивий наголос на твореність земного світу та контролювання його світом божественним, беручи за основу підхід В. І. Воловика, відносно завдань нашого дослідження зробимо деяку корекцію визначень.

Спираючись на логіку філософа, «релігійна культура» структурно розкривається як цілеспрямована діяльність людських товариств, що реалізує організуючу функцію. «На кожному з історичних етапів діяльність характеризується певним рівнем соціальної організації. В наслідок чого, результати діяльності також з’являються соціально організованими, складаючись, таким чином, у суспільне явище, що позначається поняттям «культура». Культура, виступаючи результатом як матеріальної так і духовної діяльності, в якості важливого структуроутворюючого компонента включає осмислення як результатів попередньої діяльності, так і всієї реальної оточуючої людини дійсності, що, в свою чергу, слугує важливим фактором організації її подальшої діяльності32. Разом із тим, на наш розсуд, струнка логіка автора, в межах нашої теми, може бути продовжена конкретизацією спрямування людської діяльності, яка визначається як релігійна.

Релігійна культура складається з гносеологічно виділених форм суспільної свідомості, динамічних історично-культурних феноменів та системи відносин, що втілюються у релігійних організаціях та інституціях, яка, умовно, базується на мисленнєвому специфічному подвоєнні світу. Це подвоєння офарбовує будь-яку суспільну діяльність. Наприклад, інституційні та інші потреби лежать в основі такого явища як беатіфікація (зведення до ліку святих у католицькій церкві). *Міфологічна* релігійна культура покликана зробити більш обґрунтованим походження того чи іншого релігійного артефакту, надаючи йому силу релігійного права, наприклад, католицького понтифікату на базі грамоти Святого Петра, чи пов’язати реальних діячів з міфічними, зробивши таким чином міфотворчість церковною історією.

*Філософська* релігійна культура, формується на базі осмислення Божої Волі. *Наукова* релігійна культура розвивається як засіб раціонального доведення буття божого. *Мистецька* релігійна культура може бути представлена як форма ілюстрування, опредметнення релігійної свідомості. Таким чином, релігійна культура виступає способом засвоєння світу через різні форми пізнання, що забезпечує подовження суспільного життя та розвиток його якості.

Ані релігія, ані релігійна культура не існує поза людською свідомістю та пов’язаною із нею людською діяльністю (принаймні релігійність у тварин не визначена). Тому, сутність релігії та релігійної культури треба шукати в людині, її потребах та діяльності спрямованій на їх задоволення. Точніше, – у взаємовпливі реальної та ідеальної діяльності.

Людина – є джерелом будь якої релігії на підставі еволюційних особливостей її мислення (абстактизація), здатності мисленнєво «відділяти» якості предмета від самого предмета і переживати їх як реально існуючі. В цьому сенсі, людина творячи релігію, в свою чергу, потрапляє під власні «чари» і сама твориться релігією (*пайдейя*), її імперативами. Складність «схоплення» людської сутності, визначальної для усіх продуктів її діяльності, криється у її одночасній присутності в трьох станах: природно-біологічному, соціально-культурному та духовно-ідеалістичному.

Релігія, як вид людської пізнавальної діяльності також не є однозначною. Для того щоб бути актуальною, вона повинна базуватися на природно-біологічних засадах людського життя, що проявляється, наприклад, у східних релігійних феноменах (даосизм, буддизм, індуїзм), які приділяють велику увагу якості фізичного стану людського організму, який є важливим у духовних практиках різних видів йоги. Одночасно, життєво необхідним є відтворюючий релігію прозелітизм, який віддзеркалює соціально-культурну активність. Людина в системі релігійних відносин «переживає» бога в динаміці (від «Gott mit uns» до «Gott ist tot»), входячи у взаємодію із абстрактними гіпостазованими власними якостями, що відображає духовно-ідеалістичну складову людської свідомості.

Сутнісною особливістю, що на найзагальнішому рівні слугує «точкою зборки» релігійної культурної діяльності, є відбиття її закономірності, що обумовлює становлення і розвиток феномену, тобто суттєвий, усталений, повторюваний, внутрішній, об’єктивний і необхідний зв’язок людини із власною сутністю, та її відбиттям у об’єктивній оточуючій реальності, що постійно втілюється у конкретних релігіях, виступає як *соціальна діяльність людини спрямована на відтворення різних моделей взаємодії людини та її гіпостазованого ідеалу у формі надлюдської свідомост*і.

Таким чином, сутність, що постійно втілюється в різних формах релігійної свідомості, полягає в усвідомлені людиною взаємозв’язку світу реально існуючого, сприйманого органами відчуття та пізнаваного, і світу божественного, непізнаного і разом із тим гранично бажаного, та, виходячи з цього взаємозв’язку, – прагненні наближення і злиття людини із її гіпостазованим ідеалом. При такому куті розгляду виникає умова для виділення рушійної функції релігії – проектуючої, що утворює життєву перспективу, ідеальну мету релігійної діяльності.

Розглядаючи різновекторні релігійні явища крізь запропоновану систему зв’язків, у разі юдаїзму та інших релігій віри ми бачимо прагнення людини отримати Царство Небесне, як синонім возз’єднання із богом (Ієговою, Ісусом Христом, Аллахом). Буддизм, із його необов’язковістю присутності поняття «бога» в житті вірного, також може бути представлений як вчення про реалізацію потенціалу людини, повне розкриття якого асоціюється із станом Будди.

Перманентний процес соціально-психічного відтворення відношення людини та надлюдини базується на задоволенні різних рівнів реальних людських потреб. Боги виявляються актуальними лише в мірі відповідності людським потребам. Вперше яскраво це проявляється в давньоєгипетській теогонії, де боги виникають для опікування за людиною. Іншою ілюстрацією таких відносин виступають буддійські релігійні практики Ваджраяни, коли практикуючий у медитації ототожнює «власну» свідомість із, наприклад, абсолютною якістю у вигляді відповідного Будда-аспекту. Глибина та якість «злиття» людської свідомості з її потенціалом, на нашу думку, залежить від здатності конкретної людини усвідомити власний потенціал.

Складність, глибинність виявлення гіпостазуючої діяльності людини потребує адекватної методологічної бази її дослідження, формуванню якої присвячено наступний підрозділ.

## 1.3. Основні принципи і методи дослідження релігійної культури

Системно підходячи до пошуку методології дослідження спадкоємності у розвитку релігійної культури, необхідно з’ясувати соціально-філософський категоріальний статус цього поняття та його міждисциплінарне положення в структурі методологічних підходів.

Міждисциплінарний статус предмета нашого дослідження очевидний, бо «релігійна культура» у своєму формулюванні виказує відношення до галузей культурології та релігієзнавства, які мають близький зв'язок: з одного боку, із соціальною філософією, історією, соціологією, соціальною психологією; з іншого, – із цариною релігійних дисциплін. Усі дисципліни із їхніми міжпредметними зв’язками формалізуються у філософські, наукові та богословські.

Філософський підхід до усвідомлення спадкоємності у розвитку релігійної культури є світоглядним. Філософія є рефлексією, що стала традицією. Її об’єктом є мисленнєві теоретичні моделі, що представляють світ у відношенні до людини та людину у відношенні до світу, предметом філософії є детермінанти, які забезпечують оптимізацію розвитку світогляду та відповідність теоретичних моделей дійсності, пошук яких відбувається згідно потреби конкретного суспільства у соціальній гармонії.

Специфічно реалізуючись у рефлексії різних форм суспільної свідомості, філософія виступає експлікацією розгортання структур, що визначають відношення людини до світу у всій різноманітності його проявів та видається єдністю трьох аспектів – онтологічного, гносеологічного та праксеологічного1. Існування та розвиток соціальних організмів, потреба у гармонізації їх стосунків, обумовлюють необхідність розвитку соціальної філософії.

Сама ж соціальна філософія розкривається як «один з основних структуроутворюючих елементів філософії, форма експлікації, розгортання і перебудови мисленнєвих структур, що визначають відношення людини до світу і світ у відношенні до людини, яка проявляється у взаємозв’язку соціальних суб’єктів конкретного соціального організму один з одним і зовнішнім середовищем, – як усвідомлення форм і способів цього освоєння. Соціальна філософія, в такий спосіб, постає у якості рефлексуючої системи, що включає суб’єкт дослідження двічі – як дослідника, і як елемент філософського аналізу2.

В сучасному суспільстві соціальна філософія виражає динаміку, тенденції розвитку його вивчення, знаходячись «в середині» суспільства. Самообґрунтування та самоопис виділяють як важливі засади методології соціальної філософії. В цьому самоусвідомленні виділяють дві позиції: 1). соціальна філософія наслідує класичну філософію історії тому, що займається соціальною еволюцією, питаннями походження форм суспільства та напрямів його розвитку. На противагу філософії історії вона не постулює схем історичного процесу, а спирається на соціальну проблематику буденності, яка виявляється у дослідженнях соціально-гуманітарних дисциплін. 2). соціальна філософія формує світогляд, що спирається на проблемність соціального буття та пізнання, яка надає систему певних орієнтирів людської діяльності3.

У соціально-філософських дослідженнях К. X. Момджян виділяє два методологічні підходи: *рефлективний та ціннісний*.

*Рефлективний* напрям розглядає суспільство, історію та їх носія людину, цікавлячись власною логікою їх буття, яка не залежить від ціннісних переваг суб'єкта і є об'єктом знання, що науково верифікується. Завдання рефлективної соціальної філософії – аналіз суті і існування соціальної реальності як підсистеми цілісного світу. В цьому напрямі «соціальна філософія – визначається як структуроутворюючий елемент філософії, форма експлікації, розгортання і перебудови мисленнєвих структур, що визначають відношення людини до світу і світ у відношенні до людини, яка проявляється у взаємозв’язку соціальних суб’єктів конкретного соціального організму один з одним і зовнішнім середовищем, – як усвідомлення форм і способів цього освоєння. Соціальна філософія, в такий спосіб, постає у якості рефлексуючої системи, що включає суб’єкт дослідження двічі – як дослідника, і як елемент філософського аналізу»4.

«Об’єктом дослідження соціального філософа слугують мисленнєві моделі соціальної реальності або її конкретних феноменів, що продукуються соціально-гуманітарною наукою. Тобто, соціальний філософ, на відміну від представника соціально-гуманітарної науки, безпосередньо соціальною реальністю, реально існуючими феноменами не займається: він досліджує їх уже опосередковано, відображеними у свідомості. Предметом соціальної філософії є виявлення детермінант оптимізації подальшого розвитку соціально-гуманітарного знання, всіх галузей соціально-гуманітарної науки, а з нею і всіх форм людської діяльності, процесу соціального розвитку. Основою соціальної філософії є її принципи на основі яких можна прогнозувати шляхи вивчення того, чи іншого із соціальних явищ.

Основними галузями соціальної філософії є галузі, що досліджують форми суспільної свідомості – «філософія наукової, релігійної, політичної, правової, моральної естетичної свідомості, а також галузі, що галузі що досліджують кожну з соціально-гуманітарних наук: історію, педагогіку, політологію»5, релігієзнавство тощо.

Альтернативним описаному в методологічному арсеналі соціальної філософії є *ціннісний напрям*, який виходить з розуміння філософії як мудрості буття у світі, покликаний відповісти на питання про сенси людського існування в суспільстві і історії. Його судження засновані на ціннісних перевагах, які можуть бути кваліфіковані як істинні або помилкові лише у тому випадку, коли торкаються «цінностей, – як засобів», але не кінцевих «цінностей – як цілей», що вільно обираються людьми. Загальна значущість подібних цілей, їх адекватність завданням виживання не дає підстав для визнання їх гносеологічної істинності, взаємно зведення належного до сущого.

Альтернативність науки – не недолік, а перевага ціннісної соціальної філософії, яка обґрунтовує «суперсистеми людської культури», що складаються зі знань, вірувань, образів і норм, здійснює рефлексію цінностей існування і тому з'являється як ціннісна самосвідомість епох людської історії6.

Філософія, рефлектуючи, «виходить» за межі практичного досвіду у розгляді релігійних явищ та концептів апелюючи до їх критичного аналізу. В межах самої філософії мають місце не тільки критичні, а й апологічні релігійним напрями. Ці релігійно-філософські напрями близькі до позицій богослов’я. Їх відрізняє опертя на філософську систему доказів існування бога, а не на авторитет святих текстів та робіт релігійних авторитетів, як це має місце у богослов’ї.

Наука подібна до філософії своєю логікою та структурою, та все ж, є від’ємною від неї. Від’ємність виявляється у їх об’єктах та предметах. Об’єктом науки, на відміну від мисленнєвих моделей, виступають природно-історичні феномени, предметом є суттєві, стійкі, повторювані внутрішні об’єктивні та необхідні зв’язки, які характеризують закони розвитку тих феноменів та їх закономірності, як конкретні прояви.

Загалом, виникнувши та розвиваючись на засадах позитивізму, наукове релігієзнавство має за мету вивчення релігії як об’єктивного соціального явища, його виникнення, розвиток, засади існування, норми, традиції, цінності, взаємозв’язки із іншими явищами соціального життя. Релігієзнавча методологія спирається на емпірію, історизм та раціоналізм, вивчаючи не об’єкти релігійного поклоніння, а відношення людини до цієї реальності, яка розглядається як надприродна.

Богословський чи апологетичний підхід засновується на релігійних постулатах, на пізнанні Волі Божої через віру у юдаїзмі, християнстві, ісламі. У релігіях де віра не є обов’язковою і безумовною, наприклад, у буддизмі, – передбачає захист від критики та обґрунтування істинності філософських і практичних настанов Вчення, його визнаних напрямів.

Філософський підхід до розкриття спадкоємності у розвитку релігійної культури є світоглядним за своєю суттю. Але єдності розуміння питання природи релігійної свідомості у дослідників нема.

Сучасна соціально-філософська методологія вирізняється концептуальним плюралізмом. Джерелом альтернатив у філософії свідомості є протиріччя в уявленні того, як матеріальний об’єкт може бути носієм думок, суб’єктивних відчуттів, емоцій та впевненість у тому, що накопичення інформації про свідомість є об’єктивним знанням. З іншого боку, саме завдяки цій суперечності, виникло більшість альтернативних теорій7.

Розбираючи провідні методологічні підходи до розгляду розвитку релігійної культури ми можемо вказати на такі, як:

*‒ еволюційний –* розглядає розвиток культури, як поступове зростання її рівня;

*‒ соціологічний –* аналізує релігійну культуру як соціально-історичний факт;

*‒ фізико-матеріалістичний –* засновується на поясненні розвитку релігійної культури на базі природничих наук;

*‒ когнітивний –* формується на уявленні про те, що мислення є культурою;

*‒ інформаційно-процесуальний –* представляєрелігійну культуру як певну якість матерії, що розвивається у напрямі підвищення самоорганізації;

*‒ семіотичний –* спирається на знакові засоби релігійної свідомості;

*‒ екологічний* – у підґрунті існування та розвитку релігійної культури бачиться символьна репрезентація інформації та обмін нею між суб’єктами культурного середовища.

В межах того або іншого підходу існують різні теорії. Питання про те, який підхід є найбільш оптимальним залишається відкритим. Бачиться, що методологію дослідження спадкоємності у розвитку релігійної культури слід розглядати з позицій принципу додатковості, а тому різні форми філософського знання – це додаткові по відношенню один до одного способи опису релігійної культури.

Детермінанти оптимізації розвитку релігійної культури, мають ґрунтовно представлену морально-ціннісну складову, що обумовлює звертання до ціннісної методології. З іншого боку, релігійні цінності, організації та інституції, які є їх вираженням та генератором, переживають складний період (спокуси, атаки сцієнтизму, намагання використання в політиці, у якості державної ідеології), роблять релігійну культуру повноцінним предметом рефлексивного дослідження. Тому, наступна робота повинна відзначитися живою діалектикою ціннісного та рефлективного підходів у розкритті спадкоємності розвитку релігійної культури.

За паспортом спеціальності відповідність якому повинна виступати напрямом нашого дослідження і свідченням його соціально-філософської орієнтації, ми здійснюємо дослідження «суспільних процесів та суспільних структур»8, що в дусі наведених вище визначень може бути скореговане в першій частині до теоретичного обґрунтування ефективності мисленнєвих моделей соціальних механізмів та чинників вдосконалення соціальних процесів.

Структурний аналіз суспільства, в соціально філософських розвідках, доповнюється його функціональним розглядом, який повинен встановити способи і механізми відтворення соціальної цілісності. В ході такого розгляду соціальна філософія має прагнути розкрити систему опосередкованостей, які виникають між елементами, компонентами і підсистемами суспільства в процесі їх взаємодії.

При обговоренні цієї проблеми виникають гострі дискусії між прибічниками моністичної і плюралістичної течії в соціальній філософії. Перші переконані в тому, що функціональні опосередкування в суспільстві мають субординаційний характер, оскільки на кожному рівні соціальної структури можна виділити такі елементи, які є найбільш важливі для суспільства і генерують постійну детермінуючу дію на інші структурні рівні. Прибічники ж плюралістичного підходу (П. Фейєрабенд)9, виходять з координаційної природи функціональних зв'язків, стверджують принципове рівноправ'я між типами людської діяльності, соціальними інститутами і ін. Використовуючи переваги обох течій, ми плануємо уникати догматизму моністичного та розбалансування плюралістичного підходів, виходити з усвідомлення певної суб’єктивності субординації в соціальній структурі суспільства.

Базовими для нашої розвідки є *діалектичні* принципи, як такі що забезпечують пізнання явищ у перманентному процесі розвитку. При тому, що діалектика засновується на загальному взаємозв’язку усіх світових явищ та процесів, переході кількісних змін у якісні, внутрішній суперечливості явищ, єдності та боротьби суперечностей як головному джерелі розвитку процесів та явищ.

Усвідомлюючи міждисциплінарний характер нашої роботи, актуалізується компаративістський підхід до розгляду різнорідних релігійно-культурних феноменів. Методологія дослідження релігійної культури, керуючись загальним культурологічним розподілом, розділяється на методи, що сприяють отриманню фундаментального знання та ті, що вирішують емпіричні завдання, окрему групу складають прикладні методи. Окрім того, поширене розділення на методи гуманітарного культурознавства, які включають літературознавчу, філологічну, історичну, релігієзнавчу, філософську, етнографічну, мистецтвознавчу методологію, та методи соціального культурознавства, що вміщують соціологічний, етнологічний, економічний, політологічний дослідницький арсенал. Потенціал гуманітарного культурознавства спрямований на вивчення специфіки та особливостей окремих релігійних культур, використовуються методи заглиблення в культуру, історичного аналізу джерел, герменевтичні методи, порівняльні кроскультурні дослідження. Тоді як соціальне культурознавство, тяжіє до визначення загальних законів, які дозволяють від розуміння загального переходити до усвідомлення окремих явищ, до критики духовних явищ в культурі. При цьому опора робиться на методологію економіки, соціології та політології (структурно-функціональний аналіз та ін.).

В релігієзнавстві використовуються різні підходи до з’ясування феномену релігії. При інтеракційному підході релігія розглядається як система взаємозв’язків і взаємовідносин людей з приводу певних релігійних об’єктів. При функціональному – розкривається роль релігії в житті особи і суспільства. Біхевіоральний підхід обмежується інтерпретацією певних видів релігійно значимих символічних дій, ритуалів, форм поведінки. Консестивне пояснення ґрунтується на тих чи інших явищах свідомості (фантастичне, святе та ін.), на основі раціоналістичного аналізу.

Один з провідних українських релігієзнавців, завідувач Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України А. М. Колодний вважає, що особливістю релігії є те, що в ній «відображаються не якісь зовнішні щодо людини природні чи суспільні сили, … а такий її стан, який можна назвати станом самовизначення, станом здобуття людиною самої себе. Будь-яку релігійну систему характеризує віра в трансцендентне. З огляду на це, особливістю релігії є й те, що вона виступає не у формі когнітивного, а в ролі засобу позалогічного освоєння людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у Всесвіті, зазнають впливу якихось вищих сил, які не піддаються логічному аналізу»10. Проте, треба зазначити умовність ранжування методології. Гуманітарний та соціальний аналіз між собою поєднує не можливість розділити суб’єкт та об’єкт аналізу, актуальною бачиться методологічна вимога одночасно поєднувати методи розуміння та методи пояснення11.

Будь яка форма культури має інтегративну природу. Вже із свого предмету, філософське дослідження релігійної культури передбачає інтегративний підхід бо вбирає в себе декілька дисциплінарних наукових галузей та специфічно релігійні погляди на людину і наукову дійсність.

В ході культурологічного аналізу релігійної культури конкретні методи різних дисциплін використовуються нами вибірково, керуючись їх здатністю вирішити загальнонаукові проблеми, окрім того, частіше ці методи використовуються не як певні операції, а як підходи в дослідженні соціальних процесів12. Ця незвична трансформація та нова інтеграція різних дисциплінарних підходів та методів веде до формування унікальної методології дослідження релігійної культури.

Передуючим визначенню методологічних підходів дослідження релігійної культури, повинна бути повна ясність в питанні – що таке релігія? Підвищення інтересу до релігії, як до регулятора соціальних стосунків, спричиняє збільшення кількості її дефініцій. В зв'язку з цим, актуальним стає усвідомлення сутнісних, специфічних рис релігійної свідомості, релігійного буття та релігійної свідомості. Багатоманітність соціальних «іпостасей» цього явища, що функціонує як форма соціальної свідомості, суспільно-історичний та культурний феномен, вимагає чіткого усвідомлення про який саме «іпостасійний предмет» розгляду йдеться.

Які ж чинники є визначними у віднесенні будь якого явища соціальної дійсності до релігійних феноменів? С. А. Токарєв, аналізуючи існуючі класифікації наголошував, що наукова класифікація релігій повинна будуватися на базі: суттєвих ознак релігії; наочних, проявлених особливостей; суспільності явища; принципу історизму; віддзеркалення ґенези історичних зв’язків13.

З іншого боку, як вже наголошувалося, необхідно усвідомлювати, що поняття «релігія» – все ж таки є абстракцією. «Релігії взагалі» ніколи не існувало. Історично проявлені лише конкретні різновиди соціальних явищ, що об’єднуються на базі відомого мисленнєвого «подвоєння світу». При цьому додатковими ускладненнями є те, що міра «подвоєння» коливається, як в межах одного феномену, так і порівняно з іншими феноменами, що викликано безперервністю закономірного розвитку цих історичних явищ, тому, існують пропозиції відмовитися від намагань визначити що таке релігія, або зовсім відмовитися від терміну «релігія», спираючись на думки розвинуті Е. Дюркгеймом та Д. Бонхьоффером про те, що релігія у її вихідній формі втратила свій сенс у сучасному світі.

На думку А. М. Колодного, «визначити релігію, – не просто зафіксувати в системі понять сутність цього явища, а й висловити своє ставлення до нього, виявити його аксіологічний статус ... оскільки релігія не має над собою якогось роду, в межах якого її можна було б охарактеризувати за допомогою певних індикаторів, то при її визначенні варто звертатися до герменевтичного способу, тобто брати якусь ідею і збагачувати її зміст різними індуктивними й позитивними дослідженнями»14.

Які ж суттєві ознаки релігії пріоритетні для нашого дослідження? Насамперед, субстанційною основою формування та функціонування релігійної свідомості, її пружиною та матеріальним продовженням є людська діяльність. Соціально організована діяльність складається, закріплюється та отримує подальший розвиток в такому суспільному явищі як «культура»15, стосовно ж до предмету нашого розгляду – у релігійній культурі.

Релігія визначається в контексті соціально-філософської проблематики і означає соціально організовану (і організуючу) частину культури, яка виступає результатом діяльності людських співтовариств та базується на специфічній вірі у існування не лише реального, земного, посюстороннього світу, а й потустороннього, небесного, надприродного, обителі вищих сил, гідних поклоніння16. Це визначення, або, як що брати ширше, – напрямок дослідження, є, на наш погляд, перспективним у розгляді релігії в методології діяльнісного та соціокультурного підходів.

«Релігійна культура», в свою чергу, визначається як категорія релігійної свідомості та соціально-філософська і релігієзнавча категорія для позначення історично складеної форми релігійних відносин, відповідної їй системи релігійних знань, мотивів, форм, способів та методів релігійної діяльності віруючих, створюваних ними релігійних організацій та інституцій, матеріальних та духовних результатів, цінностей та оцінок, з необхідністю приналежних народу, нації, іншій соціальній групі, конкретному суспільству, людству в цілому, а також, окремій особистості на певному етапі розвитку17.

Питання умовної класифікації великої кількості визначень має значення, бо серед іншого, дає уявлення про найбільш популярні підходи у трактуванні явища соціального життя, створює можливості обліку та інші перспективи. Конкретна класифікація буде залежати від спрямування наукового пошуку, від того, які характеристики будуть обрані як стрижневі і, по суті, кількість класифікацій повинна бути не на багато менша ніж кількість визначень. Наша класифікація покликана лише поверхово узагальнити увесь масив визначень релігії для потреби усвідомлення місця та ролі релігії в сучасному суспільстві. При найзагальнішому підході визначення релігійного феномену розділяються на теологічні, дані «з середини», на підставі особистого релігійного досвіду і визначення наукові, дані при зовнішньому, дистанційованому розгляді.

Серед наукових дефініцій найбільшою загальністю володіють парадигмальні визначення, перш за все, це дескриптивні (перерахування емпіричних ознак), генетичні (виявлення чинників «породження» і «відтворення»), семантичні (вказівки на знакові вирази і значення), структуралістські (розкриття інваріантних структур) і т. д.18.

Віддаляючись від полюсу загальності наступними в класифікації є конкретно*-*наукові визначення, вироблені на підставі методологічної бази певних наук, а саме: психологічні, соціологічні, культурологічні і ін. дефініції. В рамках однієї науки часто співіснують різні підходи до усвідомлення релігії. Наприклад, в соціології існує два основні тлумачення релігії як соціального явища. В рамках першого, за Е. Дюркгеймом, релігія визначається з точки зору її соціальних функцій: релігія – це система співвідносних з областю сакральних переконань і ритуалів, об'єднуючих людей в соціальні групи. Другий підхід ґрунтується на ідеях М. Вебера і теолога П. Тілліха. В цьому випадку релігія визначається як сукупність послідовних відповідей на дилеми людського буття (народження, хвороби або смерть), що наділяє цей світ сенсом. В психології співіснують теорії, що трактують релігію як невроз19, біхевіоральні, як такі що підкреслюють ритуальну складову релігії та інші. Тобто, узагальнюючи вищенаведене актуалізується констатація системної складності феномену релігії.

В свою чергу, викликає інтерес джерело «складності» цього явища суспільного життя. Звернемо увагу на те, що, «складність» цей феномен має лише для наукового осмислення. Можливо однією з причин цьому є особливість наукового пізнання, що полягає у зведенні будь-якого досліджуваного явища до рангу проблеми, аналізу, синтезу, пошуку загальних закономірностей. На рівні ж буденної свідомості складності як такої немає. Одним з найпоширеніших, існуючих на рівні побутової свідомості, визначень релігії є - «віра в Бога». І доказовості воно не потребує, тому що в буденності людина, *по-перше*, усвідомлює лише не значну частину своїх поведінкових актів, детермінуючи своє життя стосунками, що мають традиційний характер. *По-друге*, пересічна людина, виконуючи релігійні настанови «отримує по вірі».

Кожній формі суспільної свідомості притаманна діалектика між об’єктивними та суб’єктивними складовими. В наслідок цього, наука спрямована на елімінацію суб’єктивного, релігія ж, напрочуд, не існує без власного релігійного досвіду. Головними закидами до наукового пояснення релігії є відсутність необхідного сплаву суб’єкту та об’єкту. «Мы приходим к Богу не через определенный образ мыслей, но через определенный образ жизни. … Любви, связывающей родителей и ребенка, не нужны ни логические доводы, ни какие-либо иные гарантии. Лишь когда эта связь подорвана, возникает нужда в доказательствах, и тогда аргументы рассудка силятся подменить собой жизненную реальность»20.

Релігійна культура є складником загальнолюдської культури, яка за поширеним гносеологічним розділом розглядається у її матеріальній та духовній складовій, що, в свою чергу, виділяє релігійну матеріальну та релігійну духовну культуру. Як явище соціокультурного плану, релігійна культура складається з: релігійної свідомості; специфічних релігійних культових дій; матеріальної бази релігійної діяльності; релігійних інституцій; релігійних особистостей; релігійних груп.

Релігійна свідомість вкорінена в віросповіданні, яке виражається в трьох формах: віри в буття надприродних сил (Бог, ангели, демони…), у зв'язок між людьми та цими надприродними силами, та у властивості певних матеріальних речей (атрибутів) здійснювати зв'язок надприродних сил та людини.

Релігійна свідомість є певним корелятом суспільної свідомості для частини суспільства, що керується в своєму житті релігійною картиною світу, яка являє собою поєднання уявлень та знань людей про природу та соціально-релігійну реальність. Зв’язок людини з природою та соціально-релігійною реальністю встановлюється через безпосередню життєво-релігійну практику, яка є узагальненою складовою релігійної культури.

Релігійні (культові) дії полягають у відтворенні священнослужителями зв’язку між парафіянами та надприродними силами, через виконання традиційно закріплених ритуалів, часто за допомогою спеціальних атрибутів. Соціальним значенням цієї діяльності є виховання парафіян у дусі релігійних норм громадського життя через доведення до усвідомлення перманентності їх зв’язку з надприродними силами. Згуртування їх навколо певних релігійних ідей, певних місць відправлення своїх духовних потреб. Ідеальною метою такої діяльності є «обожнення миру», тобто нівелювання різниці між світами.

Матеріальними підвалинами відтворення названої релігійної діяльності та релігійної свідомості, певного типу соціальних зв’язків є культові споруди, майно, на базі яких здійснюються культові дії, підготовка священнослужителів та інші заходи.

Розглядаючи релігійні інституції, необхідно зауважити, що інституції є предметом соціологічних досліджень. В межах соціологічної методології використовується інституціональний підхід, який може бути розділений на діяльнісний, як певна форма суспільних відносин; нормативний, як певна система соціальних норм доступних інтерпретаціям; організаційний, як форма організації сумісної діяльності.

«Діяльність» в науковій літературі визначається як один з головних атрибутів людського буття. Духовна діяльність, діалектичною парою якій є діяльність матеріальна, проявляється не тільки у вироблені людиною власного відношення до суспільних аспектів життя, а й у задоволенні особистих запитів у вирішенні проблем сенсу життя, смерті та ін.

В філософії приділяється увага категоріальному пошуку пояснення діяльності, найбільш часто обговорюваними у зв’язку із проблемою діяльності є поняття «поведінка», «практика», «творчість», «репродукція». Головним чином в філософії йде рефлексія діяльності у її потенціальному вимірі. Релігійна філософія розглядає пріоритет бога як суб’єкта діяльності. Реалістичні напрями філософії діяльності розділяються по відношенню до людського потенціалу від оптимістичних позицій, щодо оволодіння людиною навколишнім світом, до протилежного ньому песимістичному прогнозу.

Соціальні, в тому числі релігійні норми, детермінують суспільні дії людей, надаючи їм характеристик очікуванності та передбачуваності. Релігійні норми вимагають, заперечують, зоставляють на власний розсуд певні дії в сфері релігійного життя, або встановлюють певний порядок функціонування певного релігійного об’єднання для досягнення ним поставлених цілей. Окремо від релігійних норм, соціально контролюючу та гармонізуючи функцію виконують релігійні ціннісні уявлення, як ідеальні утворення, що користуються великою значимістю в суспільній та індивідуальній релігійній свідомості викликаючи бажання бути причетними, долученими до них.

Релігійні інститути покликані забезпечити впорядкування та спрямування релігійної діяльності, внутрішньо- та зовнішньо конфесійних взаємин. Конфесійні норми та правила базуються на конфесійних канонах (усних та кодифікованих), регулюючи взаємини між віруючими, вони будують та підтримують внутрішньо конфесійну соціальну статусно-рольову структуру. Релігійні інституції – внутрішня регламентація соціальних зв’язків та взаємовідносин, що постає у вигляді стереотипів мислення, чуттєво-емоційної сфери поведінки людини та релігійного об’єднання.

Природно, що ніяка духовна, релігійна культура неможлива без релігійної особистості – його основного носія. Релігійна особистість є головним носієм релігійної культури. Релігійна особистість – це людина, яка в сукупності її суспільних якостей здатна бути суб'єктом релігійної діяльності. Такій особі властиві відповідні релігійні уявлення, ідеї, віра, потреби, відчуття, а в поведінці – практичні акти: відвідини храму, молитва, участь в богослужінні, здійснення релігійних обрядів, святкування релігійних свят. Духовність характеризує особистість з точки зору міри освоєння нею духовної культури, у тому числі і релігійної.

Релігієзнавство як одна з частин людинознавства є комплексною дисципліною, або точкою перетину різних систем пізнання, тому представляє певну складність у методології свого вивчення. З одного боку в методології вивчення релігійної культури широко використовуються культурологічні методи, з іншої, в залежності від предмету вивчення: психологія релігії, соціологія релігії, філософія релігії тощо. Та спеціальні методологічні підходи, як то: каузальний, історизму, типологічний, феноменологічний, структурно-функціональний, герменевтичний метод.

Можливість в осмисленні релігійної культури виникає лише тоді, коли осягненою стає певна надатрибутивна цілісність різнорідних релігійних явищ. З одного боку, дослідник потрапляє в пастку володарюючої, чи близької за духом парадигми, з іншого, виявляється, що попередники завжди були «не праві». Хоч би тому, що не володіли тією сумою знань, яка є зараз. Тому критична рефлексія попередників дається відносно легко.

Спираючись на тлумачення культури як людської природної діяльності, яка умовно завершується надприродними наслідками, тобто, в позитивному тлумаченні «створенням» об’єктів не існуючих до цього в природі, (в негативному:«спотворенні» природної гармонії), ми відразу опиняємось в стані дитини якій дали, те що вона просила, аби не рюмсала. Але, не зважаючи на задоволення виникає і незадоволення (швидко задовольнили).

Разом із тим, ми розуміємо, що ймовірно, явище культури таке ж природне як і ми, і ті кількісні складові з яких ми конструюємо нову якість (культурне явище), тобто, культура це результат діяльності спрямованої на свідчення нашого існування в природі. Слідом виникає питання: «Свідчення для кого?» - свідчення для нас самих, бо нема ніякої впевненості, що поряд існує свідомість, яка здатна сприйняти нашу культуру, нашу «понадприродність».

Тому, наша культура має присмак одинокості. Ця одинокість в більшості випадків веде до культурного екстремізму, – створення чогось такого, що, за нашою уявою, зовсім не природне, – і це нове, буде монументом наших якостей: талантів, розуму, звитяги, величі. Проте, поза антропоцентризму, зрозуміло, що діяльність природного суб’єкта з природними об’єктами не може фінализуватися чимось неприродним. Навіть надлюдські сутності з «Олімпу», все одно це перебільшено «наші». Тому, резонним методологічним кроком буде визнання того, що людина заслуговує на повагу серед інших природних феноменів, проте її особливості: соціальність, маніпулятивні навички та вміння, здатність до абстрактного мислення та ін., обумовлюють масштабну перетворювальну діяльність, наслідки якої виходять за умовні межі антропосвіту, впливаючи на інші природні феномени. Розуміння взаємозалежності всіх природних явищ повертається на новому якісному рівні осмислення після періоду механіцизму та позитивізму, що актуалізує розробку та використання холістичної наукової методології.

На думку Е. І. Янчук, холізм протистоїть редукціонізму, що зайнятий пошуками специфіки цілого в складових його частинах. Холістична позиція полягає в пріоритетному розгляді цілого з точки зору елементів, що виникають при взаємодії, в системі нових якостей або цілісних властивостей, відсутніх у складових системи. Разом із тим, редукціонизм і холізм, розглядаються як пізнавальні комплементарні підходи, ефективні при рішенні відповідних проблем. Редукціонізм дозволяє вирішувати завдання структурного плану і знаходити між рівневі зв'язки. Холізм ефективний при відтворенні цілісної картини об'єкту або явища, особливо у функціональному відношенні21.

Завершуючи розгляд методології дослідження, зазначимо, ведучою, сенсоутворюючою засадою дослідження спадкоємності розвитку релігійної культури є діалектичний підхід, але специфіка предмету, його «ілюзорність» з одного боку, та, з іншого, надто конкретні (іноді й брутальні) форми його опредметнення, створюють запит на зважену, «серединну» діалектику. Саме така методологічна помірність, подібна воді, яка знаходить шлях між жорсткими концепціями методологічних крайнощів, ввібравши їх смак, – не захоплюючись ними, здатна віддзеркалити їх у власному спокої.

Складність методології соціальної філософії пов’язана із складністю людини, певних засад її життя. Якщо за мету пізнання прийняти осягнення цілісності, (таку ж думку висловлював Е. Гуссерль, констатуючи інтерес філософів до осягнення усього світу, що веде до універсального його освоєння22), то науковий шлях пізнання засновується на аналізі, розрізняючому поділі. Імовірно, що тільки на кордонах цього підходу є можливість підійти до пізнання цілого, коли різні поняття інтегрують єдине, пізнається їх тотожність. І хоча багато представників гуманітарних дисциплін закликають переглянути практики дуалістичного освоєння миру з їх політичними, екологічними, психологічними та іншими наслідками, їх позитивні програми, як і наша, поки що в процесі врівноважування мудрості та активності.

У якості спрямовуючого в нашому розгляді в ряду із принципами історизму, детермінізму, системного, міждисциплінарного, компаративного порівняльно-історичного, герменевтичного підходів, представлено принцип спадкоємності, що дає змогу виявити зв’язки між етапами розвитку релігійної культури та піднесення суспільства.

Важливим є діалектичний аналіз двоїстої суперечливої внутрішньої суті релігійної культури. Діалектичний методологічний принцип має прояв і у розгляді єдності історичного і логічного. Історичне – знаходить вираження у «релігійному ренесансі», логічне – у його істотних рисах, та різноманітних проявах (збільшення свідомо віруючих, зростання кількості церков та ін.)

Підсумовуючи питання розглянуті у розділі, слід відзначити значний вплив релігійної культури на формування людськості, «вінцем» якої виступає наш сучасник. Навіть заперечення такої позиції, попри визнання гуманістичного потенціалу релігій, підспудно ґрунтується на знанні, а тому — впливі предмету заперечення.

Розглядаючи ґенезу дослідження релігійної культури і її філософської рефлексії, зазначимо такий важіль та стимулятор розвитку релігійних уявлень та відповідних їм систем відносин, а саме: критичної до релігійної – світської культури, що набувала антирелігійних якостей (відкритості, раціональності, досяжності тощо). Свідченням взаємовпливу цих чинників розвитку суспільства, є явища діонісійського штибу, «статуарна» та «народна» віра (І.Канта). Подальший поступ рефлексії розвитку релігійної культури вівся головним чином з двох позицій: включеного-переживаючого-рефлексуючого (ідеаліста) та відстороненого-інтелектуалізуючого-рефлексуючого (матеріаліста) суб’єктів із проміжними варіантами відхилення у якусь із сторін. Головні позиції посідають концепції, що віддзеркалювали харизматичність авторів, їх здатність проводити, каналізувати суспільні сподівання.

Розглядаючи методологію дослідження процесу спадкоємності у розвитку релігійної культури, вбачаючи складність досліджуваного явища у якості сенсоутворюючого «стрижня», використовуючи діалектичну методологію, велике значення в рефлексії такого різнопланового феномену відводиться діяльнісному, компаративістському, холістичному підходам.

Аналізуючи сутність феномена релігійної культури та зміст поняття, що його позначає необхідно зазначити вихідну, усвідомлювану нами проблемність усталеного в науковій літературі терміну «релігійна культура». Поняття «релігійна» виглядає доволі детермінуючим розгляд духовних явищ крізь призму християнства, на ознаках якого було сформовано. Така «тонка» обумовленість підспудно спонукає шукати чи відзначати ступінь відповідності досліджуваного явища чи уявлення про нього, терміну та явищу, що не займає міжкультурного положення. Розгляд світової релігійної культури крізь європосемітські «шори» релігії в поєднанні із концептуально більш загальним терміном «культура» створює специфічні умови нашого дослідження. Якщо ж приймати термін «релігійна культура» як необхідну умовність, то сутністю явища релігійної культури є внутрішньо-особистісне відношення людини з її відокремленою потенцією, що виступає у вигляді надприродного, «достойного поклоніння» об'єкту.

Традиційне відчуження людської потенції має характеристики культурно обумовленого, оскільки міцно узвичаєне в суспільному відтворенні. Дослідження спадкоємності як іманентної ознаки та умови розвитку релігійної культури виступає предметом розгляду наступного розділу нашої роботи.


# Розділ 2Спадкоємність як іманентна ознака і умова розвитку релігійної культури

Кожна епоха самостійно осмислює зміст та історичні обрії власної культури. У час розбудови української державності велика увага приділяється розвитку національної самосвідомості та самоідентифікації, всебічному аналізу піддаються їх архаїчні підґрунтя, до яких належить і релігійна культура. Розвиток релігійної культури процес іманентний, внутрішньо притаманний усім суспільно-історичним явищам, неможливий без змін спадкоємних механізмів культурного відтворення. В цьому сенсі пізнаючи закономірності функціонування спадкоємності, ми пізнаємо закономірності розвитку релігійної культури.

Розвиток релігійної культури, базуючись на попередніх культурних накопиченнях відзначається через різного роду зміни. У підґрунтях сучасного релігійного ренесансу в Україні лежать як етатичний так і суспільний «запит», викликані порожнечею у ідеологічних засадах суспільного життя. В історично-культурному вимірі, усе пострадянське суспільство в одну мить було позбавлене його базових ідеологічних основ. Безсумнівно, зміни в різних галузях культури накопичувалися поступово, але готовність до повернення з наукових на релігійні терени була наявною далеко не в усіх шарах суспільства.

Руйнування ідеологічного підґрунтя «зрівняльного соціалізму», насадження моди на релігійність привели до «сплеску» масової «релігійності» (у 2008 – 44% у 2013 – 70%)1, рисами якої окрім натовпу у церквах та хресних ходах, є невігластво в елементарних питаннях релігійного життя. За даними Л. Філіпович, більшість опитаних свідомо віруючих українців мали складнощі із переліченням таїнств православної християнської церкви. Низьким рівнем релігійної обізнаності відзначається не тільки «паства». Інформаційний простір переповнений інформацією про священників різних рангів, які дискредитують звання «божої людини», живучи не за заповідями Божими2.

Такі ґрунтовні, іманентні зрушення у духовних пріоритетах закладають зміни у формах та засобах їх спадкоємного відтворення, філософське усвідомлення яких обумовлюють увагу до категоріального розгляду спадкового механізму релігійної культури.

## 2.1. Загальне і особливе спадкоємності у розвитку релігійної культури

Осмислюючи зміни у культурі та релігійній культурі зокрема, ми зустрічаємося із працями дослідників, які незалежно від свого підходу до аналізу розвитку культури спираються на явище спадкоємності, його рефлексію. «Спадкоємність», виступає базовою категорією усвідомлення історичного та релігійно-культурного процесу розвитку.

Озираючи формування співвідношення явища та поняття, зауважимо, проблема спадкоємності не є новою для філософського розгляду. Загалом підходи дослідників до її розгляду обумовлювалися концепціями розвитку домінуючими в тій чи іншій філософській традиції, і в цілому коливалися від *применшення* ролі спадкоємності із недооцінкою структурних змін цілого, що було властиве концепціям, які розглядали розвиток як відтворення відносно незмінних форм, – до *перебільшення* цих змін та заперечення самої спадкоємності, при переході предмету до нового стану, та ті, що розуміли спадкоємність як атрибут діалектичного розвитку (Є. О. Баллєр).

Мислителями давнини спадкоємність розглядалася, коли йшлося про сутність людини та закономірності функціонування суспільства. Наприклад, давньоєгипетська культура існувала в продовж чотирьох тисячоліть, традиції господарчого засвоєння земель, утворення оригінальної системи землеробства, державного управління, освіти, духовного розвитку не мали б такої тривалості без функціональної системи передачі знань та досвіду.

Показним у підтвердженні тези про прихильність давньоєгипетської культури традиціоналізму, є її віддзеркалення у мистецтві, і релігійному мистецтві зокрема, яке на протязі всього свого існування користувалося одними і тими ж канонами1. Звісно, мова не йде про абсолютне копіювання давніх зразків наступниками. Нові елементи виникали, але виступали вони не як принципово нові явища, а як удосконалення існуючих прийомів та технік.

На прикладі тієї ж давньоєгипетської культури ми стикаємося із вихідною «багатоканальністю» та поліморфністю передачі культурного спадку: показово що діяльнісна форма передує та перемежається із вербально-дієвою, які, в свою чергу, співіснують із письмовою формою. З певною долею ймовірності, до перших протописемних «заповітів» України, синхронних давньоєгипетським, віднесемо петрогліфічні печерно-наскальні зображення (Кам’яна Могила).

Першими ж літературними пам’ятками письмової спадкоємної традиції є давньоєгипетські дидактичні твори, «Повчання Птахотепа», «Повчання Ахтоя, сина Дуауфа» та ін. Наприклад, твір Іпусера часів Середнього царства відтворює стан громадянської війни та руйнування норм спадкоємності: «Людина бачить в сині ворога свого»2.

Із повчань Нового царства широко відомі «Повчання Ані» і «Повчання Аменемопе» з викладом правил життєвої і традиційної моралі. Вважається, що саме давньоєгипетський консерватизм створив умови для досконалої розробки традиційних образів та сюжетів, професіоналізації певної верстви, як поєднання концептуальності та майстерності митців. В цьому сенсі, професіоналізація будь в чому, ґрунтується на знаннях, вміннях та навичках, що базуються на досвіді попередників.

Як свідчення уваги до місця спадкоємного зв’язку поколінь пригадаємо рефлексію «зіпсованості» та невихованості дітей, наслідувачів античних традицій у творах Гесіода (прибл. 720 р. до н. е.), Сократа (470—399 рр. до н. е.), Тіта Лукреція Кара (55-99 рр. до н.е.) та ін., Середньовічних традицій в творах Боерція (біля 480–524) та «отців» християнської церкви.

У відомому творі Тіта Лукреція Кара «Про природу речей» відношення до спадкоємності втілюється через асоціацію із факельним бігом:

«Знай же: ….
Смертные твари живут, одни чередуясь с другими,
Племя одно начинает расти, вымирает другое,
И поколенья живущих сменяются в краткое время,
В руки из рук отдавая, как в беге, светильники жизни»3.

Перша філософсько-категоріальна розробка поняття «спадкоємності» належить Георгу Вільгельму Фрідріху Гегелю. Згідно філософу, «спадкоємність» є одним з загальних проявів діалектичного закону заперечення-заперечення. Розробляючи його, Г. Гегель наполягав на об’єктивній необхідності спадкоємності у процесі розвитку Абсолютної ідеї, першим в історії філософії обґрунтував закономірність спадкоємності у знятті, як формі збереження певного досвіду. Зняте розглядається ним, як таке, що втратило свою безпосередність, але аж ніяк не знищене. Діалектично зрозуміле заперечення передбачає не тільки руйнування, знищення старого, а й збереження та розвиток того, що відповідає нагальним потребам4. Разом із тим, пов’язуючи спадкоємність із саморозвитком Абсолютної ідеї, Г. Гегель заперечував спадкоємність як атрибут розвитку природи.

Матеріалістична діалектика на противагу Г. Гегелю розглядає спадкоємність як необхідний прояв процесу саморозвитку матерії, об’єктивну закономірність буття, що віддзеркалюються в процесі розвитку пізнання. Проте більшість з положень, які розкривають сучасні дослідники, були виділені саме Г. Гегелем.

Увагу розробці спадкоємності суспільного розвитку приділяли фундатори діалектичного матеріалізму К. Маркс та Ф. Енгельс. Оскільки «історія є не що інше, як послідовна зміна окремих поколінь, кожне з яких використовує матеріали, капітали, продуктивні сили, передані йому всіма попередніми поколіннями»5 найважливішим типом спадкоємності вважалася спадкоємність матеріального виробництва, яка визначала інші види спадкоємності. З іншого боку, ці похідні види спадкоємності, обумовлені наявним рівнем економічного розвитку, і одночасно безпосередньо залежать від досвіду накопиченого попередніми поколіннями.

Отримуючи засоби виробництва, нащадки успадковують від попередників і знання, прийоми, узагальнений досвід виробництва та суспільно-економічних відносин в просторі яких відбувається виробництво. Спадок приймається як безпосередньо від попередників носіїв досвіду, так і як його втілення у засобах виробництва. Суспільно-економічні відносини обумовлені виробничим потенціалом, в свою чергу, обумовлюють ідеологічне тло суспільних відносин: релігійних, політичних, правових, моральних, естетичних.

Складний, різноплановий характер спадкоємності в розвитку культури веде до виділення її *прогресивного* (такого, що сприяє підвищенню культурного рівня) та *регресивного* типу (який навпаки, не підтримує висхідного розвитку).

Якщо розвиток, це необоротний, спрямований та закономірний6 процес культурного сходження, то спадкоємність – є зв’язком, сполученням між ступінями, те, що єднає усю конструкцію та забезпечує транслювання культурного досвіду.

Сутністю спадкоємності на загальному рівні є збереження елементів цілого або його частин при переході у новий стан7. Виживання нових людських генерацій забезпечується попередниками у формі міжпоколінного спадкоємного зв’язку.

З іншого боку, включення нащадків в систему суспільних відносин, складену у минулому, не забезпечує її безумовну незмінність. Плинність історичних умов, окрім збереження, обумовлює доповнення та певні трансформації культурної спадщини, аж до ігнорування цілих її сегментів. У якості прикладу, ми маємо відмову від релігійного виховання, як великої частини спадку царської Росії у СРСР із заміною її комуністичним вихованням.

Система культурної спадкоємності, образно кажучи, виконує роль достатньо гнучкого духовного контуру, згідно якого, з одного боку, формується духовний стан покоління, з іншого, під впливом актуальних соціальних, культурних, економічних та інших умов, що історично відрізняються від попередніх відбувається деяка зміна духовного абрису.

У «Філософських зошитах» з питання аналізу специфіки діалектичного закону «заперечення-заперечення», важливого в процесі спадкоємності, В. І. Ленін, писав: «Не голе заперечення, не зряшне заперечення, не скептичне заперечення, коливання, сумнів характерний і суттєвий в діалектиці, – яка, безсумнівно, містить в собі елемент заперечення і притому як найважливіший свій елемент, – ні, а заперечення як момент зв'язку, як момент розвитку, з утриманням позитивного, таким чином, без жодних вагань, без всякої еклектики»8. Але в історичних умовах практики радянського державного та суспільного будівництва вивчення закону заперечення-заперечення не поглиблювалося з ідеологічних причин. Наслідком такого відношення, стало гальмування досліджень пов’язаних із проблеми спадкоємності.

У 20-30 роки ХХ ст., спадкоємність як носій аксіологічних якостей культури була предметом досліджень Едмунда Гуссерля у руслі генетичної феноменології. Розвідки були спрямовані на розкриття закономірностей у сенсоутворенні, засвоєнні, відтворенні, збереженні та передачі культурного досвіду у великих часових періодах.

Е. Гуссерль розглядає спадкоємність як встановлення зв’язку минулих та сучасних поколінь в процесі побудови їх конститутивних систем. Цей зв’язок розглядається як засіб системоутворення, збереження «життєвого світу», який сприймається як цілісність, проте може бути мисленнєво розділений за потребами конкретних суб’єктів. Основою «життєвого світу» є колективна пам'ять9. Чим далі від формування архаїчного традиційного суспільства тим більше зростає фрагментизація, членування світу викликані втратою первинних сенсів соціальності.

Встановлення «життєвого світу» розглядається як процес «руху часу». Цей рух спрямований на інтерсуб’єктивність, як спосіб взаємодії, що завершується сенсоутворенням Е. Гуссерль називає *габітуалізацією*. Формування *суспільного габітусу* у ході виконання загальних ритуалів, збереженні традицій родинного життя пов’язується із формуванням національного характеру та самосвідомості. Цей етнонаціональний горизонт утворюється за допомогою спадкоємності на рівні простого відтворення, «оживлення», культурного досвіду.

Завданням генетичної феноменології виступає виділення первинних імплікацій, які визначають сенс та напрям розвитку предметних єдностей нового та старого в спадкоємних традиціях. Зажди актуальним є *седиментація* сенсів закладених, наприклад, у системі ритуально-обрядових дій, що позначає процес розкодування первинних сенсів, що дозволяє не стільки отримати уявлення про давній сенс дійства, скільки оптимально вбудувати його у сучасний соціально-історичний контекст.

Виділяючи у історичному спадкоємному процесі періоди, які відрізняються способами складання оточуючого культурного світу, Е. Гуссерль засновується на генеративних типах, розуміючи під цим терміном зв'язок минулих та сучасних поколінь, при якому завдяки переданому попередньому досвіду, віджилі покоління активно впливають на складання сучасної релігійної культури. Дослідники творчості Е. Гуссерля, вважають, що мова в даному контексті йде насамперед про духовний зв'язок поколінь10.

Процес спадкоємності не завжди відкритий до прямолінійного розуміння, не завжди підлягає логіці лінійного сприйняття часового зв’язку минулого, сучасного та майбутнього, зауважує О. В. Первушина11. Тому для «розкриття» достеменного сенсу традиції неодмінно необхідна *мудрість*.

Е. Гуссерль інтерпретує мудрість як значущу духовну якість, що належить не одному тільки індивіду, вона відкриває основоположні світоглядні уявлення, як духовний спадок минулих поколінь12. Таким чином, за Е. Гуссерлем, релігійно-культурна спадкоємність транслює не тільки знання та досвід минулих поколінь, а й мудрість необхідну для використання та оцінювання власної функціональності у полі культурного досвіду.

Інтерес до спадкоємності та закону заперечення-заперечення у науковому просторі СРСР було поновлено наприкінці 50-х років ХХ сторіччя. Один з провідних дослідників проблем спадкоємності культури в СРСР, Є. О. Баллєр (1969) відзначав, що цьому поняттю властиві головні ознаки філософської категорії (об’єктивність, загальність, сутнісність).

Заслугою Є. О. Баллєра, на наш погляд, є ґрунтовна узагальнююча робота за станом питання спадкоємності у розвитку культури. З часу виходу праць науковця пройшло майже п’ятдесят років, але більшість думок автора актуальні і зараз, та все ж деякі з положень закономірним чином, потребують корекції. Тому, спираючись на розробки Є. О. Баллєра, його критиків, подовжимо виділення загальних та специфічних рис спадкоємності у розвитку культури взагалі та спадкоємності в розвитку духовної і релігійної культури, зокрема.

Як категорія соціальної філософії, спадкоємність знаходиться у органічному взаємозв’язку із провідними філософськими категоріями *визначеності, обумовленості та цілісності*, без яких всілякий аналіз категорій матеріалістичної діалектики неможливий. Кожний процес, відрізняючись від інших, разом з тим, має із ними і дещо спільне, саме існування цього спільного з необхідністю обумовлює спадкоємність13.

Розрізняючи головні типи розвитку як *еволюційні* та *циклічні* треба розпізнавати спадкоємність на рівні кількісних змін в межах відносно незмінної якості, коли спадкоємність структури виступає визначаючою рисою розвитку (спадкоємність на цьому етапі є основою повторюваності) та спадкоємність «другого порядку», яка пов’язана із якісними змінами, визначальною рисою якої буде заперечення існуючої структури, що, звісно, не означає стовідсоткову відмову від використання елементів структури попереднього етапу розвитку14.

Визначаючи особливості спадкоємності у колі близьких понять, Є. О. Баллєр зауважував, що вона має місце тільки стосовно складних об’єктів у яких розкрито внутрішню структуру, що дає змогу порівняльного аналізу відкинутих та «успадкованих» рис об’єкту наслідування. У разі нерозпізнаної, незрозумілої внутрішньої структури об’єкту, дослідник пропонував використовувати поняття «просте відтворення»15.

До смислового ряду пов’язаного з процесом наслідування належать і менш вживані поняття, як то: «сукцесія», *з латинської* мови *succesio – спадкоємність,* послідовність; сукцесивно – поступово, мало-помалу, час від часу (Философский энциклопедический словарь (2010)), та «лінідж» з англійської *lineage* – походження, рід – форма спорідненості поширена в архаїчних державних та деяких складних недержавних суспільних формах, має батьківську та материнську філіацію засновану на генетичному принципі. *«Філіація»* від латинської *filialis* – синовній, розкривається як розвиток в спадкоємному зв’язку, в прямій залежності (*Энциклопедический словарь экономики и права (2005))*.

Основою спадкоємного відтворення культури на загальному рівні є взаємодія *актуальних* та *минулих* форм культури. «Скарбниця пам’яті» конкретної релігійної культури утримує досвід реалізації суспільних потреб у межах певної релігійної парадигми у різних історичних умовах. Нагальна історично-культурна ситуація вимагає досягнення «вічних» цілей у кардинально змінених умовах, що актуалізує діяльність спрямовану на адаптацію та/чи трансформацію традиційних алгоритмів релігійної діяльності. Тобто, релігійно-культурна спадковість утримує в собі не лише досвід досягнення певної мети на певному історичному етапі, а й узагальнює алгоритми дій у ситуаціях невизначеності, яких не було то того, даючи послідовникам «ключ-межу» припустимих варіацій (новацій та інновацій) конкретної релігійної культури. У якості прикладу наведемо постулат одного з Вселенських буддійських соборів щодо визнання буддизмом всього, що не розходиться із здоровим глуздом.

Таким чином, спадкоємність релігійно культурного досвіду проявляє зв’язок із категоріями: *традиція* та *новація*. На загальному рівні, традиції – відносно стійкі, повторювані, міцні і загальноприйняті форми, способи, прийоми, методи діяльності, що історично склалися в рамках конкретної соціальної спільності або одного з елементів, що складають її структуру, визначаються суспільно-економічними умовами та іншими особливостями існування спільності.

Загальними рисами притаманними традиціям є:

*‒ суспільний* та *діяльнісний характер*, що випливає із суспільного характеру самої діяльності. Виступаючи в якості форм, способів і т. д. діяльності, з одного боку, а з іншого – будучи її результатами, традиції не можуть мати іншого походження, ніж соціальне.

*‒ об’єктивний* та *предметний* характер. В якості предмета діяльності можуть виступати як об'єкти матеріального світу (засоби виробництва, тваринний і рослинний світ, природа в цілому, людина і т. д.), так і духовного, ідеального (теорії, погляди, концепції, ідеї тощо), які піддаються осмисленню, зміні або ж, навпаки, закріплення з боку суб'єкта, що діє в певних умовах і спрямовуючись на певну мету, яка як закон визначає спосіб і характер його дій.

*‒ конкретність,* як прояв предметності традицій, кожна з яких пов'язана з певним предметом людської діяльності. Конкретність визначається, по-перше, конкретністю об'єкта діяльності, по-друге, конкретністю суб'єкта і, по-третє, конкретністю умов, в яких протікає його діяльність і проявляється та чи інша традиція.

*‒ міцність, довговічність* як важливі риси, притаманні традиціям. Виниклі одного разу форми, способи, прийоми, методи, принципи діяльності не можуть повторитися, а тим більше зміцнитися, перетворитися на традиції, якщо їх застосування не сприяє досягненню поставлених суспільних цілей, бажань хоча б частково. Досягаючи своїх цілей, люди звертаються до них знову як до таких що себе виправдали, вважаючи, що тільки так, а не інакше потрібно діяти. Таким чином традиція стає нормою.

Пропонований розгляд традицій, проведений свого часу В. І. Воловиком (1990), демонструє граничну широту їх дії: вони виникають і функціонують в усіх сферах суспільного життя. Виходячи з цього, традиції в самому загальному вигляді можуть бути розділені *на виникаючі в процесі матеріальної, духовної, ідеологічної діяльності*. До першої групи відносять традиції, що встановлюють закономірну повторюваність у суспільному розвитку. Другу групу традицій складають традиції ідеологічної діяльності.

Виступаючи в якості стійких повторюваних форм, способів, прийомів, методів, принципів діяльності людей, традиції, в той же час, *не залишаються незмінними*. Основою цього є безперервний розвиток матеріального та духовного виробництва. Трансформування «вічних», формування нових потреб зумовлює розвиток продуктивних сил, виробничої та інших видів діяльності, обумовлює необхідність відторгнення віджилих і становлення нових форм (новаторство) задоволення нагальних потреб.

«Новаторство ж виступає як свідома діяльність людей, що переслідують певні цілі, тобто, як і традиція, є соціологічною категорією.
Як і всяка діяльність, новаторство носить суспільний характер, що зумовлено об'єктивними причинами, найважливішою з яких є розвиток матеріального виробництва, характеризується предметністю і конкретністю. Водночас йому властиві й певні особливості, пов'язані з приналежністю новаторства до особливого виду діяльності, а саме перетворювальної.
Першою відмінною особливістю є нерозривний зв'язок з творчістю»16.

Творчість виступає як діяльність з створення, виробництва суб'єктом нового. Проте неправильно вважати, що все, що з'являється на світ у результаті діяльності може бути віднесено до *нового*. Нове, як вважає Н. І. Мельникова, і ми поділяємо цю точку зору, - «це результат розвитку конкретної системи, який характеризується іншою якісною визначеністю в порівнянні з попередніми її станами і виконує рухову функцію в розвитку»17. Нове виникає в суспільному житті як наслідок діяльності суб'єкта, але не всякої діяльності, а детерміновану об'єктивними закономірностями розвитку.

Визнання нерозривного зв'язку новаторства з творчістю не означає що воно зводиться до творчості, останнє є найважливішим структурним елементом новаторства. Поняття «новаторство» ширше поняття «творчість», але було б некоректним вважати, що новаторству властива нетерпимість до традицій взагалі (В. І. Воловик).

Отже, треба визначити, що традиції і новаторство є незмінними атрибутами соціально значущої діяльності. В них знаходить свій прояв існування двох протилежностей – стійкості і мінливості, одночасно взаємовиключних і взаємоположних, взаємообумовлених, взаємодоповнюючих один одного, тобто, таких що перебувають у діалектичній єдності. Реалізуючись у взаємозв’язку традицій і новаторства, відношення цих протилежностей утворює загально соціологічну закономірність поступального розвитку форм, способів, прийомів, методів діяльності з необхідністю, притаманну кожному соціальному організму, окремій особистості.

Традиції і новаторство, як соціальні феномени, по-різному проявляються в різних сферах людської діяльності, що обумовлює специфіку прояву зазначеної закономірності. Представляється щорелігійна культура має традиційно низьку новативну активність. У своїх підґрунтях релігійна культура орієнтована на зберігання і розкриття «вічних», «неспішних» питань, які визначаючи світоглядні засади життя людини, покликані стабілізувати її самосвідомість у світі динаміка якого постійно зростає. Зважаючи на це, актуальність такого «стабілізатора» згодом не зникає, а навпаки – зростає, тому, релігійна культура виглядає «острівком спокою» у буремному морі сучасного життя.

З іншого боку, історично-культурні зміни у суспільній свідомості, зокрема доля ірраціонального складника, повинні знаходити своє відлуння у актуальних проявах релігійності, тому новаційні зміни у релігійній культурі все ж відбуваються, інша справа, – ці зміни такі неспішні, що на фоні динаміки життя майже не помітні.

Взаємодія традицій, як «того, що переходить чи перейшло від одного покоління до іншого шляхом віддання усної чи письмової передачі»18, і новаторства, – як діяльності спрямованої на трансформацію невідповідних актуальним формам та методам задоволення потреб, виступають чи не головним рушієм спадкоємності культури. Культури, яка усвідомлюється через дію певних об'єктивних законів, конкретними маніфестаціями яких є закономірності, що проявляються на рівнях: *загального*, – коли культура розглядається як частина природи, похідна від людської діяльності; *одиничного*, – культура постає в різноманітності її матеріальної і духовної форм, *особливого*, – культура розкривається в її етнічно-історичній специфіці.

Попередній розгляд дозволяє виділити такі властивості спадкоємності як безперервність, послідовність, поступовість, кумулятивність, відносна тривалість, творчість, інноваційність. Окрім того, треба розрізнити два види спадкоємності: *спадкоємність поколінь* та *культурно-духовну спадкоємність*.

В першому випадку, мова йде про передачу соціальних знань, навичок та вмінь, в другому, – про транслювання цінностей, ідеалів, традицій. З одного боку, покоління пов’язані особливим видом соціальних відносин – культурною спадкоємністю, з іншого боку, особливістю культурної спадкоємності є приналежність до сфери ідеального, хоч вона і матеріалізується в соціалізації людини за певним типом етнічної культури.

Торкаючись специфіки спадкоємності поколінь, зазначимо, що різні історичні епохи, в залежності від ведучого способу діяльності (від торгівлі до виробництва, від виробництва до комунікації)19, мають різницю в об’ємі та змісті культурного спадку. Кожна епоха та кожна культура різниться механізмами та наголосами в трансляції досвіду попередніх поколінь.

Традиційні форми трансляції досвіду безпосередні, посттрадиційні – здебільше опосередковані завдяки розвитку та різноманітності засобів комунікації. Специфічні «наголоси» частіше мають етатично-інституціональне походження і пов’язані із домінуючою ідеологією, це, так би мовити – об’єктивна складова спадкоємності поколінь. Суб’єктивна – розкривається в аналізі відносин структурних складових процесу передачі-прийняття спадку, а саме, до уваги слід брати спадкоємця та спадок – сукупну діяльність попередніх поколінь, матеріальну та духовну культуру, соціальні зв’язки, що склалися, – які й створюють реальність спадкоємності поколінь20.

Дещо деталізувавши структуру на цьому рівні виділимо такі складові процесу спадкоємності: носій спадку; спадок; «канал» передачі спадку (текст, людина, інституція); процес передачі спадку; спадкоємець – одержувач (людина, інституція). Поєднання об’єктивної та суб’єктивної складових в певних історичних умовах трансляції спадку дає специфіку конкретного прецеденту спадкоємності.

Для предметного розгляду деталізованої структури процесу передачі спадку, зазначимо ще два напрями аналізу взаємовпливу поколінь авторами посібника з теорії культури, а саме: *вертикальний,* що дозволяє уявити загальну картину транслювання культурного спадку, його об’єму в послідовній, вертикальній зміні поколінь, та *горизонтальний,* що використовується для аналізу взаємодії поколінь, які «зустрічаються» в часі та живуть, в одних просторових межах.

Сучасниками, зазвичай, є 3-4 покоління (батьки-правнуки), відносини між якими складаються, на базі загальних цінностей, мети, сенсу та стилю життя21. Не зважаючи на те, що «документально» з початку писаної історії має місце взаємне «невдоволення» батьків та дітей (цитоване вже давньоєгипетське «Людина бачить в сині ворога свого»), традиційна модель передачі духовного та фізичного спадку бачиться менш проблемною, а тому, – більш надійною. Разом з тим, традиційні форми спадкоємності дедалі втрачають свою дієвість, старий життєвий досвід виявляється не сумісним із умовами життя, що кардинально змінилися, невідповідність продовжує прискорюватися та поглиблюватися. Трансформація гендерних відносин, атомізація суспільства, розпад громади, соціальна апатія, змішування культур та ін., ведуть до збільшення кількості проблемних питань, відношення до яких розділяє покоління, але, на нашу думку, не слід надто драматизувати конфлікт поколінь. В цій справі найкращим «лікарем» є історичний досвід. Сучасне «прискорення» життя безпрецедентне, але не єдине в історії. Можна уявити, яке соціальне напруження, відчай викликали: «неолітична революція», поява та зростання міст, мануфактурне виробництво, індустріалізація. Але форми культурної спадкоємності продовжують забезпечувати, подальший розвиток. Збереглися та функціонують і спадкоємні механізми і сам «конфлікт поколінь», які представляється нам «вічними» хоч би тому, що забезпечує соціалізацію «підростаючих» поколінь. Саме на батьках діти «тренують» свої життєві навички, у сенсі нашого предмету, – конфліктологічні навички, які є вельми важливими у соціальному житті.

«Конфлікт поколінь» дає змогу підростаючим поколінням в близьких до реальних, та все ж поблажливих умовах отримати досвід відстоювання власної думки, стилю життя. Розкриваючись на побутовій, економічній, політичній та іншій основі, «конфлікт поколінь» виступає важливою частиною культурного спадкоємного загалу.

А. Тоффлер запропонував методику порівняльного аналізу темпів історичного розвитку та об’ємів ретрансльованого життєвого досвіду. Метод базується на визначенні кількості поколінь людей, які жили на Землі за останні п’ятдесят тисяч років. Спираючись на середню тривалість життя сучасника (62 роки), дослідник стверджує, що за людську історію змінилося приблизно 800 поколінь з яких: близько 650 поколінь були «печерними», 70 поколінь використовують писемність для трансляції знань, 6 найближчих до нас поколінь для передачі досвіду використовують друкарство, 2 покоління використовують електроенергію22.

Пропонована методика, безперечно, надто приблизна, бо відомо, що середня тривалість життя в різні історичні періоди не була однаковою, залежачи від умов життя23. Крім того, наведені у А. Тоффлера позиції не виглядають систематизованими, змішані загальнокультурний, інформаційний, енергетичний показники. Але, якщо скористатися, навіть такою приблизною системою підрахунків, добре проступають пропорціональні відношення в царині спадкоємного розвитку релігійної культури, наприклад, отримуємо таке: з 800 минулих поколінь – 758 припадають на часи нероздільного царювання у людській свідомості ранніх форм релігійності; 42 покоління сповідують Зороастризм, 39 – Буддизм; 31 – Християнство; 22 покоління – Іслам. Чи треба тепер доводити вплив тотемізму, анімізму, магії, шаманізму на свідомість сучасника, – лише третього у черзі тих, хто «вмикає світло»?

Треба відзначити: відносно попередніх, останні покоління живуть у «казкових» матеріальних умовах, але психологічне та інтелектуальне навантаження ці покоління відчувають незрівнянно більше. Кількість життєво необхідної інформації, яка «атакує» сучасника, подвоюється кожні п’ятнадцять років. Сучасна людина приречена на внутрішній конфлікт узгодження традиційних засад свідомості та життєвих завдань, які не поставали перед попередниками. Ситуація ускладнюється тим, що при прискоренні життєвих процесів постійно скорочується час на прийняття життєво важливих рішень.

Зовнішнім, важливим фактором ускладнення взаємовідносин поколінь є протиріччя між особистістю та суспільством, яке базується на засадах гуманізму та лібералізму, виступає зворотною стороною цих соціальних явищ, веде до деградації особистості, посилення соціальної апатії, вкоріненні хибних духовних цінностей. Іншим фактором є відставання соціального прогресу від прогресу науково-технічного, саме цей дисбаланс виражається у безвідповідальному втручанні в екосистему планети, спрямованості на надприбутки, які часто входять у протиріччя з вищими моральними цінностями та смислом людського існування, підмінюючи історичні цінності, загрожують людству безповоротними наслідками.

Конфлікт поколінь подекуди виникає на базі нових форм поведінки, які здатні впливати на спадкові, базові цінності поколінь. Особливо «гострими» є питання вирішувані сучасником в умовах нинішньої раціональності всупереч архаїчно-традиційній моралі. Насамперед, це стосується базових питань життя та смерті, гендерних та шлюбних відносин, евтаназії та ін.

Трансформації в традиційних сферах ведуть до – відмови від усталених цінностей, а слідом до аморальності, асоціальних вчинків, – які, в свою чергу, виступають причиною подвоєння моралі. Відносини між поколіннями стають напруженішими, зростає відчуження. В більшій мірі ці сценарії властиві урбаністичній культурі, яка є динамічнішою ніж культура аграрна.

Таким чином, проблема зв’язку між поколіннями пов’язана з проблемою спадкоємності, яка проявляє іманентну складність, включаючи як транслювання традиції так і новаторства. Сучасні глобалізаційні, культурно-інтеграційні процеси, ілюструючи дію закону заперечення заперечення, на більш загальному рівні руйнують усталені моделі спадкоємності, гостро ставлячи питання самоідентифікації, самовизначення, етнічної-культурної самобутності, толерантності, співіснування та самого виживання людства, актуалізують подальші теоретично-предметні дослідження спадкоємності як спрямовуючого та рушійного чинника історії.

В діалектиці розвитку, кожен новий етап релігійної культури неможливий без попереднього, і у той же час заперечує його. Таким чином, підступаючи до аналізу загальних рис та особливостей спадкоємності розвитку релігійної культури, виділимо її загальні риси:

*По-перше*, спадкоємність розвитку релігійної культури, як і загалом спадкоємність, *носить об’єктивний, загальний характер*, оскільки її існування не залежить від волі і бажання як окремої людини, соціальних груп так і суспільства в цілому. Тобто, на загальнокультурному рівні спадкоємність *є постійним, безперервним процесом,* який відтворює спіралевидний «ланцюг» загальних дій, які у своєму послідовному зв’язку забезпечують загальну спадкоємність, а саме: *трансляція* життєвого досвіду, його *засвоєння*, *збереження,* *актуалізація* на новому етапі культурного розвитку*, відтворення* культурного досвіду та його модифікація у нових історичних умовах.

*По-друге*, спадкоємність розвитку релігійної культури як і загалом спадкоємність, *обумовлюється діяльністю людей* і людських спільнот маючи свідомий, осмислений, цілеспрямований характер. За загальною структурою, релігійна діяльність утримує в собі суб’єкт, об’єкт, мету, акти, засоби, результати релігійної діяльності, базові відносини між якими передаються від покоління до покоління.

*По-третє*, спадкоємність *має діалогічний характер.* Перифразуючи вислів М. К. Мамардашвілі24, культура існує тільки коли вона успадковується. Л. Н. Коган, саме у діалозі бачить реальне буття культури, її іманентну сутність, засіб її реалізації25.

*По-четверте,* протоформи культурної спадкоємності пов'язані із релігійним культом, загалом вони несуть сакралізований життєвий досвід.

Спадкоємність у розвитку релігійної культури як і загалом спадкоємність, виявляється у формах: *ритуалів,* що утримують символічні форми поведінки, покликані виражати прихильне відношення до культурного минулого*.* Відтворюючи міфічні події, ритуал відіграє одразу декілька суспільних ролей: *інтегратора* із спільним етнокультурним досвідом, *регулятора* (стратифікатора) внутрішньо-культурних зв’язків, *протектора*, через причетність до сакральної єдності пращурів та нащадків; *ідентифікатора*, через приналежність до певної релігійної течії; *обрядів* – ритуалів, що втратили свій первинний релігійний зміст, вони супроводжують визначні події суспільного життя, відтворюють причетність та солідарність певних етнокультурних груп; *звичаїв* – фрагментів ритуалів та обрядів у вигляді вже неусвідомлюваних, узвичаєних у побуті дій, на відміну від попередніх форм, більшою мірою пов’язаних із практичними, побутовими, життєвими потребами. Тобто, звичаї – неусвідомлювані нині, закріплені у поведінці проторелігійні регулятиви суспільного життя.

Ритуали, обряди та звичаї виступають найпростішими формами суспільного контролю, бо полягають у незмінному відтворенні історично складених стереотипів людської поведінки складають систему традиції.

*Традиція* має характер стійких, повторюваних, тривких та загально прийнятих форм, способів, прийомів життєдіяльності людей історично складених у межах певної історичної спільності, що визначаються суспільними закономірностями, які отримують, на відміну від ритуалів, обрядів та звичаїв, своє логічне обґрунтування; *закони*, розкривають суттєві, стійкі, повторювані, внутрішні, об’єктивні, необхідні зв’язки між об’єктами, процесами і явищами.

Відносно сучасності форми спадкоємність розділяються на пережитки, що не відповідають сучасності та актуальні, дійсні цінності. На акумулюванні та збереженні культурної інформації базується потенціал її змінності;

*По-п’яте*, як спадкоємність в цілому, спадкоємність у розвитку релігійної культури, *не є щось раз і назавжди дане*: вона змінюється з часом, від покоління до покоління перебуває у перманентному розвитку, відповідаючи зміні умов культурного життя;

*По-шосте,* спадкоємність *може бути безперервною та перервною*, що пов’язано із історичними умовами, які сприяють збереженню носіїв спадкоємності або їх знищують, на прикладі радянської антирелігійної боротьби до 1921 року влада закрила понад половину з близько тисячі діючих на той час монастирів26, чи спаленні двохтисячолітніх буддійських сутр записаних на пальмовому листі, під час розорення буддійського храму Білого Коня у часи «китайської культурної революції» – стосовно предметів матеріальної культури.

Стосовно ж людей, як носіїв релігійної культури відомо, що до 1924 року лише в Російській Православній Церкві (РПЦ) загинув 21 архієрей, 66 було позбавлено волі, загинуло до 15 тис. представників кліру та ченців27. А у Тибеті після його анексії Китаєм (1950) з 46000 буддійських ченців і черниць, 30000 пройшли «патріотичне перевиховання», «робочі бригади» були розташовані в 1780 з 1787 буддійських монастирів28.

У той же час, спадкоємності у розвитку релігійної культури притаманні певні *особливості:*

‒ спадкоємність в релігійній культурі має об’єктивний характер бо джерелом буття сущого є Бог, з іншого боку, релігійна культура базується на особистому релігійному досвіді.

‒ спадкоємність в релігійній культурі має діяльнісний характер. Людина, що не має особистого досвіду взаємодії з «невидимим» не може передати нащадкам «осяяння» вірою, тому релігія з втрачанням «богонадхненності» перетворюється на історичні, культурні та інші феномени;

‒ спадкоємна діалогічність релігійної культури має особливості, які полягають у наголосах на перетині вічного та тимчасового (Н. А. Бердяєв). Знаходячись у сьогоденні, релігійна культура ніби «заморожує» час, виводячи людину в «космос» та повертаючи до істин, що хвилювали її далеких пращурів. «Точка збірки» релігійної культури зміщує «точку діалогу» у далеке минуле, разом із тим створюючи умови до зняття будь яких часових та просторових меж;

‒ на окремих історичних етапах можлива переривчатість спадкоємності у випадках поступової деградації чи миттєвого знищення певної частини носіїв культурної спадщини. Треба відзначити, переривчатість не означає повного припинення спадкоємності, змінюється (фізичний, духовний) об’єм та якість спадкоємного досвіду;

‒ спадкоємність релігійної культури обіймає як поширений фізичний так і мало поширений містичний рівні.

‒ в спадкоємності релігійної культури робиться акцент на «між світовому» рівні взаємодії, загалом особливість, яка вирізняє спадкоємність розвитку релігійної культури полягає в усуспільненні досвіду налагодження стосунків вищого та людського світів;

‒ релігійна культура позиціонує себе як «оплот традиційності» суспільства, тому спадкоємність релігійної культури має наголос на освяченій незмінності релігійних традицій та ритуалів;

‒ змінність в релігійній культурі стосується соціальної доктрини церкви, яка відповідає історичним соціально-культурним змінам, вважається, що зміни не торкаються віровчення та релігійної організації. Проте, Другий Ватиканський собор ухвалив зміну соціальної доктрини Церкви, серед питань розвитку католицької віри, оновлення (aggiornamento) християнського життя, пристосування церковної дисципліни до потреб і звичаїв нашого часу.

Більшість наших попередників визначають спадкоємність як «*зв'язок* між різними етапами або ступенями розвитку, сутність якого полягає у збереженні тих чи інших елементів цілого або певних сторін його організації при зміні цілого як системи»29. Спадкоємність поколінь розкривається як «соціально-філософська категорія, для позначення *зв’язку* між поколіннями, що має місце у суспільному розвитку…»30(В. І. Воловик). Або «об’єктивний необхідний *зв'язок* між новим та старим в процесі розвитку…»31. І. В. Суханов, ще у 70-х роках минулого століття, зазначав, що «Спадкоємність духовної культури досягалася шляхом неухильного дотримання новими поколіннями звичаїв та традицій свого племені, народу, верстви…»32. Тобто, практично усі дослідники вважають «спадкоємність» зв’язком, який, у свою чергу, є поняттям, що віддзеркалює взаємообумовленість існування явищ рознесених у просторі чи/та у часі. І це цілком вірно, проте якщо розглядати спадкоємність релігійної культури з боку діяльнісного підходу, приймаючи до уваги її перманентний характер, ми підступаємо до дієвої, процесуальної сторони цього явища.

Поняття процес, доречи, трактується як «категорія філософського дискурсу, що характеризує сукупність необоротних, взаємопов'язаних, тривалих змін, як спонтанних, так і керованих, як самоорганізованих, так й організованих, результатом яких є якесь нововведення (нові морфологічні форми організмів, нові різновиди, соціальні, наукові, культурні та інші інновації)»33.

Спираючись на проведений аналіз, визначимо *спадкоємність у розвитку релігійної культури*, як категорію соціальної філософії, філософії релігії, що розкриває процес реалізації об’єктивного, внутрішнього, суттєвого, системного взаємозв’язку поколінь людей, – носіїв релігійної культури з приводу збереження, транслювання і відтворення культурно-релігійного досвіду шляхом його свідомої передачі та творчого переосмислення.

Підводячи підсумки підрозділу зазначимо, спадкоємність будучи засобом загальної культурності пов’язує між собою усі сфери буття культури, в галузі ж релігійної культури спадкоємність має специфічні особливості, які убезпечують відтворення саме релігійної форми пізнання та засвоєння світу, як не яка інша форма зв’язуючи раціональне та ірраціональне в людині.

Думка про впорядкованість світового цілого виказувалася ще у ранніх формах релігійності, проте на кожному історичному етапі це положення отримує своє обґрунтування. Питання рефлексії явищ та їх наслідків, які викликають невпинний розвиток релігійної культури у сучасному світі є закономірними при вивченні особливостей обумовленості спадкоємності у розвитку релігійної культури, тому саме питанню причинно-наслідкової обумовленості спадкоємності у розвитку релігійної культури буде присвячено наступний підрозділ.

## 2.2. Причинно-наслідкова обумовленість спадкоємності у розвитку релігійної культури

Усвідомлення внутрішніх каузальних взаємозв’язків релігійної діяльності, як розкриття вихідної причини, що «викликає, визначає, змінює, створює інше явище»1, логіки та причини виникнення, напряму розвитку такого складного соціального явища як релігійна культура, отримує важливе методологічне значення.

Поряд із принципами єдності та розвитку, принцип детермінованості, який утримує загально філософські категорії «причини» та «наслідку», виступають базовими засадами філософської онтології. Відповідаючи на питання, що лежить у засадах світу явищ, порядок або спонтанність, принцип детермінізму окрім онтологічного, отримує і гносеологічний статус. Його загальний характер виражається в тому, що у пошуках істини у філософсько-теологічних дискусіях, принцип причинності активно використовується обома світоглядними підходами. Причинність або детермінізм, виступає вченням, що наполягає на існуванні універсального взаємозв'язку між речами і заперечує існування будь чого поза цим універсальним взаємозв'язком.

Термін «детермінація» має латинське походження і перекладається як «визначати», «відділяти», що передбачає мисленнєве виділення предмету з об’єкту, визначення його особливостей. Ця діяльність, як бачиться, відбувається завдяки мислячому суб’єкту, та будується на попередній аналітичній діяльності з визначення «предметів оточення», що складають об’єкт, «відштовхуючись» від їх ознак, дослідник отримує змогу визначити актуальний для себе предмет.

Слідуючи за аналітичним, синтезний етап дослідження полягає у пізнанні предмету у динаміці його розвитку, що актуалізує, як внутрішньо предметні структурні зв’язки-рушії, так і зовнішні зв’язки-впливи. Розкриття поняття «детермінізм» полягає у пізнанні об’єктивного взаємного обумовлення явищ. Від формального, «вівісекційного» аналізу, детермінуючий аналіз, на наш погляд, відрізняє пильність до зв’язків предмету, особливо до «не суттєвих» у світлі обраної дослідником діалектичної парадигми систематизації.

Розгляд системи причинно-наслідкових відношень, має важливе значення для розуміння як внутрішніх так і зовнішніх зв’язків спадкоємного принципу розвитку релігійної культури. Причиною, що обумовлює виникнення та розвиток спадкоємності узагалі у розвитку культури, спираючись на раніше наведені матеріали визначимо як збереження та розвиток людської суспільної форми життя, оскільки насамперед передає досвід суспільної релігійної взаємодії.

Оскільки релігійна культура специфічно людське явище, в дослідженні причин та наслідків обумовлюючих спадкоємність в розвитку релігійної культури ми розділимо їх за антропологічним принципом на дві великі взаємопов’язані групи: *природні,* до яких віднесемо біологічне, географічне та природно-кліматичне обумовлення та *культурні*, а саме, психологічні, соціально-історичні та етатичні, які є наслідком розвитку попередніх і включають економічні, політичні, ідеологічні та інші складники.

Первинною засадою, що детермінує спадкоємність в релігійній культурі є *природно-біологічні умови*, які сприяли фундації релігійного феномену, та його подальшій спадкоємній репродукції.

Як зазначалося раніше, незважаючи на давнє визнання людського як двоїстого біологічно-соціального, – увага до соціального переважала у суспільствознавчих науках. Домінування соціального бачиться у визначеннях, наприклад, у П. С*.* Гуревича (1997), людина – «біосоціальна істота, генетично пов’язана із іншими формами життя, що виділилася з них завдяки здатності виробляти знаряддя, володіти членороздільною мовою, мисленням і свідомістю, морально-етичними якостями»2. У С. А. Лєбєдева (2004), людина «Біо-соціо-культурно-екзістенціальна істота. Всі зазначені виміри людини необхідні і достатні, щоб повністю задати сутність людини і виділити її зі світу інших елементів буття»3.

Проблема дисбалансу бачиться нами в поширенні у часі (спадкоємності), браку уваги до філософського усвідомлення специфіки *внутрішнього зв’язку* біологічного та соціального в людині. Позитивні наслідки зусиль з гармонізації природно-соціального матимуть велике значення для екологічної свідомості людини, зокрема, подоланні його згубної антропоцентричності, яка руйнує біосоціобаланс.

В біології прийнята система п’яти царств. До цих п’яти царств належать: тварини, рослини, гриби, прокаріоти та протоктісти. Людина, будучи частиною природи контактує із цими «царствами». Наука не має даних про релігію в середовищі перелічених таксонів, що дає змогу стверджувати, що релігія властива тільки людині. Залишається прояснити питання ролі людини у виникненні та розвитку релігії. При загальному розгляді, це питання приймає форму головного питання філософії: а). людина виробляє релігію, чи б). тільки сприймає її як об’єктивно існуючий феномен? При чому, як «а» так і «б» може виступати причиною відносно своєї протилежності.

Б. Ф. Поршнєв вважав, що релігійна культура зароджується в період дивергенції в межах виду палеоантропа, та будується саме на опозиції «свій-чужий». Образи божеств та «нечистої» сили, на його думку, віддзеркалювали відносини виду палеоантропів: пралюдини та нелюді-палеоантропа адельфофага, з яким людина вимушена була взаємодіяти (бібліографічну відбірку з цього питання зробив О. Віте)4. У протистоянні з «чудовиськом лісним», за логікою автора, складаються первинні релігійні уявлення давньої людини, які віддзеркалюються у культурі.

Теорія антропорелігіогенезу Б. Ф. Поршнєва, дещо не звичним чином інтерпретує відомі факти ранньої історії людства і виступає викликом початковим положенням «трудової теорії» походження людини, стимулюючи її поглиблення, але загалом тримається в межах матеріалістичної парадигми.

Не зважаючи на те, що деякі інтерполяції автора видаються надто умоглядними, разом із тим, монографія Б. Ф. Поршнєва сповнена фактичного матеріалу з екології, біології, генетики, археології, психології, що робить її подією свого часу5.

Поглибити доказову базу біологічного походження релігії допоможе аналіз етологічних умов її формування. Основні етологічні підходи є вихідними від прогресу суміжних наук (нейробіології, антропології, еволюційної, експериментальної психології, когнітивного релігієзнавства) і їх міждисциплінарного «сплаву»6.

За однією з теорій, релігія є корисною еволюційною адаптацією мозку (Pascal Boyer). П. Буайє переконаний, що багато специфічних особливостей людського мислення роблять людський вид надзвичайно сприйнятливим до релігійних ідей7. Так, однією з специфічних рис людської психіки є властивість вступати у «соціальні відносини» із відсутніми в даний момент особами. Ця якість уможливлює інтеграцію та самоуправління великих організованих людських колективів поза особистої присутності авторитетного керівника. Разом із тим, можливість «дистанційованого» впливу, має і певні наслідки. При перебільшенні суб’єктивного залучення до таких віртуальних контактів, можливий вихід особини та людської групи за межі адекватності, встановлення «взаємин» із відсутніми, померлими, фантазійними персонажами, богами. Такі «контакти» поглиблюються під час емоційної нестабільності людини (екстремальних ситуацій, проміжних станів свідомості, прийняття психоактивних речовин та ін.).

Дослідник допускає, що релігійне мислення є неминучим наслідком адаптивних властивостей людської психіки. За П. Буайє, релігія формуючи ідеалізовані образи безпосередньо відсутніх знакових осіб, супроводжуючи їх стилізованими концентрованими комплексами «захисних практик» створюють «надстимули» для будь якої діяльності8.

В цьому сенсі, П. Буайє приділяє увагу компульсивній (нав’язливій) поведінці людини як поясненню ритуалів та традицій в релігійній культурі. Стереотипні дії виконуються з вражаючою наполегливістю, проте винагородою найчастіше стає лише «почуття виконаного обов’язку».

Фундатор сучасної етології З. К. Лоренц (1903-1989) вважав, рушійною силою кожної ритуалізованої норми соціальної поведінки її цінність, утворення певного емоційного фону9. Саме за допомогою цих дій відбувається активація біологічних програм уникання поширених життєвих небезпек, в тому числі і соціальних. Релігія активно використовує такі програми, які призначені відділяти загрозливих «чужих» від лояльних «своїх». Таким чином, ритуалізована поведінка виступає засобом просоціальності. Одним з проявів релігійної просоціальності, є її вибіркова спрямованість (виключно на єдиновірців). Вважається, що альтруїзм і просоциальность в людських колективах з самого початку були нерозривно пов'язані з парохіалізмом – ворожістю до чужаків10, особливо загостреної в часи соціальних криз.

Інший етолог В. Р. Дольнік розглядаючи біологічні засади релігії вказує на особливість людського сприйняття інстинктивних підказок, які з погляду етології виявляються інстинктивними програмами поведінки. Оскільки людина усвідомлює себе розумною істотою, то частіше вона біологічних інстинктів зовсім не помічає. А, якщо помічає, то сприймає або як власну потребу, або як веління «зверху». Якщо ж проаналізувати неусвідомлювані людські програми поведінки, то збирається повний «комплект» для формування релігійної культури.

Потребує уваги природній інстинкт пошуку покровителя. Ця інстинктивна програма підказує, що для забезпечення власної безпеки необхідно використовувати більшого за себе11. Діти вигадують собі уявних покровителів, те ж саме роблять дорослі засобами влади та релігії.

У людських традиційних суспільствах і у тварин спостерігається прихильність до струнких управлінських «пірамід» супідрядності. У ієрархічних групах субдомінанти змагаються за владу з домінантом, при його невеликій перевазі бояться, і не люблять його. Боротьба в ієрархічній групі за владу перманентна, не сприймається як остаточно завершена: завжди є вірогідність того, що над ієрархом з’явиться надієрарх. При чому, надієрархом може бути особа іншого виду. В природі, наприклад, синиці, пов'язані між собою системою супідрядності, взимку можуть утворювати свиту дятла.

В. Р. Дольнік зауважує, надієрарх вигідний ієрархам: заповнивши вакантне місце над ними, він зміцнює їх положення і владу. Крім того, він стає їх покровителем, страшним не лише зовнішнім ворогам, а й субдомінантам. Тому, від людей не вимагається інтелектуальних зусиль, щоб дотримуватися ієрархічних програм, вони спрацьовують самі. І не дивно, що повсюдно виникає ідея розташувати на місці наддомінанта щось ідеальне, наділене усіма наддомінантними якостями в їх довершеному вираженні. Зробивши це, ієрархи стають субдомінантами надієрарха, його синами, доньками, служителями, жерцями, а він – їх могутнім покровителем12.

Важливою рисою людини традиційного суспільства є консерватизм, властивий і тваринам, усі вони схильні ретельно відтворювати свої або чужі дії в страху щось упустити або порушити. Ці програми безпосередньо приводять нас до обрядовості і суворого дотримання традицій – важливого атрибуту релігії. В. Р. Дольнік, зазначає, раціональна причина консерватизму в тому, що слабкому або недосвідченому інтелекту легше шукати між подіями не дійсні причинно-наслідкові зв'язки, а збіги. Така інстинктивна логіка призводить до вироблення прикмет, табу, ритуалів. На відміну від розуму і інтелекту, цією інстинктивною програмою «логічного консерватизму» від народження наділений кожен з нас.

Обов'язкову частину будь-якої релігії складає мораль. К. Лоренц в праці «Мораль та зброя»13, доводив, що моральні настанови не є лише людськими, вони поширені і у світі тварин. Пророки усіх релігій просто виводили моральні настанови з підсвідомості у свідомість і втілювали в чітку і ритмічну словоформу. Це було необхідно, бо відомо, що чим могутніша тварина, тим жорсткіші в неї заборони вбивати собі подібних14, людина — фізично слабка тварина, і інстинктивні заборони в неї від природи слабкі, легко порушуються, тому потребують потужного підкріплення.

Таким чином, релігія не виглядає чимось позаприродним, хоча в мозку людини немає спеціального відділу, що «відає» релігійними ідеями. Різні мозкові структури відповідають за різні аспекти релігійного мислення і поведінки. На думку П. Буайє, ідея бога здається нам переконливою з одних причин, ритуали привабливі з інших, моральні норми здаються обов'язковими з інших причин. Дослідження мозкової «локалізації» релігійних почуттів тривають. Сканування мозку відомих високо реалізованих релігійних особистостей, зроблене під час їх медитацій і молитов, показує вражаюче низьку активність мозку в його задній верхній тім'яній долі. Дослідники називають розташований там пучок нейронів «областю, що асоціюється з орієнтацією» (ОАО), тому що головною функцією цих нейронів є орієнтування тіла у просторі. Коли ОАО знаходиться в стані нормальної активності, людина чітко відчуває відмінність між власною особою і оточенням. Коли ж людина знаходиться у глибокій медитації чи молитві, ОАО перебуває в пасивному стані, це розрізнення втрачається і субєктивні межі між особою і світом зникають.

Таким чином, набір матеріалу з питання походження релігії, моралі, соціальності в галузі вивчення поведінки тварин, попри справедливі критичні зауваження з приводу безоглядних проекцій тваринної поведінки на поведінку людини, дає все менше приводів до сумнівів щодо природного походження основ релігійної культури, та дозволяє розглядати механізми спадкоємного збереження, трансляції та розвитку релігійної культури як вихідним чином природні, що ускладнюються у процесі культурного розвитку.

Наступною природною засадою, що детермінує спадкоємність в релігійній культурі є *кліматично-географічний фактор.*

Широко відомим є вплив кліматично-географічного фактору на складання та розвиток Давньоєгипетської культури, та релігії зокрема. Геродоту, історику V сторіччя до н. е. належить вислів «Єгипет – дар Нілу», який привертає увагу до головної умови розвитку давньоєгипетської держави в умовах пустелі. «Географічний детермінізм», термін, яким іноді позначають концепції, що надають географічним чинникам вирішальну роль. Вперше уявлення про визначаючий вплив території та клімату на суспільство та культуру з’являється і розробляється у античних філософів Платона, Аристотеля, Демокрита, Епікура, Гіппократа, Фукідіда.

Спроба природничо-наукового пояснення культурного процесу була запропонована і арабським істориком Ібн Хальдуном, (1332-1406), який вважав, що у зонах помірного клімату рушіями історії та культури є кочовики, яким притаманні: *асабійя* (групова солідарність), мужність, суворий спосіб життя, мобільність, агресивність, не обтяженість майном. Ібн Хальдун вважав кочовиків водночас руйнівною і креативною силою в історії15. Названі якості виступають набором визначаючим звитягу, самовідданість кочовика. Етика ісламу стверджує, що віруюча людина не може заподіяти не добре. Завдяки своїй любові до Аллаха муслім роздає частину свого майна своїм близьким, сиротам, які опинилися в біді, мандрівникам, бідним, полоненим. ... той, хто дотримується намаз, той, хто дотримується домовленостей, терпляче зносить негаразди під час біди або на полі бою» (Св. Коран, 2: 177). В цьому сенсі, релігійна етика перегукується із етикою номадною, але є більш толерантною, спадково орієнтованою на розширення кола вірних: «Аллах любить терплячих» (Св. Коран, 3: 146). «... Які долають власну лють, які вміють прощати. Аллах любить милосердних» (Св. Коран, 3: 133-134). Ця особливість проявлена при не змішуванні релігії та політики, в протилежному випадку світ отримує ІДІЛ ([араб.](https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D1%80%D0%B0%D0%B1%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B0_%D0%BC%D0%BE%D0%B2%D0%B0)الدولة الإسلامية في العراق والشام, ад-Даулят аль-Ісламійя фі ль-Ірак уа аш-Шам).

Важливим етапом у розвитку ідей географічного детермінізму стала епоха Великих географічних відкриттів. Французькі учені Ж. Боден та Ш. Монтеск'є відзначали клімат як впливовий фактор історії культури.

З XIX ст. «географічний детермінізм» стає основою геополітики, важливе місце в якій займає релігійна культура та механізми її поширення. З іншого боку, культура є намаганням людини створення для себе найбільш сприятливих умов життя, тому природні фактори, зокрема географічно-кліматичні фактори будучи вихідним чином впливовими, тим не менш не можуть вважатися безумовно детермінуючими. Зокрема, у якості прикладу співвідношення природних та суспільних факторів розглянемо дещо під незвичним кутом причини поширення раннього християнства.

Як зазначалося раніше, культурно-географічне положення між традиційними культурами Сходу та експресивними культурами варварського Заходу надавало майбутній Європейській цивілізації особливої внутрішньої динаміки, рушієм якої і сьогодні є взаємодія культурних протилежностей в системі антагоністичних категорій (Схід – Захід, землероби – кочовики, та ін.), потенціал розвитку цивілізації розкривається в готовності до культурного діалогу, який і поєднує протилежності. В умовах тяжіння до культурних крайнощів, плідність діалогу-контакту забезпечувалася перетворенням вихідних культурних форм на симбіозні. Саме творчий культурний симбіоз Сходу та Заходу, на теренах Європи уможливив ті особливості соціально-економічних, політичних, духовних зрушень, які зараз визначають Європейську культуру.

Розглядаючи прийняття християнської релігії в якості ідеологічної бази європейської спільності ми стикаємося з питанням вихідної парадоксальності зміни традиційних духовних засад первинно-аграрного населення на ідеали чужого (як що не ворожого) кочового світу, зміни у змісті релігійної спадкоємності через заперечення.

Пам’ятаючи про невдалу спробу фараона Ехнатона реформувати релігійну систему Давнього Єгипту, ми далекі від думки, що прийняття імператором Костянтином чи князем Володимиром християнства у якості державної релігії було лише формальною процедурою і могло обійтися без підтримки соціальних верств. Відмова від «релігії батьків», віддача себе під волю чужинських богів, окрім державно-суспільного виміру має інтимний, особистісний характер. Однозначно цей крок (як що він був) повинен був відповідати об’єктивним, громадським потребам, для того щоб перейти в соціальну практику. Але, протоєвропа, з причин, які ще слід виявити, прийнявши християнство, заходилася розробляти цей соціальний проект «під свої потреби».

Саме така суперечлива соціально-філософська «розгортка» умов прийняття християнства масами індивідів вкотре спонукає взятися за дослідження особливостей вихідних *культурно-історичних умов*, які, спадково: по-перше, вплинули на прийняття християнства у якості провідної ідеології землеробського світу, по-друге, стали тією формою, яка створила християнство світового та, що не менш важливо, особистісного масштабу.

Специфічною ландшафтною особливістю Близького Сходу є порубіжжя майже мертвої пустелі, в якій мешкали давні євреї, та оброблених, плодючих земель. Ці особливості створювали умови для наочного порівняння переваг форм господарювання та умов життя культур. Проте, євреї-номади опинившись на землях, які перебували під культурним впливом давніх аграрних культур Єгипту та Месопотамії, на відміну від попередників, не втратили світоглядні засади своєї культури. Таким чином, ми виходимо на інший чинник християнізації, а саме: світоглядні процеси у первинному колі іудео-християн в месіанський період, що виводив їх віру у іншокультурний світ.

Аграрне населення давніх культур у зв’язку із постійною участю у вегетативному процесі, сходилося в уявленнях про іманентний зв'язок бога та природи. Особистість сприймалася в цьому світовому порядку як частина суспільства, суспільство знаходило своє віддзеркалення в природі, яка виступала проявом божественного16.

Давні ж юдеї ігнорували такий світоглядний підхід. Їх кочовий життєвий уклад залежав не від вирощеного врожаю, а від якостей вождя, що вів у життєдайний набіг. Таким чином бог іудеїв не міг знаходитися в природі. Головним положенням давньоєврейської релігійної думки є абсолютна трансцендентність бога, найвеличніші прояви природи – лише слабкі відблиски божої величі, безвідносної, невимовної. І природа і людина позбавлені цінності перед взірцем бога.

Основою християнства є іудаїзм, який, порівнюючи його із релігіями Ваала та Астарти сусідів, із їх людськими жертвопринесеннями, був безсумнівно гуманнішою релігією. Але, разом із тим, то була релігія сформована на світоглядних моделях кочового світу, в основу якої покладалися: одноосібна безроздільна влада вождя, покірність силі, байдужість до переможених, природи та землі. В ідею добра іудея не входила концепція загально людської любові, свою відданість («асабійю») він відчував лише до свого племені. Ідея добра розумілася ним у протилежність елліну, як уникнення заборонених Законом дій, тобто дурним вважалося усе, що порушувало Закон. Тому, повинні були відбутися вагомі зміни для того, що б греки зреклися своєї релігії природи, стали тими греками, які через кілька століть відмовилися вклонятися Діві-Афіні і прийняли релігію хреста.

Знавець еллінської культури Ф. Ф. Зелінський зауважував, що на рубежі першого сторіччя до Р. Х. Іудея опиняється під впливом еллінізму. При Іроді Великому вона практично стає елліністичним царством. Християнство, яке виникає згодом, відразу ж опиняється в опозиції до Закону, виступає борцем проти нього за свободу на еллінський зразок17.

На початку християнство виступає єрессю, але, зауважимо, єрессю юдаїзму, тому попри взаємну критику, генетично отримує у спадок риси світогляду кочового об’єднання, як то: єдність, єдиноначальність, нетерпимість, та ін. Із поступовим відторгненням християнства юдаїзмом закінчується юдейсько-християнський етап та починається власне елліністичний період християнства.

Християнство, із своїх початків орієнтуючись на елліністичні ідеали, було дещо «адаптованим» до нових умов існування, але, еллінізація християнства протікає під час занепаду еллінізму. У вандалізмі війни із «дияволами» Фідіїв та Праксителів, проявляється нетерпиме номадно-християнське відношення до слабкого. За розмислом Ф. Ф. Зелінського, диспут Арія та Афанасія про єство Христа, відрізнявся від аналогічного давнього диспуту Ліцею та Стої про єство богів, тим, що християнський – завершувався анафемою та гоніннями18.

Проте елліністичність, розтоптана ревнителями Христа у Азії та Греції, проступає у пом’якшенні моралі, красота згодом повертається у елементах обрядності, багатстві декору церков, величній органній музики, поверненням уваги до античних мислителів. Проте це зовсім не означало невпинного розвитку еліністичного напряму, такі демарші як іконоборство, інквізиція, хрестові походи за суттю є реіудаїзацією християнства.

Разом із тим, паралельно із розвитком християнства в історії Західної цивілізації триває розвиток його заперечення – світської культури, на релігійному рівні – Антихристиянства, яке, звісно, заслуговує окремого масштабного соціально-філософського дослідження, бо маніфестується не тільки символікою «перевертання» хреста, а й збереженням образу того культурно-релігійного «осаду», який не може «розчинитися» в християнстві.

Окрім виявлення внутрішніх пружин виходу християнства на позиції ідеологічної основи Європейської духовної культури, на загальному рівні, також слід зазначити: релігійні цінності виступають результатом релігійної діяльності, яка обіймає рівні релігійного буття та релігійної свідомості. Релігійний досвід попередніх поколінь втрачається безповоротно, якщо він виключається з суспільної практики спадкоємної передачі.

Важливою засадою, що детермінує спадкоємність в релігійній культурі є *психологічні умови* людської природи, що займають проміжне природно-культурне положення, які у якості причин викликали поступове складання та появу релігійного феномену та його спадкоємність.

Поняття, «психологія» відоме ще з давньогрецької філософії. В його основі знаходиться «*психе*», – з грецької, *душа,* яка в свою чергу, має багато визначень, головні з яких: життєва сила, яка залишає тіло з останнім подихом, чи «демон» – невмируща істота божественного походження19.

Як наука про «душу» психологія має особливий статус, і вивчає закономірності виникнення, розвитку і функціонування психіки і психічної діяльності людини. До психологічних причин виникнення та функціонування спадкоємності в релігійній культурі, належать процеси та стани як предмети індивідуальної та соціальної психології. Особливий статус науки психології, насамперед стосується її практичних напрямів, орієнтованих на духовну допомогу конкретному індивідууму і пов'язані із взаємодією з емоційною, не усвідомлюваною частиною явищ.

Першою психологічною причиною формування релігійної культури, можна назвати *страх –* як змінений стан свідомості, що виникає при загрозі життю, він виражається у реакції організму на небезпеку, через збільшення в крові адреналіну, посилення кровообігу у м’язах, що є рефлексивною підготовкою до активної боротьби за життя.

Іноді переживання страху завдають людині психологічної травми, яка розкривається у виникненні страху навіть у відносно безпечних ситуаціях, тоді мова йде про реактивний стан, фобію. Найбільш історично давніми фобіями людини є фобії освітленості: фотофобія – боязнь світла та ніктофобія – боязнь темряви; просторові фобії: агорафобія (відкритих просторів) та клаустрофобія (закритих приміщень), акрофобія (висоти) та батофобія (глибини); зоофобії – пов’язані із тваринами та ін. Іноді фобії приймають комплексний характер, ніктофобія поєднується із некрофобією (боязню мерців) чи фазмофобією (боязню привидів).

Класичними, «першоджерельними» для виникнення релігії, як пошуку спасіння та захисту, є страхи перед стихіями природи. Тобто, історично сформована *культура страху* – соціальне явище, що структурно складається з вироблення заходів протидії страху (принципів, теорії та практики, правил, норм, традицій), які включають засоби контролю, заохочення та покарання, стимуляції та мотивації бажаної поведінки, створення моральних норм боязкості.

Помічено що переборення страху та управління ним, полегшується в стані присутності «іншого». Виявляється, що справлятися із страхом легше суспільно, але усуспільнення страху, – «місток» для переходу до наступного блоку *соціально-історичних* причин формування спадкоємності релігійної культури.

Об’єднання людей у групу допомагає долати особисті страхи, але «виклики» світу та образна уява людини, робить «джерело» страхів невичерпним, виникають соціально успадковані та нові страхи: страхи великого скупчення людей; страхи майбутнього, засновані на історичній пам’яті, зневіра у соціальній справедливості, що переводить і закріплює вихідну біологічну соціальність людини у соціальність культурну. Окрім обмежуючої функції, культура страху виконує функцію спонукання до розвитку релігійної культури та її «селекції» при спадкоємній передачі.

Страх в суспільстві виявляється і як важіль управління. Свідома каналізація страхів здатна посилювати управлінський вплив. Однією з причин, а згодом функцій релігійної культури є утворення та «цементування» єдності людської соціальної групи на базі відношення, причетності до послідовників певного релігійного напряму. Створення та сприйняття богів стихій каналізує страх в різних напрямках і відповідає потребам зміцнення багаточисельних племен.

Юдаїзм, християнство та іслам надають показний приклад управління біологічним страхом, продукуючи і спрямовуючи його в напрямку єдиного бога, відповідаючи потребі укрупнення племінних об’єднань. «Початок мудрості – страх Господень» (Биб.Пс110:10)20. «Страх Божий – дія благодаті Святого Духа в людському серці, що дарує людині відчуття божественної присутності»21.

Визначити час виникнення релігії проблематично, окрім значного віддалення у часі, це пов’язано із синкретизмом світогляду первісної людини. Практично всі антропологи збігаються в думці, що представники реліктових культур живуть у подвійному світі: у світі їх повсякденної діяльності, та примарному світі. І перший і другий світи, для цих людей з’єднані і однаково реальні. Коли раціонального досвіду для пояснення сприйнятого не вистачає, а навколо багато незрозумілих збігів – дуже просто дійти висновку, що зв’язок речей та подій не має обмежень.

Саме злитість, первісного світогляду утримує від спокуси лише на базі археологічних артефактів (інтерпретованих на матеріалах етнографії), екстраполювання знання сучасних культур, які перебувають на первісних етапах розвитку та спостережень за вищими приматами, визначити остаточну «дату» виникнення релігії. В цьому питанні стикаються, а точніше, – взаємно розширюються теорії походження людини, такі як «трудова», та «глоттогенезу» (розвиток мови та інших систем комунікації) – запропонована Б. Ф. Поршнєвим (1974), який наполягав на тому, що людина «починається» з мови, яка і є пусковим механізмом мислення.

Дійсно, можливо уявити релігійну культуру без матеріальних «знарядь», але без мовного спілкування, що лежить в основі мислення, як опосередкованого відображення зв’язків та відношень предметів дійсності, – неможливо. Досить поширеною є констатація, що свідомість, мова, релігія та мистецтво виникли приблизно одночасно22. Людська свідомість є усвідомленням світу та місця людини в ньому, мова – це артикуляція свідомості, мистецтво є образним вираженням світогляду, релігія в цій ланці із передуючою їй міфологією займає місце змістовного компоненту свідомості первісної людини, і виступає засобом вторинного поєднання людини із світом (вторинного поєднання як біологічної істоти, та первинного як людини).

Додатковою складністю інтерполяцій є те, що сучасні нам первісні людські колективи, виявлені науковцями, належать до епохи мезоліту, жоден із народів світу на стадії палеоліту не зберігся23. Таким чином, реконструкції ранішніх періодів історії людства неможливо ані підтвердити, ані заперечити об’єктивно. В цьому сенсі роздуми чи «закладена» релігія в людській природі, чи є вона продуктом культури виступає справою вибору дослідника, його свободи від ангажованості в межах матеріалістичної чи ідеалістичної парадигми. Об’єктивно, мова, на наш розсуд, може йти лише про виділення стану первісно-релігійної суспільної свідомості коли в матеріальній культурі визначається присутність ознак релігійності.

Умоглядно, релігія як явище присутня в первісному суспільстві з моменту свідомого подвоєння світу в сприйнятті первісної людини на світ фізичний та метафізичний, що сполучаються між собою світом духовним в формі уявлень, практики та досвіду налагодження міжсвітових стосунків. Але це тільки логічне припущення, логіка потужний інструмент пізнання, про який один з фундаторів сучасної науки Ф. Бекон казав: «Нам часто доводиться відкидати докази за допомогою силогізмів, тому що вони бувають непослідовні, і тому не беруть до уваги багато явищ природи»24.

Спираючись на ці розмисли, першими археологічними артефактами існування релігії можуть бути об’єкти, на яких відбилися уявлення людини про інший світ (світи), хоча прийняти це положення можна з урахуванням вище наведених висновків антропологів про холістичність фізичного та метафізичного світів в світосприйнятті первісної людини, й не тільки первісної. Відома індоарійська культура Давньої Індії, порівняно із синхронною китайською, вирізняється своєю археологічною скудністю. При цьому факті, не менш цікавим є надвисокий рівень її духовної та інтелектуальної культури (відкрито: атом, нуль, позиційне числення, перша наукова граматика санскриту, закони психології).

Бажання якнайраніше прослідкувати присутність релігійної свідомості викликає питання, чи є ознакою наявності релігії здатність людини виготовляти знаряддя праці, тобто вміння придавати речам бажану форму, як зачатку «деміургівської» діяльності. Позитивне твердження надто сумнівне. Крім того, логічно аргументованими є думки Б. Ф. Поршнєва, який вважав, що перші «знаряддя» (каміння із відколами), скоріше не виготовляли, а *використовували*. Таке ж використання має місце в проявах інстинкту трощення камінням горіхів чи оболонок молюсків, що присутній у філогенезі не тільки мавп (яванських макак, капуцинів та ін.), а й стерв’ятників, морських видр (каланів)25. Тобто, первинні найпримітивніші знаряддя (Кообі-Фора, Олдувай) не є показниками релігійного світогляду, якому притаманні: певний рівень просторової уяви, розвиток тонкої моторики руки, абстрактне мислення.

С. А. Токарєв переконаний в тому, що рівень суспільного буття тодішніх представників людства був не в змозі творити релігійні абстракції, які закладають основу релігійних концепцій. У відношенні «знарядженості», це дійсно так. Але, ми не можемо погодитися із С. А. Токарєвим у констатації того, що «неандертальські поховання не можуть вважатися беззаперечним доказом присутності релігійних уявлень у наших пращурів того часу», автор зауважує, що більш переконуючим свідченням присутності релігійних вірувань є мустьєрські знахідки певним чином укладених кісток печерного ведмедя26.

У розсудах дослідника проглядає непослідовність, – поховання неандертальця (Тешик-Таш) із рогами встромленими навкруги черепа небіжчика27, – «не є беззаперечним доказом присутності релігійних уявлень»28, а знахідки (Петерсхеле та Драхенлох) черепів та кісток ведмедя складених під стіною печери – свідчення культу ведмедя.

Між тим у похованні з печери Тешик-Таш прослідковано *поховальний ритуал*, а в Драхенлосі – упорядковані певним чином кості та черепи ведмедя, які ймовірно належать до культу ведмедя. Навіть якщо «списати» поховання неандертальців у печерах на прояв інстинкту «прикопування» їжі про запас, що спостерігається у деяких видів тварин, – все ж ця рефлекторна дія не передбачає «структурування їжі» в сенсі пози, орієнтації, супроводжувального «інвентарю». Тому, виникає стійка думка, що поховання повинно бути результатом комплексу абстрактних уявлень однозначності розуміння незворотності стану небіжчика та піклування про його майбутнє. Таким чином, ми виходимо на твердження, що перші досконалі артефакти існування *релігійного подвоєння світу* належать періоду неандертальців.

Крім того, на наш погляд, чи не найважливішим аспектом самоусвідомлення первісної людини, зважаючи на важкі умови життя, є питання усвідомлення смерті. Концептуалізація взаємин життя та смерті впливає на всі галузі культури, але найближчими до усуспільнення образу смерті є релігія та філософія. Тому не безпідставним виглядає наше намагання знайти «виток» (вираження) релігійної культури в першому з зафіксованих свідомих актів «обслуговування» *концепції смерті*, що відбилося в поховальному обряді неандертальців (100-150 тисяч років потому). Саме осмислена діяльність палеоантропів спрямована на упокій своїх родичів, досліджена на матеріалах поховань у печерах Кіїк-Коба та Тешик-Таш дає нам інформацію про зміст релігійних уявлень людини того часу. Перифразуючи дослідника цих пам’яток, зазначимо, неандерталець вже був переконаний у тому, що мрець – це не просто «той, що не прокидається», що по відношенню до нього потрібні особливі піклування, якісно інші, ніж стосовно живих людей. Неандерталець вже не просто полишав родича в положенні, у якому його захопила смерть, згідно із своїми ідеями він надавав тілу мерця, певну визначену позу, нарешті, укладав його в спеціально підготовлену яму, «забезпечував» його предметами, які, на його думку, знадобляться померлому в іншому житті, та засипав землею (А. П. Окладников). Тобто, «свідоме подвоєння світу» в нашому розумінні не обов’язково передбачає констатацію розділення «тут починається «інший» світ», «первісна» людина, швидше за все, нічого не розділяє достеменно, в її свідомості «все включає все».

Уся ця діяльність видає присутність у неандертальця певної світоглядної системи, яка осягала світи: і той куди відходив мрець, і той світ який він залишав. Смерть виступає межею, яка відокремлює і, разом із тим, об’єднує обидва світи. У якості ілюстрації, ще сьогодні можна зустріти намагання «передати вісточку» на «той» світ своїм померлим, навіть через стороннього померлого, коли в його труну кладуть «послання» – власну річ покійного родича, що наснився, та уві сні сам про це просив.

Спираючись на вище наведене, виникає змога стверджувати, що, починаючи з 100-150 тисяч років до нас, виникає та починає свій розвиток культура смерті, як сукупність певних форм соціальної поведінки та діяльності, в яку входять ідеї, уявлення, поведінкові акти стосовно померлих, загалом цей рівень культури характеризує якісне вираження суспільних відносин, що виникають при стиканні особи із смертю. Якщо культура є мірою розвитку людини, то культура смерті виступає мірою усвідомлення життя.

Археологи зазначають схожість неандертальських трупопокладень з позами, які людина приймає під час сну. Тобто, у опредметненні первинної «концепції» смерті проявляється її уявний зв’язок із сном. «Сплячі» трупопокладення зберігаються у археологічних культур епох неоліту-бронзи України (зрубна, катакомбна). В «Іліаді» говориться про «безсмертних близнюків Смерть та Сон», які ховають загиблого Сарпедона29. Тобто, і в свідомості людини гомерівського часу «Сон» та «Смерть» близькі.

Разом із тим, смерть в сприйнятті давніх не виступає припиненням життя (інакше, нащо ж поховальний інвентар та наведена сучасна «пересилка» речей ?), по аналогії як не є припиненням життя засинання, смерть – це лише «поріг» на шляху до іншого світу, світу із яким треба підтримувати зв’язок тому, що там живуть родичі, які відійшли туди раніше, і у прадавні часи не важливо ким вони формально були людьми або тваринами.

В суспільстві, що тримається на традиціях, саме традиції дають світоглядну опору та психологічний захист в усвідомленні неминучості природної циклічності людського буття. Свідчення давніх істориків наділяють певні народи відсутністю страху перед смертю, це, зокрема, проявлялося в їх поведінці під час воєнних дій (відвага, зухвалість перед обличчям смерті).

Маючи зв'язок із життям, смерть отримує безпосереднє відношення до смислу життя, підводячи підсумки правильності та вірності обраного життєвого шляху. Оскільки в традиційному суспільстві життя індивіда належить громаді, то соціально затребуваним смислом життя є життя спрямоване на піклування про громаду. Виконання належним чином громадської функції, в свою чергу, забезпечує постійний взаємозв'язок із родичами. Таке явище, як страх смерті, логічно виникає у разі невиконання громадських функцій, коли людина «виходить» за межі позитивних звичаєвих уявлень про відплату в потойбічному житті. Життя (смерть) за громаду очікується та винагороджується, життя для себе – прирікає на самотність. Таким чином, відстороненість, ізольованість від потойбічної громади породжує страх невизначеності посмертного існування, – страх смерті*.*

Родючість, соціальне та космічне благополуччя були в «зоні відповідальності» потойбічної общини, що робило її значущою в забезпеченні нормальної життєдіяльності поцейбічної громади, пращури виступали посередниками між живими родичами та вищими божествами. Вони ж вважалися головними зберігачами традицій, та тими, що карає за їх порушення30. Виходить, до складання сакральних спадкоємних традицій безпосереднє відношення мають авторитетні мешканці загробного світу. Пращури, як конкретні наділені суспільними зв’язками персони, в уявленні давніх, жили в загробному світі, який зливався в архаїчно суспільній свідомості із світом природним, тому повернення до своєї природи через смерть і виглядає природнім. Таким чином, доречно зауважити, у традиційному суспільстві смерть не сприймалася як нечувана, жахлива катастрофа, смерть – це частина коловороту життя. Але готуватися до неї треба заздалегідь.

Знання правильного підходу до рубежу смерті повинні були спеціалізуватися та акумулюватися у спадковій традиції певного типу, а саме: *морального*, що спрямовує; *інструментального*, що втілюється в певні практики; *сакрального*, супроводжуючого в незнаному та таємничому «іншому» світі.

Нагромадження знань та уявлень в цій галузі закономірним чином вело до виникнення верстви фахівців, які «краще знали» уявлення та ритуали зв’язку із потойбіччям. Ці «фахівці», закономірним чином тяжіють до утворення соціальної верстви, яка спадкоємно відтворювалася.

З виділенням та розвитком верстви жерців, виникає необхідність скласти уявлення, щодо її внеску у розвиток релігійної культури. Джерела історії, культурології, соціології, релігієзнавства та інших гуманітарних наук накопичили різні матеріали з питання спадкоємних підходів до відтворення жрецтва.

Страх є не єдиним «демоном» який приборкується засобами релігійної культури, але виступає ключовим, бо має безпосереднє зіткнення із смертю. Іншою природною енергією, що потребує каналізації у соціумі є статева активність. Починаючи з системи «табу» первісних суспільств, оргаїстичних містерій античності, закінчуючи ритуальними скопцями, релігії намагаються втримати «важелі управління» покликом статі. Безпосередньо пов’язаними із викликом смерті та статевим потягом є такі «енергоємні» стани особистості, як любов, віра та надія, які також мають рушійне значення для релігійних культур і потребують детальних досліджень у майбутньому.

До історичних умов віднесемо і ті, що складаються, в галузях матеріального та духовного виробництва. В найзагальнішому вигляді, всі існуючі в культурі відношення розділяються на *фізичні та метафізичні*, які по-різному відбиваються в матеріальній культурі. Певним «містком» для діалогу відношень є духовна культура, що утримує в собі різні рівні абстрактності.

Підтвердження надфізичних положень знаходять своє місце саме в духовній культурі, наприклад, віковічне використання «заговореної води» в знахарстві не знаходячи свого наукового визнання, не втрачає своєї дієвості у релігійних практиках. З іншого боку, секулярність світу, провідна роль наукового світогляду є приводом до появи наукоподібних досліджень та концепцій, що задовольняють суспільну потребу у більш широкому використанні традиційних, архаїчних, перевірених засобів. це проявляється на прикладі розвідок японського дослідника М. Емото, який намагався «науково» довести інформаційні властивості води31. Проте, наукові «бастіони» лишилися непорушні, його досліди не сприйняті науковою спільнотою як об'єктивно доведені. М. Емото звинуватили у нестачі кваліфікації для такого рівня досліджень (він мав лише диплом фахівця з міжнародних відносин, та докторську ступінь з альтернативної медицини, отримати яку за певний грошовий внесок не складно). Крім того, нарікали на уникання наукового обговорення та публікації досліджень у спеціалізованих наукових виданнях, збагачення на продажі «правильно» структурованої води власного виробництва та поширенні зовсім не наукові світоглядні ідеї (із ангельськими та демонічними сутностями), намаганням створити нову світову релігію «Хадо» (*з яп*. «вібрації, тонкі форми енергії»)32. Тим не менш, віднесення висновків М. Емото до псевдонаукових не вплинуло на його популярність.

Дієвість «структурування» питної води добрими словами як засобу зняття людської тривожності, отримують пояснення дією самонавіювання, самогіпнозу, що виводить нас у іншу площину духовної культури – сфери психології та психотерапії, яка доречи, активно використовує ефект плацебо під який підпадають, як речовини, так і світоглядні ідеї, концепції.

Зв'язок релігії із психологією настільки близький, що навіть подекуди ставить під питання науковість певних розділів психології (практична психологія). У якості прикладу наведемо феномен, який також демонструє *запит на уподібнення науці,* як ведучій формі суспільної свідомості, що дозволяє з одного боку, полемізувати із наукою з приводу приналежності до неї, привертаючи до себе широку увагу, і в такий спосіб вирішуючи питання комерційної реклами своїх послуг. Таким феноменом є «NLP» («нейро лінгвістичне програмування»), яке базується на зовнішній успішності найбільш ефективних психотерапевтів свого часу: Фріца Перлза (гештальттерапія), [Вірджинії Сатір](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%B0%D1%82%D0%B8%D1%80%2C_%D0%92%D0%B8%D1%80%D0%B4%D0%B6%D0%B8%D0%BD%D0%B8%D1%8F) ([сімейна терапія](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%B5%D0%BC%D0%B5%D0%B9%D0%BD%D0%B0%D1%8F_%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B0%D0%BF%D0%B8%D1%8F)) і [Мілтона Еріксон](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%AD%D1%80%D0%B8%D0%BA%D1%81%D0%BE%D0%BD%2C_%D0%9C%D0%B8%D0%BB%D1%82%D0%BE%D0%BD)а (е[ріксонський гипноз](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%AD%D1%80%D0%B8%D0%BA%D1%81%D0%BE%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D0%B3%D0%B8%D0%BF%D0%BD%D0%BE%D0%B7)). Ричард Бендлер, Джон Гріндер і Френк Пьюселік, звернулися до аналізу того, як працювали ці психотерапевти на спостережуваному рівні, категоризувавши їх підходи у вигляді загальних моделей міжособистісного впливу.

Вивчаючи «патерни» успішної поведінки «енелпісти» намагаються перевести поведінкові акти видатних, на їх думку, особистостей на поведінковий рівень пересічної особистості, що, не зважаючи на науковість у назві, сутнісно зближує це вчення із релігією. Опосередкованим свідченням такого «сповзання» є наведення відомостей про особистих гуру фундаторів напряму, активне використання гештальту, який також має добре розпізнавані «східні» світоглядні підґрунтя.

«Батьки» NLP заявляють: «Якщо ви помітите, що ми спростовуємо щось відоме вам з наукових досліджень або зі статистики, то спробуйте зрозуміти, що ми пропонуємо тут просто інший рівень досвіду. *Ми не пропонуємо нічого істинного, а пропонуємо тільки корисне*» (виділене *ІК*)33. Тобто, «NLP» виступає психокультом досягнення успіху в його меркантильній інтерпретації, позбавлення всьго, що заважає фінансовому успіху. Разом із тим, афішується зв’язок психокульту «NLP» із магією, яка на думку Джона Гріндера виступає показником ефективності людського взаємовпливу.

Складання спільностей за професійною, економічною та іншими ознаками веде до ускладнення структури суспільства, появи класів та держави як надкласового гаранта збереження міжкласового миру, тому наша увага звертається до етатичнихчинників причинної обумовленості розвитку спадкоємності релігійної культури.

О. П. Блавацька у передісторії виникнення жрецтва та посвячення в нього, у «Таємній доктрині» зауважувала: «У ті дні блаженства і чистоти люди ще не зробили зла, бо по своїй натурі вони були більш Богоподібні, ніж людяні. Але коли людство, швидко збільшуючись у кількості, збільшилося і в різноманітності ідіосинкразії тіла і розуму, тоді втілений Дух проявив свою слабкість. В менш культурних і здорових умах зросли природні перебільшення і разом з ними забобони. Із бажань і пристрастей, до тих пір невідомих, народилася самість, і знанням і владою надто часто зловживали, поки нарешті з'явилася необхідність обмежити кількість тих, хто знав. Таким чином виникло Посвячення»34.

Для прикладу, жерці Давньої Індії утворювали ізольовану (від чисельно переважаючого автохтонного населення) варну брахманів, з метою збереження традиції усної передачі Вед недоторканою. Усна традиція передбачала високий інтелектуальний рівень розвитку її носіїв, обумовлений необхідністю запам’ятовувати, зберігати та відтворювати без змін значні об’єми інформації (приблизно 1400 сторінок сучасного книжкового тексту). Такі особливості вели до формування та розвитку мнемонічних психотехнік, певної мисленнєвої культури, наслідком якої можна вважати розвиток ґрунтовних педагогічних технологій. Тобто, жрецький стан був наслідний, навчання починалося з раннього дитинства.

Разом із текстом передавалися докладні інструкції та практика релігійно-культового ритуалу. Не було тексту без ритуалів. У середньому денна обов’язкова ритуально-ведична активність пересічного арійця, за О. П’ятигорським, становила близько 1700 дій, брахман повинен був бути ще «пліднішим». Важливим є те, що ритуал включаючи передання тексту, співання тексту, відтворення тексту, формував мислення про текст, цей ритуал поклав початок однієї з видатних культур давнього світу. Ці жерці передавали тексти, виконували їх, і, головне, продовжували тексти.

Відома величезна роль, яку відігравали жерці в майже трьохтисячолітній історії Давнього Єгипту. У протилежність давньоіндійським брахманам, вони не мали своєї варни, таким чином, їх спільність мала змогу залучати до себе самих здібних, кожний з них поступово, на протязі приблизно 16 років проходив різні рівні посвяти у сакральні знання. В середовищі храмового жрецтва відзначалася дрібна спеціалізація, були жерці вищої посвяти, жерці-управителі, жерці-віщуни, жерці-товмачі, жерці-писці, жерці-лікарі, та ін., що призводило до спеціалізації, накопичення знання в галузях психології, математики, медицини, агрономії, астрономії будівництва та ін., які використовувалися для культурного розвитку, контролю та управління народом та... правителями, про що свідчить відомий конфлікт Аменхотепа IV (Ехнатона) (1353-1336 до н.е.) з вищими жерцями з приводу впровадження монотеїстичної релігійної реформи.

У первісних формах релігії до жрецької верстви потрапляли не звичайні люди. За багатьма описами антропологів, що вивчали реліктові культури Африки, аборигенів Австралії та джунглів Амазонки, причин цього бачиться дві, кандидати повинні бути: 1). «обраними» вищими силами, показником чого на зовнішньому рівні був іноді фізичний дефект або хвороба (наприклад, епілепсія); 2). адекватними та рефлексивними, мати хист психолога, стратега та тактика управлінця.

Жорсткий «професійний» відбір починався в дитинстві і, напевно, вже не закінчувався до самої смерті.

Курандейро (шаман-целітель) Патамантохо з племені *поте* (група племен *дживаро*) з Амазонії*,* у 40 роках ХХ сторіччя*,* описуючи своє навчання казав, що в дитинстві він відрізнявся непристосованістю до звичайного життя, над ним знущалися однолітки, він бачив дивні сни. Старий бруджо (чаклун) взяв його під свою «опіку». Під час навчання його майже не годували, надовго позбавляли сну, регулярно вливали до рота та носа сік листя тютюну. Страждання – були головним засобом виховання майбутнього жерця. «Шаман не може бути слабшим від тих, хто в нього вірить»35. Його екзаменом на зрілість було виживання у боротьбі із іншими чаклунами.

Преподобний Феодосій Києво-Печерський також в дитинстві «обнаружил благочестивое настроение души. Каждый день ходил в церковь; чуждался детских игр; не любил светлых одежд; …отличался покорностью не только учителю, но и соученикам своим; возложил на себя железные вериги; …иногда в знойную ночь, обнажив плечи и грудь он отдавал тело своё в пищу комарам да мошкам, кровь текла по нему, а он спокойно прял да пел псалмы»36.

Іншим джерелом поповнення жрецтва у всі віки були люди з володарськими здібностями. Поєднання володарських та жрецьких функцій логічно посилюють одна дну, та впливовість того, хто їх поєднує. «Поєднання царського титулу з відправленням жрецьких обов’язків було у Давній Італії та Греції звичною справою»37. Ватажок-жрець-зцілювач – поширена культурна модель, яка проіснувала у Європі до ХVIII сторіччя.

Ці дві модальності, зхимників-молельників та адмістраторів-управителів, два ці відцентрових напрями будуть і надалі завдавати доволі ексцентричний, не прямолінійний розвиток релігійної культури. Саме ними ініційованими протиріччями ми можемо завдячувати подекуди несподіваним напрямкам розвитку релігійної культури.

Вибираючи для успадковування найбільш цінні фрагменти минулого ми намагаємося зробити історичний досвід дієвим інструментом пізнання сучасності, але на практиці іноді може брати гору бажання «законсервувати» ідеалізоване минуле, яке давно не відповідає сучасності. Протистояти косності може діалектичний підхід, що дозволяє розглядати спадкоємний процес у динаміці змін.

У розгляді специфічності процесів спадкоємності розвитку духовної культури ми спираємося на її відносну самостійність, наділяючи особливостями і релігійну культуру, що дає змогу поступово переходити до *історико-культурних засад* виникнення та розвитку спадкоємності релігійної культури. Прискорення темпів життя випереджає можливість осмислення соціальних духовних процесів. Актуальним завданням сьогодні є оптимальне поєднання фундаментальних культурних цінностей з технологічністю, інструментальністю сучасного цивілізованого світу.

Наукові підходи спираються на дослідження матеріальних артефактів релігійної культури та інтерполяції конвенційних положень сучасності на ранішню історію людини та виникнення в неї релігійних уявлень. До такого роду відношень належить дорелігійна концепція, яка наполягає на історичності релігії її змінність та розвиток. Перевагами такого підходу є логічність та хронологічність спадкоємних змін культурних етапів, недоліками – дефіцит джерел підтвердження умоглядних теорії та герменевтичні проблеми з інтерпретацією культурного змісту артефактів дописьмової та письмової історії.

Науково-матеріалістичному трактуванню засад релігійності протистоїть – позанауковий, метафізичний підхід, що вважає витоком, причиною виникнення релігії – бога. Найбільш відомою концепцією метафізичного підходу є *прамонотеїзм*, що відстоює теорію монотеїзму як початкової форми людської релігійності, яка згодом зазнала політеїстичних викривлень, але, із приходом християнства (ісламу) є шляхом істинної релігійності.

Ідеологічними попередниками прамонотеїстів є християнські теологи періоду патристики, які стверджували, що єдиною причиною виникнення релігії є Одкровення Боже людям про себе, що виходить з Божої Милості та прихильності до людей, - його створінь, йому ж уподібнених.

Окремою ланкою релігійного розкриття витоку власної причинності та розвитку, стоїть теорія, назвемо її теорією «*світового синкретизму*», яка наполягає на існування у доісторичні часи тісних контактів людини та нелюдських істот, назви яких зустрічаються нині тільки в казках, легендах та міфах, фігурують в творах О. П. Блавацької, Рерихів та Дж. Толкієна.

Чогьял Намкай Норбу, знавець філософії буддизму та релігії Бон, в книзі присвяченій розвитку Бон в одній з найдавніших держав Шанг-Шунг, що існувала біля священної гори Кайлас, цитує текст «Літопис царів» (І пол. ХІV сторіччя), що належить до п’яти текстів Падмасамбхави. Зокрема, йдеться, що земля Шанг-Шунг оточена кільцем снігових гір, знаходилася під правлінням різних нелюдських істот. Ці ж дані підтверджує Кепа Деу (1123-1163) у праці «Докладна історія дхарми в Індії і Тибеті», де говориться, що Шанг-Шунгом правили по черзі: *ноджини* (гірські духи), *дуд* (істоти – володарі повітря), *сін-мо* (демониці-вампірши), *боги лха, лу* (надлюдські істоти, що правлять під землею та водою), *духи дре* та *ма-сан* (духи *теуранги* класу *ньєн*, мешкали в Тибеті до людей, контактували з першими людьми, які навіть народжували від ма-санів дітей).

Перше згадування про людей відноситься до часів *ма-сан*. Дійсно людиною був вчитель Бон Шенраб Мінвоче, який з учнями Мало и Юло опиняється в Тібеті понад три тисячі вісімсот років тому назад.

Шенрабу Мінвоче передували тринадцять *шенпо* та дев’ять *бонпо –* могутніх істот проміжного простору. Тобто, до народження Шенраба Мінвоче вже існував Бон різних видів. Із поширенням буддизму в Тибеті, деякі напрями Бон із ним поєднуються. Зараз Бон визнається однією з тибетсько-буддійських течій38.

Це цитування розкриває успадковування проторелігії з світів не людських, (але і не божественних в християнському розумінні) боги виявляються колишніми людьми, але такими, що досягли досконалості у попередніх космічних періодах (О. П. Блавацька).

Сама процедура побудови причинно-наслідкового «ланцюга» є процесом, що вміщає: певний ступінь усвідомлення актуального стану предмету розгляду; трансльований та власний досвід, який може бути використаний для інтерпретації причинності стану та помічених змін предмету; самий акт інтерпретації; співвіднесення результатів із власною парадигмою; та, відштовхуючись від отриманого уявлення, умоглядна ретрофлексія його на часи та умови, які також попередньо були приблизно таким же ж чином сконструйовані з матеріалу сьогодення.

Питання першопричин походження релігії прозирає до періоду виділення людства з природного фону, який починається із досягнення людським видом якісного стану самоусвідомлення, достатньо розвинутого абстрактного мислення, намагання усвідомити причини та наслідки всіляких явищ природного та суспільного буття. Звісно, обмежений об’єм підрозділу не може вмістити увесь шлях причинно-наслідкового розвитку спадкоємності релігійної культури, тому сконцентруємося на деяких визначних етапах розвитку.

Найбільш рельєфно внутрішня суперечність «молільників» та «адміністраторів» як рушіїв релігійної культури виступила у конфлікті «користолюбців» і «не користолюбців» Руської Православної Церкви. Ніл Сорбський, аскет афонської традиції, у 1490 році будує невеликий скит для власного життя та близьких за духом «старців» за принципами східного чернечого «розумного роблення». Відтворюючи радикальне не користолюбство, відмовлявся від будь якого накопичення окрім духовного та відмовлявся від будь якої соціальної діяльності.

Йосиф Волоцький, у заснованому ним монастирі втілював підхід що поєднував не користолюбство ченців та користолюбство монастирю. Комерціалізувавши церковні треби, монастир накопичив великий статок, з якого навчали сиріт, годували немічних та ін. Цікаво, що ані о. Йосип, ані о. Ніл між собою зовсім не конфліктували. Їх підходи до розуміння суспільної ролі релігії та Церкви і бажання держави скористатися накопиченим Церквою для власних потреб, ініціювало політичну боротьбу між прихильниками обох напрямків. Перемогу отримало «крило» Йосифа Волоцького формально завдяки комерційному підходу та не принциповістю у питаннях релігійної етики. Проте можливість отримання перемоги «не користолюбцями» і без того була сумнівна, бо окрім зацікавленості царя Івана ІІІ, їм не вдалося знайти жодного авторитетного джерела у християнській церковній історії, що проводив у життя тезу з Євангелія про складність входження багатого у Царство Боже. Щиро був визнаний факт: «*Есть в святых правилех супротивно святому Евангелию и Апостолу и всех святых отец жительству*»39.

Проте, користолюбство держави невдовзі перемогло користолюбство церкви. У 1762 р. імператриця Катерина позбавила церков усіх накопичень та земель власним «Указом» на користь держави. Як бачимо, навіть як що відсутній особовий конфлікт між фундаторами духовних напрямів, він все одно рано чи пізно провокується самим їх існуванням. Метаморфози користолюбного та некористолюбного, земного та божого, духовного та плотського постійно перетинаються у релігійній та світській діяльності.

Засадою, що детермінує спадкоємність в релігійній культурі є філософсько-рефлексивні умови, минулого-сучасного, які сприяли появі релігійного феномену та його самоусвідомлення. З іншої точки зору, слідуючи за першою тезою античного філософа Горгія, для можливості пізнання необхідно припустити, що існують об’єкти за допомогою яких ми визначаємо поняття існування, і які можуть бути основою для більш ніж інтуїтивного поняття існування (С. В. Ілларіонов). Тобто приймаючи ідею бога в якості першопричини, ми опиняємося перед набором певних моральних засад.

Не те щоб цих правил не було в світському формулюванні перед нами раніше (І. Кант), але в цьому випадку вони мають сутність особистих зобов’язань перед всюдисущою силою, в «полі» якої людина знаходиться у вічності. Крім того, відмова від існування бога веде до відмови від досвіду багатьох людей, які мають досвід взаємовідносин із ним40. Інша справа, що досвід цей не вкладається в предмет наукового дослідження, а якщо вкладається, наприклад, у предмет практичної психології, то тільки тому, що сама ця наука маючи справу з індивідуальними станами свідомості, межуючи із релігійними моделями не критикує, не доводить хибність особистого досвіду людини, а в межах історично-культурної норми намагається зберегти соціальність та функціональність клієнта.

Показовим є те, що за даними соціолога Елейн Говард Екланд з Університету Райса, яка у 2005-2009 ріках провела опитування 1646 академічних вчених з 21 елітного університету США, серед провідних науковців США частка віруючих складає 50 %. Дослідження викликало живу полеміку з питань технології отримання результатів, але й поставило під сумнів поширену думку про взаємозв'язок між секуляризацією і розвитком науки, що дозволило дослідниці констатувати: «Багато чого з того, що ми думали про віру видатних вчених було неправильним. «Непереборна ворожнеча» між наукою і релігією – це лише шарж, думка-кліше, яка, можливо, є непоганою сатирою на групове мислення, але навряд відображає реальність»41. Попередниками цим відсоткам є І. Павлов, що визнавав релігію в якості своєрідної психотерапії; Ісак Ньютон – не тільки вірив в Бога, а й займався богослов'ям. Віруючою людиною, видатним релігійним мислителем, зведеним у ранг не канонізованих святих представляють Блеза Паскаля. Глибоко релігійною натурою представляють Луї Пастера та навіть Чарльза Дарвіна, який навіть свого часу вивчав богослов’я.

Цілком зрозумілою є позиція С. В. Ілларіонова, який критикував постпозитивістів: «Їх позиція, здається мені позицією невдах в науці. Ніхто з них не заробив собі в науці репутації нехай середнього, акуратного і сумлінного дослідника, а претензії у них високі. У такій ситуації єдине, що їм залишається – це або взагалі заперечувати і відкидати науки, або міркувати про те, що все наукове знання вже міститься в якомусь релігійно-містичному вченні. Їм мало бути просто хорошими фізиками, їм обов'язково потрібна гучна популярність, хоча б і скандальна. А це вже психічна аномалія. Так від з'єднання невігластва і завищених претензій і з'являються ідеї неспроможності наукового методу і наукового знання»42. Написано це на адресу П. Фейерабенда, Т. Куна, Ф. Капри, які доречи особливої релігійності не демонструють.

«Наукова релігійність» базується на духовних потребах людини. Курт Гедель, видатний логік, був побожним християнином. Він сперечався з А. Ейнштейном, переконуючи його повірити в особистого Бога, тоді як той вірив в «бога Спінози». Гедель написав кілька праць з модальної логіки, які доводять існування Бога. Його робота є свідомою спробою сформулювати онтологічний доказ Буття Божого на мові математики.

У сфері нашого розгляду не тільки особиста віра та уповання окремого науковця на бога чи надприродну силу, а й основа сьогоднішнього стану духовної культури – лібералізм, як поширений соціальний устрій, який категорично протистоїть будь-якій системі теократії, але є абсолютно нейтральним відносно релігійних вірувань, які не претендують на втручання в хід громадського, політичного і економічного життя.

Ознакою сучасної наукової методології є компліментарність, толерантність до ненаукових, в тому числі, – релігійних, методів пізнання світу. Вважається, що релігія рівноцінна науці у пізнанні оточуючого та внутрішнього світу. Їх методологічна різність відтепер не роз’єднуюча, а поєднуюча засада у багатошаровості людського пізнання.

Таким чином, після двохсот років секуляризації, ми є свідками відродження релігійного складника суспільної свідомості. Засадами такої живучості насамперед є сутнісна складова релігії, а саме базова потреба людини у взаємозв’язку із гранично бажаним невідомим, прагненні наближення і злиття людини із її гіпостазованим ідеалом.

Підводячи підсумок розгляду причинно-наслідкової обумовленості спадкоємності в розвитку релігійної культури, слід зазначити, що у соціально-філософському аналізі базовою детермінантою виникнення та розвитку спадкоємного плину релігійної культури було визначено збереження та розвиток людської спільності історично тривалої рефлексії зв'язку людини та бога. Наслідком стало виникнення та розвиток релігійної культури, транслятором якої виступає спадкоємність як процес накопичення, збереження, відтворення та переосмислення релігійного досвіду, таким чином, забезпечуючи історичну плинність, самозбереження та саморозвиток релігійної культури.

Сама процедура побудови причинно-наслідкового «ланцюга» є не повною без співвіднесення із її вираженням у формах спадкоємності у розвитку релігійної культури, що й є предметом наступного підрозділу.

## 2.3. Форми прояву спадкоємності у розвитку релігійної культури

Переходячи до форм прояву спадкоємності у релігійній культурі, необхідно актуалізувати базову дефініцію «форма», яка належачи до філософських категорій в парі із категорією «зміст», являє взаємозв’язок природної та соціальної реальності. У взаємозв’язку цих відносно самостійних категорій, «зміст» має ознаку соціальності та визначальності, в той час як «форма» – *природності* та *мінливості.* «Формі» в цьому тандемі, надається функція способу існування та вираження змісту, його модифікацій1.

Гіпотетично архітектоніка релігійної культури та її спадкоємних механізмів розкривається у прийнятті діалектичної єдності матеріальної та духовної видів релігійної діяльності. Релігійна матеріальна діяльність проявляється у матеріальній релігійній культурі, в свою чергу, результатом релігійної духовної діяльності виступає релігійна духовна культура.

Основою релігійної спадкоємності є загальна релігійна діяльність покликана транслювати релігійний досвід минулих поколінь у майбутнє, подовжуючи релігії в часі та поширюючи їх в просторі. Будучи живим організмом, маючи традиційні ареали поширення, релігія все ж не залишає своїх меж непорушними, у другій половині ХХ сторіччя ми є свідками поширення орієнталістичних релігій на Заході, а християнства на Сході.

Якісна стійкість релігійної культури забезпечується зв'язками на рівні її складників, які забезпечують врегульовану функціональність загальної системи трансляції старого та нового досвіду з минулого через сучасне у майбутнє.

Історично первинною є *міфологічна* та *релігійна* форми світогляду, які (окрім іншого), розходяться у вмісті сотеріологічної складової. Міфи про Осіріса чи Діоніса пояснюють причинність добових та сезонних природних циклів з рівня *зовнішньої* активності людини, релігія ж необхідна для усвідомлення активності *внутрішньої*, духовної, коли виникає потреба у духовних смислах, розраді, зціленні.

Міфічні персони попервах існують і без релігії (чи на її мінімумі), завдяки своїй вдачі, звитязі, силі, мудрості. Показовими в цьому відношенні є міфи про Геракла, який спираючись головним чином на людськість (хоча фактично, за походженням, в ньому 50% людськості та 50% божественності), протистоїть верховній Гері, і, ймовірно, як би не «інтриганство» інших богів, яке виражалося у його підтримці, подвигів Геракла було б значно менше.

Але згодом, міф тяжіє до переходу від опису до практики. В чому і полягав сенс містерій. Ці паралелі доводять, що міф здатен існувати без вираженої релігійності, але релігія спирається на міф і обійтися без нього не може. Релігійний міф є базовім змістом релігійного вірування і його спадкоємна передача має велике значення для існування релігії у просторі та часі.

Спадкоємний процес у розвитку релігійної культури характеризує: *безперервність*, зумовлена плинністю процесу сприйняття, усвідомлення та подальшої трансляції спадкоємного досвіду; *циклічність*, що розкривається у повторенні з покоління в покоління основного об'єму спадкоємної інформації; *динамічну змінність*, яка пов'язана із мінливістю зовнішніх та внутрішніх умов передачі спадкоємного досвіду; *творчість,* що виходить з потреб перманентного визначення міри у збереженні та оновленні традицій.

Релігія не зупиняється у розвитку, відповідаючи на світоглядні питання людини щомиті, її розвиток проявляється у зміні акцентів цих відповідей, релігія все більше полишає натуралістично-пояснювальну функцію науці, разом із філософією залишаючи за собою функцію *інтегратора суспільної свідомості*.

На загально-процесуальному рівні спадкоємна релігійна передача передбачає ряд етапів, на кожному з яких відбувається осмислення спадкового досвіду, а саме: прийняття спадкоємного досвіду; його співвіднесення із власними реальними життєвими потребами; визначення відповідності досвіду та його корекція у разі різного ступеню невідповідностей; передача досвіду у горизонтальному та вертикальному напрямі.

Релігійна культурна система формально складається з релігійної свідомості, релігійної діяльності та релігійних інституцій (управління), які діючи разом, мають умовний підрозділ на зовнішню та внутрішню структури.

*Зовнішня релігійна структура* охоплює форми, що маніфестують релігію у зовнішньому світі різних соціальних феноменів. До таких, зовнішніх ідентифікаторів, насамперед, належить *релігійне вчення,* в якому проголошуються особливі засади побудови відношень із іншим, вищим світом, даного релігійного напряму. Наприклад, християнство наділяє благодаттю «по вірі», буддизм маючи за мету досягнення людиною Просвітлення (або позбавлення мороку невідання), має на увазі повну реалізацію людського потенціалу, тобто, виходить з рівня фізичних, психічних та інтелектуальних можливостей адепта і може пропонувати різні рівні (релігійні, психологічні, філософські) повчань та практики. Загальним для усіх несуперечливих буддійських форм, є реалізація стану Будди «для блага усіх істот».

Спадкоємність, звісно ставить за мету транслювати у майбутнє усе різноманіття форм, тому використовують різні форми передачі, які розташовуються у проміжку: спадкоємність *безпосередня* від вчителя до учня;  спадкоємність *опосередкована*, з використанням різних каналів надання інформації. Таким чином, виділимо *опосередковані* форми спадкоємності (тексти які є джерелом: міфів, легенд, догматів віровчення, молитов, теорій і концепцій), та *безпосередні*форми спадкоємності, що базуються на особистому контакті особистостей носія та «реципієнта» релігійної культури, які дають змогу не домислюючи, сприймати взірець «наживо».

На різних рівнях наближення до вищого світу акценти першочергової уваги у формах спадкоємної передачі розставляються на: тексті та його обмірковуванні; тексті, його усвідомленні та його практиці; довірі та відданості вченню; критичності та розвитку за рахунок власного досвіду і т. д. Повнота сприйняття та укорінення релігійних культур передбачає як *практичну* так і *теоретичну* форми спадкоємності, при чому практичні, наглядно-образні форми є передуючими з наступним їх усвідомленням.

Розглядаючи різноманітність форм буття, виділяють *природне* та *соціальне буття,* кожне з яких може розглядатись як система взаємопов’язаних елементів, що включають різні форми, прояви природного чи соціального буття2. Наприклад, теорія «природної релігії» у розумінні Ж. Бодена, тотожна загальній моралі, будучи природною, згодом зазнала викривлень та фрагментації у формах сучасних релігій. Концепція була підтримана та розвинута багатьма просвітителями і мало не стала державним культом Франції після Великої французької революції.

Протилежною тенденцією релігійної формотворчості є виведення релігії від духовної складової соціального буття, що знаходило відгук у багатьох релігієзнавців починаючи з Г. Гегеля, таке переважання духовного над природним, на нашу думку, веде до ігнорування матеріальної компоненти релігійного буття.

Функціонально, концептуальна база релігійної культури є визначальною, ідентифікуючою засадою, що утримує «символ віри» властивий тільки певному релігійному феномену. Єдність та протиріччя концептуальної та побутової свідомості створює динаміку розвитку релігійної культури, що знаходить своє опредметнення *у соціальній релігійній діяльності****.***

Соціальна діяльність релігійних індивідів, розділяється на *репродуктивну*, спрямовану на отримання відомого результату відомими засобами, та *продуктивну*, або *творчу*, пов’язану із виробкою нових цілей і відповідних ним засобах, або досягнення відомої мети за допомогою нових засобів. Соціальна релігійна діяльність у більшості випадків заснована на звичаях, що мають догматичну форму, репродуктивна її форма стосується пересічних умов життя віруючого; творча діяльність має місце при задоволенні традиційних цілей у змінених умовах, наприклад необхідність мусульманського ритуального омовіння («тахарата») в ситуації відсутності води, замінюється на протирання обличчя чистою землею, або піском («таяммум»).

Релігійна культура в соціальній практиці представлена взаємодією її структурних компонентів: *першого* (віруючі і божество), *другого* (клір, віровчення, культ)3 та *третього* (фізичного: нерухомість, майно, кошти) рівнів, які завдяки складеним в цих галузях традиціям, закономірним чином виступають формами успадковування власної життєздатності.

Традиції – від лат. *traditio* передача з одного боку це елементи соціальної і культурної (в нашому випадку – релігійної спадщини), «відносно стійкі, повторювані міцні і загальноприйняті форми, способи, прийоми, методи суспільної діяльності, що обумовлені суспільно-історичними умовами їх існування4, які побутують в усіх формах духовної культури, але тільки в релігії вони іноді стають самоціллю.

З іншого боку, традиція, це і сам спосіб передачі спадку. Наприклад, безпосередній, від батька до дитини; чи опосередкований, через письмову традицію, може передаватися на будь які просторові та часові відстані.

Релігійним традиціям притаманна специфічна ознака, – сакралізованість її початків, святе передбачає непорушне, увічнене. Усвідомленість, логічна обґрунтованість релігійних традицій є додатковим засобом її усуспільнення, тобто, релігійна традиція тільки представляється як свідомий відбір найбільш доцільних, оптимальних поведінкових актів, у дійсності, релігійна особистість спочатку проводить «чайну церемонію», а потім, передаючи традицію, майстер може раціоналізувати певні її елементи, або для себе, у разі необхідності, якісь елементи традиції раціоналізує учень. Першорядним все ж є «дух традиції», медитативний стан, що поєднує майстра з традицією, з попередниками.

Традиції «сеппоку» (ритуальне самогубство) (Японія), чи «анумарама» (добровільна смерть на похованні) (Індія), раціонально передати, тим більше зробити дуже складно, та й недоцільно, проте такі релігійні традиції на протязі століть розглядаються як релігійні цінності. Слід додати, що такі «ціності» є специфічно релігійними, зрівнюючи життя та смерть, вони дають приклади релігійно виправданого і почесного переходу у інший світ через пожертву свого життя.

Розгляд релігійної традиції як цінності, робить її змістовною стороною спадкоємності релігійної культури. Таким чином, *релігійні традиції,* це певні частини спадкоємності, які є важливими елементами людського життя. З іншого боку, традиція підтримана особистістю не може стати його власністю, вона є зв’язком людини з поколіннями пращурів та потомків. Саме така специфіка притаманна традиції, у релігійній спадкоємній традиції такий зв’язок не вуалюється як красива метафора, тут вона освячена богами і розкривається буквально.

Зважаючи на властиву їй стійкість, традиція все ж змінна. Діалектика стійкості та змінності є джерелом розвитку, трансформації релігійної традиції, викликана змінами соціально-історичних умов. У разі необхідності особистого вибору поміж релігійними культурами сучасник обирає один з варіантів дій: 1). *знаходить* себе у релігійній традиції за культурним походженням; 2). *знайомиться* із вченнями та представниками релігійних течій, обираючи для себе найбільш духовно близькі; 3). *започатковує* власний шлях «богошукання».

Проблемою сучасної релігійності є синкретичність релігійного світогляду, що не є особливістю лише сучасності, але в умовах активного транскультурноного діалогу, усвідомлено або ні, сучаснику легше сконструювати власну форму релігійності на базі суб’єктивно приємних аспектів різних релігійних, філософських, психологічних та інших систем, ніж прийняти архаїчну догматично-традиційну світоглядну модель. Серед причин особистого релігійного новаторства з позиції, наприклад, православної церкви можна назвати *внутрішньо церковні суперечності*, такі як: невідповідність організаційних засад церкви демократичним установам сучасності; ведення літургії на незрозумілій церковнослов’янській мові; гендерна дискримінація. До з*овнішньо церковних* причин віднесемо всеохоплюючу невідповідність слів та справ служителів церков.

Проте пошук нових засобів задоволення релігійних потреб властивий не тільки на рівні індивідуальної а й суспільної релігійної свідомості та практики. Внутрішньо церковні суперечності, особистісні амбіції, політичні інтриги у сучасному світі продовжують бути джерелами виникнення нових релігійних феноменів, наприклад, протестантський рух, започаткований Мартіном Лютером (1483 – 1546), мав на меті звільнення від духовного диктату та збереження релігії. У сучасному релігійному світі, протестантизм сегмент активного розвитку. За статистичними даними у 2015 році в Україні кількість громад християн-баптистів можна порівнювати з кількістю громад Української Греко-Католицької Церкви, а громади п’ятидесятників давно випередили за чисельністю Римо-Католицьку Церкву та УАПЦ5. В цьому сенсі, в умовах ХХІ сторіччя реформація Католицької церкви, яку починав М. Лютер, передбачає не стільки новаторську реформацію-зміну, скільки реформацію-повернення до ранньої, «апостольської» церкви, тобто, *новаторство в релігійності передбачає нове прочитання старих істин*.

Новаторство носить суспільний характер, а тому обумовлене об'єктивними причинами, предметне і конкретне. Воно визначається як особлива діяльність, спрямована на створення, підтримку і розвиток передових, прогресивних традицій і усунення не стільки старого, скільки віджилого, що втратило затребуваність, сприяння становленню якісно нового стану конкретної соціальної системи, виходячи з потреб її подальшого розвитку, на основі співпадаючих з нею інтересів і цілей визначених груп людей чи окремих особистостей.

Характерними рисами новаторства є: нерозривний зв'язок із творчістю, що є важливим структурним елементом новаторства; а також, нетерпимість до застарілих, консервативних традицій, що органічно включає у свою структуру заперечення цих традицій і турбота про те, щоб новації закріпилися у формі традицій6.

Релігійно-культурна традиційність, це намагання трансляції культурного досвіду у незмінному вигляді. Специфічним втіленням творчості у спадкоємності релігійної культури є збереження здатності бути традиційним явищем. З одного боку, відбувається передача культурно-історичного досвіду, з іншого, в умовах зростаючої невідповідності прадавнім умовам формування традиції кожне нове покоління життєтворчих людей повинно «подвоювати» власні зусилля для подальшої трансляції традиції у незмінному віками вигляді.

Це намагання бути незмінним у змінному світі, на наш погляд, є джерелом специфічної творчості та новаторства у передачі традиційного релігійного досвіду, де новації одержують своє вираження в співіснуванні, єдності, взаємозумовленості заперечення старого і ствердженні нового, виступаючи як свідома діяльність людей, що переслідують визначені цілі.

Наступним, пов’язаним із зовнішнім ідентифікатором вчення є *культ*, – демонстративний прояв релігійності певного типу, обрядова сторона релігії, сповнена втаємничених символів та смислів. Поняття «*культ*» має щонайменше два рівня тлумачення.

В широкому сенсі культ – це історично сформований тип релігійних відносин, елементарними складовими якого є релігійно-магічні дії, ритуали, які є колективними символічними діями, що виконуються під час важливих подій в житті людини чи соціальної спільності із використанням спеціальних предметів матеріальної релігійної культури (священні зображення, храми, святилища тощо).

У більш вузькому сенсі, *«культ»,* за визначенням С. О. Токарєва, – «релігійне поклоніння певним предметам, реальним та фантастичним істотам, що наділяються надприродними можливостями»7, які й виступають предметом культових дій. Саме безпосередня участь релігійних особистостей у культових діях створює умови до оволодіння релігійним змістом.

Певним релігіям відповідають характерні типи культових комплексів класифіковані:

*‒ за формою*: тотемічний культ, поховальний культ, промисловий культ, родові і сімейні культи, шаманський культ;

*‒ за об'єктом*: культ предків, неба, сонця, води, вогню;

*‒ за сферами суспільного життя*: землеробський, культ царської влади, культ родини та ін.

Зміст культових дій обумовлюється релігійними уявленнями властивими конкретним релігійним феноменам та практичними символічними діями покликаними відтворювати зв’язок людини та її божества. Культові дії розділяються на *елементарні*, як то: поклони, складання певним чином рук, символічні привітання та відповіді на них, та *складні* культові дії, а саме: молитви, читання текстів, співи та їх поєднання у служби (Літургія, Месса, Пуджа).

Культова діяльність, на відміну від не завжди усвідомлюваної культової поведінки, передбачає у *релігіях віри* (християнство, іслам) свідоме відтворення символів покори (з боку людини) та всесильності (з боку божества), що виступає запорукою виконання давніх зароків опікування людини божеством; *у релігіях досвіду* (буддизм, даосизм), – досяжності вищих щаблів духовного розвитку.

Культові предмети та культові дії несуть подвійне значення: *реальне* та *сакральне*. Так, ікона – це витвір мистецтва виконаний людиною в певній техніці, в той же час, вона виконує функцію засобу зв’язку людини та божественної сутності, яка на ній зображена, мироточива ікона, у свідомості прочан, – є *чудесним* підтвердженням такого зв’язку із боку божества.

*Ритуал* – символічна, знакова поведінка, що демонструє вираження причетності до певної символічної системи (М.Дуглас). Ритуал покликаний відновлювати у сучасності певний релігійно-міфічний епізод з минулого конкретної соціальної групи, підкреслюючи її богообраність. У якості прикладу наведемо ритуал обрізання чоловіків у іудаїзмі, оговорений при угоді бога Ієгови та Мойсея, який представляв народ Ізраїлю.

У Філософському енциклопедичному словнику (1989), латинське *ritualis –* перекладається як *«*обрядовий»*,* походить від *ritus* – релігійний обряд, урочиста церемонія8. В Енциклопедичному словнику Брокгауза и Ефрона у церковних обрядах виражаються наочним чином істини і дух віри. Наприклад, обряд складання пальців для хресного знамення образно представляє собою єдність бога в особах Отця, Сина та Духу Святого9. Таким чином у намаганні розрізнити такі форми спадкоємності як релігійні ритуали та обряди ми стикаємося із їх синомізуванням. З усією повагою до шанованих джерел, але у інтересах більш докладного аналізу форм здійснення релігійної спадкоємності у якості робочої ми обираємо градацію білоруської дослідниці Ю. В. Чернявської.

Особливістю ритуалу є обов’язкове слідування послідовності дій, яка усвідомлено є проявом зв’язку з релігійним об’єктом. За давністю або з інших причин, вважає Ю. В. Чернявська, ритуал може втрачати свій сакральний зміст, виконуватися механічно, за принципом «так було завжди», тоді отримує місце *обряд***,** як десакралізований ритуал, який включає в себе традиційні дії, супроводжує важливі моменти життя і діяльності людини і людської спільності за допомогою чого, стверджує соціальну значимість життєвих станів членів спільності (етносу).

У якості прикладу, є сенс продовжити аналіз чоловічого обрізання, яке є традиційним у іудеїв та багатьох народів Азії та Африки. Обрізання робиться на восьмий день після народження і вже давно має у іудеїв культуроідентифікуючий сенс, але сумнівно щоб хтось з неортодоксальних іудеїв зміг сформулювати релігійну причину чому саме таку форму має посвячення у євреї, окрім того, що така була умова Ієгови. Між тим, у дійсності, це посвята життя (свого та свого потомства) Богу, продовження Завіту. У єврейському розумінні кров священна, так як «кров є душа», кров, що тече з життєдайного органу на честь Бога, означає посвяту Богові життя. В продовж подальшого життя, орган є нагадуванням про забов'язання людини10. Таким чином, ритуал трансформується у обряд.

Наступна традиційна форма спадкоємності культури – *звичай.* На відміну від обряду і ритуалу, звичай має не тільки релігійно-магічні, а й практичні коріння. Звичай – це стереотипізований спосіб поведінки, який відтворюється в певному суспільстві або соціальній групі і є звичним для його членів. Це звично дотримувана частина побуту, фрагменти ритуалів і обрядів, які втратили своє первинне значення, але зберегли функцію єднання людей повсякденно прийнятими нормами; це регулятори поведінки в побуті, поступово перейшли зі свідомості в звичку11.

Людина на протязі доби виконує багато звичних дій, які з одного боку, не є життєвонеобхідними, але як що нема змоги їх виконати звично, виникає відчуття психічного дискомфорту, відчуття ніби чогось не вистачає. Наприклад, вмивання прохолодною водою, загалом можна і не вмиватися, але звичка омивати лице, тіло, після сну, - магічний ритуал, крім того, досі існує ритуальне омовіння в ісламі перед намазом. А зранку, коли людина прокидається від снів, та й просто виходить з під чар ночі, прийнято змивати їх водою. Але вмивання давно перестало слугувати ритуалом, перейшло у обрядове дійство та буденну звичку.

До звичаїв належать стереотипні способи поведінки узвичаєні в певній соціальній групі, наприклад, носіння обручки, браслетів, ланцюжків, поясів. Мало хто здогадується, що практично всі дії сучасної людини мають магічне походження, їх використання є частиною захисного магічного ритуалу, проте давно «втрачений» смисл, трансформував ритуал у соціальну повторювану норму – звичай.

Проте відзначається і зворотна динаміка, звичаї, обряди можуть сакралізуватися та переходити у розряд ритуалів. Наприклад, частиною проявлення невротичних розладів людської психіки є ритуалізація узвичаєної поведінки, в наслідок чого, людина не може (для того щоб пощастило) не здійснювати якісь «нав’язливі» дії, навіть самі чудернацькі, наприклад, показування собі язика дивлячись у дзеркало.

У десакралізованому (радянському) ритуалі, змістом виступало те, що втратило свою актуальність у культурі. Хрещення та похорон були обрядами, які виступали скоріше проявом піклування про близьких (зробити все, що можливо), а не демонстрації приналежності релігійній вірі, певній громаді. Релігійна сутність цих ритуалів була втрачена і навіть сьогодні потребує додаткових роз’яснень під час їх проведення з боку священика.

В праці «Людина та люди» Х. Ортега-і-Гассет розділяє звичаї на «м’які», які ще називають норовами – вони спеціально не підтримуються і поступово виходять з вжитку, та звичаї «жорсткі», які підтримуються волею політиків12, наприклад присяга Президента України на Пересопницькому Євангелії. Чи носіння символів держави Знаку Президента, Булави Президента та Президентського Штандарту. Загалом, звичаї більше пов’язані із рутинним життям ніж ритуал та обряд. Як що розширити верству «політиків» які своєю волею підтримують звичаї до широкої верстви людей, які приймають впливові рішення, до них будуть входити різного роду керівники: військові, які підтримують прийняття присяги на вірність Вітчизні; чи цивільні, які окрім спільної роботи, для згуртування колективів підлеглих організовують «брат чини», чи як тепер це називається «корпоративи».

Релігійна діяльність є практично-духовним освоєнням світу. Як і інші види діяльності, релігійна діяльність включає наступні структурні елементи: зміст, предмет, суб'єкт, засоби, способи і результат. Як цілісне відтворюване спадкоємно явище, релігійна діяльність складається з позарелігійної діяльності, яка точиться у нерелігійних сферах соціальної взаємодії (політиці, економіці, науці та ін.) та релігійної діяльності, яка в свою чергу розпадається на діалектичну пару *діяльності культової* та *позакультової*.

До позарелігійної діяльності, яка протікає у формі відносин, що відбуваються у галузі взаємин держави та церкви, між релігійними організаціями, державними інституціями і іншими суб’єктами громадянського суспільства, прикладом чого, є відносини релігійних організацій та регіонального управління у справах релігій із дотримання певних положень про їхню співпрацю.

Позакультова діяльність розгортається у взаєминах, у які вступають віруючі в галузі економічних, політичних, правових відносин на базі релігійного світогляду для забезпечення функціонування релігійного об’єднання в суспільстві.

Суб’єктом релігійних культових дій виступає *релігійний індивід* чи *релігійна група*. Сенсом участі в культових діях релігійних індивідів є відправлення релігійних потреб та задоволення релігійних почуттів, проте одночасно відбувається задоволення потреб, які за змістом, предметом, та результатом не є дійсно культовими, наприклад, відчуття єдності, приналежності до громади, задоволення потреби в спілкуванні та ін.

Як правило пересічні віруючі не вдаються до розкриття значення тих чи інших символічних дій і задовольняються причетністю. Подекуди, первинно ритуальні дійства, як карнавал у Ріо-де-Жанейро, перетворилися у дійства міжнародного масштабу, при чому не втративши вихідного значення, забезпечення благополуччя на річний цикл, що розкриває *інклюзивіську,* загально зрозумілу форму спадкоємності релігійних культур.

Іншим прикладом показової культистики є живописні та скульптурні зображення вищих сутностей у християнстві, а особливо в індуїзмі та буддизмі, на яких все має значення, вбрання, колір, прикраси, положення тіла, специфічні жести, сакральні положення кістей і пальців рук – *мудри*, все це ритуальна спеціальна мова, яка хоч і будується на загальнокультурних уявленнях, але тільки близька до релігійних традицій людина розрізнить, наприклад, захищаючі, повчаючі та інші зображення Будд.

Різнокультурні культові зображення при своїй схожості можуть нести ексклюзивний семіотичний зміст. Типовий випадок мав місце із журналісткою одного з газетних видань міста Севастополя у 2000 році, яка відвідавши місцевий релігійний центр буддистів традиції Карма Каг'ью і побачивши зображення Махакали – захисника названої буддійської традиції, згодом (у статті) інтерпретувала його як антигуманну сутність, спираючись на зображення полум’я, в якому знаходиться Будда-аспект, ікла, лютий вираз обличчя. Між тим, у вихідній тибетській традиції: полум'я що охоплює Махакалу символізує не пекельний жар, ... а інтенсивність його співчуття до страждаючих істот, загрозливий вигляд спрямований виключно проти тих, хто намагається шкодити Вченню Будди та практикуючим. Непрофесійність журналістки обернулася газеті відшкодуванням витрат на судовий розгляд та моральних збитків громаді. Спираючись на особливі для певних культур релігійні смисли виникає змога виділити *ексклюзивні* форми релігійної спадкоємності.

Культ як втілення, демонстрація змісту релігійного вчення спадкоємно транслює його у формі *тілесності,* яка розуміється «не як об'єкт, не як сума органів, а як особливе утворення — неусвідомлений горизонт людського досвіду, постійно існуючий до всякого певного мислення»13.

Практично немає «монодійного» культу, наприклад, у православ'ї Літургія – богослужіння, під час якого відбувається таїнство Причастя. Вона є символічним, сповненим різних супутніх ритуальних дій, описом життя Ісуса Христа, таким чином спадкоємність в релігійній культурі вбирається у формальні шати *комплексної дієвості.*

Наступною зовнішньо показовою формою спадкоємної передачі є *релігійні інституції*.Релігійна інституція як орган керування є діяльнісний релігійний агент, що з одного боку, має сакральний статус, виступає представником «божественної адміністрації» у земному світі, з іншого, виконує пересічно земні, адміністративно-господарчі функції. Така дуальність обумовлює необхідність «відділити» людину від «дому божого» у випадках дискредитуючої поведінки «слуги божого», що вбезпечує Церкві незаплямованість. Наприклад, християнська церква, як зазначалося раніше, структурно є відбитком Римської імперії, на «руїні» якої постала. Збереження такої системи управління у сучасному демократичному оточенні виявляє *консервативну*форму релігійної спадкоємності.

Релігійна група складається з релігійних індивідів на базі спільних релігійних інтересів, діяльності та міжособистих зв’язків, які виникають та розвиваються у взаємодії. Соціально-релігійні рольові функції членів групи роблять її неоднорідною. Найзагальнішим є поділ релігійної групи на релігійне духовенство, священнослужителів (клір у християнстві, хазрат – у ісламі), на якому лежать обов’язки керування громадою вірних, рядових, членів релігійної групи. Священнослужителі в своїй підгрупі можуть розділятися за різними критеріями, наприклад, в християнстві, існує розподіл на звичайних священників та священників-ченців. Ченці, в свою чергу, розділяються на «білих» та «чорних», які розрізняються за кількістю обітниць, що на себе приймають. Сенсом такої диференціації є функціональність на різних соціальних рівнях. Священики покликані бути наставниками духовності для віруючих і не віруючих, даючи взірець отримання «плодів» вищого світу, та наставником в релігійному житті.

В тибетському буддизмі існує розподіл на мирян, ченців та йогів, які виконують різні соціальні функції: миряни на буденному рівні «несуть» вчення з собою на нові території; ченці – приходячи за мирянами, організовуючи монастирі, стабілізують його розвиток на нових територіях; йогіни – демонструють дієвість методів практики, що спираються на енергетичний потенціал різних станів особистості, не дають чернецтву «застигати» в своїй «святості».

До форм спадкоємності в розвитку релігійної культури віднесемо успадковування засобів культу, до яких, в широкому значенні, належать архітектурні культові споруди суто релігійного призначення – храми; споруди приналежні церквам, що використовуються для матеріального забезпечення релігійного культу (житла священників, їх рухоме та нерухоме майно, та ін.); релігійна культова атрибутика, витвори релігійного мистецтва, образотворче оздоблення храмів, речей, одежі священнослужителів; співочо-музикальні мистецькі засоби – релігійна музика, співи та інші атрибути матеріальної релігійної культури.

На наш погляд, призначення священників – знаходження в соціальному середовищі, явлення собою прикладу служіння людям та богу. Змістовним завданням служителя церкви, є практичне втілення поведінкової діалектики одночасно скромного та такого що привертає до себе увагу священика. Формально, вбрання священика утримує ознаки його духовного стану, які посвідчують проходження ним певних ступенів посвяти (ініціації).

Більш наближеною до духовного (ангельського) світу формою, є ченці, що зрікаються пересічних бажань властивих більшості людей. В цьому вбачається їх духовний подвиг, величність якого зростає із збільшенням кількості зречень заради наближення ангельського стану. Крайнім ступенем подвижництва, є *схима* – повне зречення світу.

Наслідком прийняття участі людини в культових діях є зміна пересічного психологічного стану особи на більш одухотворений, богонатхненний. Ромен Ролан наводить слова Рамакрішни, який описував переживання присутності богині Калі: «кімната зі всіма дверима та вікнами, храм – все зникло. Мені здалося, що нічого нема. Переді мною простирався океан духу, безбережний, засліплюючий… я бачив хвилі, що здиблювалися, велетенські хвилі того сяючого океану. Вони готувалися мене погинути. В цю мить вони … захопили мене. Захоплений ними, я задихався. Я втратив свідомість та впав. У мене в середині переливався океан невимовної радості. І до глибини моєї сутності я відчував присутність божественної Матері»14.

Релігійні відносини визначаються релігійною свідомістю і можуть бути розділені на *позарелігійні* та *суто релігійні*. До позарелігійних відносять зв’язки, які виникають при виконанні економічної, політичної, державної діяльності, при чому, як зауважує фахівець, цим зв’язкам може бути притаманний релігійний зміст, але за об’єктивним змістом вони є нерелігійними (І. Яблоков).

На наш розсуд, такий розподіл можна прийняти з обмовками, важливо вияснити якісний стан «релігійної людини». Бо, *по-перше*, інколи виявляється, що людина сама себе може вважати релігійною, хоч би на підставі того, що бути релігійною людиною стало модним, і при цьому «християнин» може не твердо знати «Отче наш» і ходити в церкву лише на Пасху, «мусульманин» не розуміти релігійного призначення приміщення для тахарату*; по-друге*, як свідчить сучасна соціальна практика, можна навіть бути православним священиком та брати участь у воєнних діях, тобто вбивати людей, як це має місце на Сході України в збройних формуваннях Донецької Народної Республіки15. Виникає резонне питання: чи є ці люди релігійними? Чи є їх релігійність рівноположною людині, яка живе по заповідях, щоденно молиться, читає Біблію, Коран чи Тору, щонеділі ходить до храму. Економічна, політична чи державна діяльність такої людини орієнтована на економічну підтримку своєї церкви, підняття її авторитету, тому навіть такі віддалені від таїнств речі роблять *життєдіяльність* такої людини релігійною. У буддизмі Ваджраяни використовуються практики, які навіть буденні справи кожної людини трансформують у релігійну практику.

Тому, виникає методологічна необхідність розрізняти *релігійність «інтелектуальну»*, на рівні розуміння важливості релігійного в житті людини, що є похідною від теоретичної форми релігійної свідомості та життєспрямовуючу, тобто дійсно практичну релігійність. У випадках «інтелектуальної» релігійності, розділення І. Яблокова можливе, у випадках дійсної релігійності, – будь яка діяльність є релігійною.

Релігійні відносини можливі на рівні індивідів і соціальних груп, інститутів, організацій. Релігійні відносини є проекцією відносин людини до гіпостазованих сутностей на міжлюдські відносини. Змістовний приклад формування релігійних відносин являє історія християнського святого Миколи Міролікійського, який при житті був відомий добрими справами, турботою про людей. Після кончини якого, його відношення до людей поширювалося серед його послідовників і творилося в його ім’я.

Загалом, релігійні відносини в залежності від віровчення моделюють відносини, наприклад, в християнстві та ісламі: «Великий батько – нерозумні діти», «Володар – раб», «Пастир – вівці», «Суддя – підсудний»; в індуїзмі, даосизмі та буддизмі: володар (шакті) сили – ті, що намагаються оволодіти силою, мати (лама) – син. Релігійні відносини завжди виступають еквівалентом моральних відносин.

Моральні норми є одними з самих сталих на протязі багатьох поколінь. В ситуаціях, коли вони освячують моделі взаємодії, що в зв’язку із їх давністю перестали відповідати сьогоднішнім потребам – виникає конфлікт невідповідності, який розкривається через усвідомлення, критику та корекцію норм. При чому, ситуації невідповідності траплялися і раніше, тобто, окрім самих моральних чи релігійних норм передаються, успадковуються і засоби їх приведення до відповідності насущним потребам соціуму. Розглядаючи, приміром, доктрину та дії альбігойців, ми стикаємося із незадоволеністю певної частини населення Сходу Піренейського півострова, Півдня Франції, Північної та Центральної Італії на порубіжжі XII-XIII сторіч, ідейно-духовною монополією католицької церкви. Глибоко не торкаючись доктринальних розходжень із офіційним релігійним світоглядом, зважимо на ґрунтовні причини появи сепаратизму катарів-альбігойців.

Означені території з римських часів були відомі світськими традиціями, освіченістю, та життєлюбством населення. Толерантність правителів Тулузи, Фуа, Коменжа, здавна давала притулок вільнодумству, розглядалася як прояв власної незалежності від центральної монархічно-релігійної влади. «Зустрічним» рухом, який сприяв розвитку єретичного вчення, був духовний занепад самої католицької церкви. Пісні провансальських трубадурів того часу, свідчать про поширені серед священнослужителів пожадливість, пияцтво, розпусту, нехтування своїми пастирськими обов’язками. Фізичне придушення єресі, створення інквізиції, посилення терору тільки відстрочило появу протестантизму.

Формально, при будь яких моделях внутрішньо громадської взаємодії релігійні відносини зводяться до *речових*, коли відбуваються при посередності предметів культу (хреста, посоха, ваджри, пхурби), *персоніфіковані*, що відбуваються між вірними та персоною керівника релігійної громади, який має безпосередній зв’язок з вищим світом, «божий дар», *опосередковані* через ідеалізовані форми бога, святих, будд, бодхисаттв та ін.

Релігійні відносини потенційно мають різнорівневий характер, вони пронизують усі відомі сфери людської діяльності будуючи взаємини із оточенням на зовнішньому рівні: в галузі економіки, наприклад, актуальною темою в РПЦ є формування ідеології «православного підприємництва».

У галузі політики, партії активно використовують релігійну ідеологію у боротьбі за владу. Широко обговорюється релігійно-політична ідея: «Москва - ІІІ Рим», яка використовується для обґрунтування претензій Російської імперії – СРСР та його правоприємниці – Російської Федерації на спадкоємність із Римською та Візантійською імперіями, амбіцій у розвитку російського імперіалізму Нового Часу та сучасності.

У соціальній сфері широко висвітлюються активність церков опікування хворими, ув'язненими, безхатніми, пристаркуватими, вмираючими. Церкви знов намагаються визначати методи та зміст виховання дітей та молоді, у що вдягатися, які книжки читати і таке інше. Так, кілька років тому, митрополит Запорізький та Василівський МПЦ Лука, збирав підписи під своїм зверненням до державного керівництва, щодо заборони видавати, читати та вивчати в Україні твори М.А. Булгакова, зокрема «Мастер і Маргарита» та книжок Дж. Роулінг про Гаррі Поттера. Відзначаються намагання повернутися до «Слова божого» у курсі «Основ християнської етики». В галузі вищої школи, – введено нову спеціальність «теологія», із наданням диплому загальнодержавного зразку.

На внутрішньо-груповому рівні, релігійні відносини частіше проявляються у формах толерантності та нейтралітету; на зовнішньо груповому – у діапазоні від відстороненості до ворожнечі.

Звісно, тип відносин залежить як від індивідуальних так і від групових умов та якостей. На індивідуальному, – залежить від ступеню «наповнення» віруючого загальнолюдською та окремо релігійною духовністю властивій певній конфесії. В історії релігійно-суспільних відносин є підґрунтя для виділення більш та менш віротерпимих релігійних феноменів.

Велике значення для відтворення релігійних відносин відіграють соціальні групи, які на їх базі сформувалися, такими були жрецькі клани у Давньому Єгипті, і по сьогодні існує варна брахманів в Індії. Утискувані та принижувані в умовах тієї ж Індії XIX століття мусульманські інтелігенти стали фундаторами актуального сьогодні руху *панісламізму*.

Релігійні організації та інституції покликані єднати одновірців та впорядковувати їх як релігійну, так і не релігійну діяльність. Прикладом релігійних організації, що мають не релігійну спрямованість є політичні партії, наприклад, християнсько-демократична чи ісламсько-фундаменталістська; профспілкові, молодіжні організації релігійних людей.

Релігійні організації можуть мати відношення до релігійного культу, тоді вони вважаються культовими, як то: єпископат, діаконат, дієцезія; чи, не мати прямого відношення до культу, тобто, бути позакультовими, наприклад: координаційна рада церкви, піклувальна рада певних соціальних закладів, педагогічна рада навчального духовного закладу.

Будова релігійної організації формально відтворює церковні традиції та правила, закладені її засновниками. В залежності від умов виникнення та розвитку церковні організації базуються на засадничих для них організаційних принципах, умовно виділимо: монархічних (православ’я, католицтво), демократичних (кальвінізм), парламентських (англіканство). Такі організаційні принципи визначають сукупність складових організації, підрозділи, їх підлеглість, функції, напрями діяльності, засоби протидії дезорганізуючим тенденціям. Первинним елементом будь якого релігійного об’єднання є релігійна громада. Об’єднання громад для управління своїми справами вимагає створення відповідного релігійно-бюрократичного апарату, верхів’ям якого є бог. Так чи інакше, контроль за діяльністю релігійних функціонерів здійснюється на базі норм релігійного права і моральності.

Е. Балагушкін, вдаючись до аналізу внутрішніх системних зв'язків, та міри впорядкованості систем релігійно-практичної діяльності16, розподілив церковно-релігійні структури за типом на *інституціональні* та *не інституціональні*. В загальній характеристиці зазначається, що релігійні інститути являють собою консолідовані об'єднання віруючих, пов'язані між собою цілісною системою релігійних відносин, яким притаманна єдність трьох сторін: *віровчення, обрядовості* й *організації*, точніше – рольових взаємозв'язків, у яких виступають віруючі та їх лідери.

Не інституціональні структури не є цілісно сформованими релігійними явищами, а такими, що знаходяться в процесі становлення. Релігія тут позбавлена єдності трьох названих сторін: частково відсутня організація, дві інші сторони непропорційні за рахунок нерозвиненості віровчення і домінування обрядової практики.

Підступаючи до аналізу найбільш поширених типів релігійних об’єднань необхідно назвати: *церков, секту, деномінацію* у християнстві; *умму* в ісламі, *сангху* у буддизмі.

Еквівалент поняття «церква» – на грецькій мові «*еклесія*», що позначає: «співтовариство обраних від світу гріховного». На івриті, церква – «*кегіла*», що перекладається як «громада», «громада Ієшуа», «громада учнів Месії покликана від світу, від гріха». Християнська церков виступає єдністю церкви небесної та земної, що робить її предметом віри. Вірувати в Церкву «означає благоговійно поважати істинну Церков Христову, підкорятися вченню і заповідям, з упевненістю, що в ній перебуває, рятівним чином діє, учить і управляє благодать, що ллється від єдиної вічної глави її, Господа Ісуса Христа»17.

В уявленні православних теологів «Церква» – це основа релігії, з іншого боку, в перекладенні на світську мову, «Церква» в Православ'ї – невизначена, це означає відмову богословів на інтелектуальному рівні дати задовільне і вичерпне визначення цьому поняттю. На їх думку, церкву можна пізнати тільки досвідом, через причетність до її життя. «Церква – боголюдська єдність, належить до божественного світу, бо вона є в Бозі, а тому існує і у світі, в людській історії. Але, якщо бачити її тільки в історичному становленні як одне із земних явищ, тоді ми проходимо повз її своєрідність, її природу, в якій в тимчасовому розкривається вічне, в створеному нестворене»18. Більше того, діячі Російської Православної Церкви, пропонують не «зводити Церкву до духовенства»19. Що зовсім виводить Православну церкву з під світської критики.

Одностайності із визначенням релігійної форми «секта», поки що не досягнуто. З одного боку, сектою вважають релігійну групу, що не має широкого визнання. У інших варіантах, секта – це ідеологічне (не завжди релігійне) об'єднання людей під керівництвом харизматичного лідера. Але, і в першому, і у другому випадку, визнається, що керівник секти має дуже сильний вплив на свою «паству», іноді до повного її підпорядкування.

Релігійна форма «деномінація», на думку І. Яблокова, розвивається з інших типів об'єднань. Її структуроутворюючі принципи виникають на базі протиставлення деномінації певній церкві чи секті. Визнаючи «обираність» членів, деномінація передбачається можливість духовного відродження для всякого віруючого. Ізольованість від зовнішнього світу у середині релігійної групи не розглядається як обов'язкова ознака «істинної» духовності, напрочуд, спостерігається стійка тенденція до відкритої та активної співпраці із соціумом. Хоча, при цьому, деномінації чітко структуровані і організовані, членство пильно контролюється.

*Внутрішньо-релігійну структуру* спадкоємності складають форми, що мають якісний характер, які не могли сформуватися без дії спадкоємних механізмів. Насамперед це *релігійний світогляд,* - сукупність поглядів, оцінок, принципів, що визначають найзагальніше бачення світу, місця людини в ньому і водночас життєві позиції, програми поведінки, дій людей.

Чуттєву сторону світогляду на рівні релігійних переживань, настроїв, почуттів складає *релігійне світовідчуття.* Специфіка релігійних почуттів у їх зверненості на надприродне, відчуття повноти буття, величі Божої Волі чи переконаності у власних силах, безстрашності. Визначне місце серед релігійних почуттів мають *любов* до Бога та до ближнього, до Божого Світу, *віра* у невидиме, *надія* на спасіння.

Формування релігійно-пізнавальних образів світу у релігійному світогляду продукується Святим Письмом, Заповітами усною традицією з використанням наочних уявлень, які відносять до *релігійного світосприйняття.* Понятійний, інтелектуальний аспект релігійного світогляду утворює *світорозуміння,* що має доказовий, послідовний характер, найбільш розвинене у теології. Синтез знань людей про богів, природу і соціальну реальність утворює *загальну картину світу.* Відповідно до потреб відтворення релігійної культури спадкоємні форми набувають характеристик *чутливості, емоційності, обґрунтованості.*

Не зважаючи на свою специфічність, релігійна свідомість є складовим компонентом суспільної свідомості і функціонує на її засадах. Зокрема, попри заяви кліру про вічність та незмінність релігійних постулатів у християнстві, що йдуть від вічного та незмінного бога, релігійна свідомість є такою ж динамічною як і будь яка інша форма суспільної свідомості відповідає змінам релігійного буття. Для прикладу, сучасна католицька, протестантські церкви США рішуче засуджують рабство, але до його відміни на американському континенті у грудні 1865 року, сумлінно обслуговували потреби рабовласників.

У пасторських проповідях обґрунтуванням існування рабства слугувала біблійна глава Буття, згідно якої Хам, син Ноя, побачив «наготу» свого захмелілого батька. Розсерджений Ной прокляв за це сина Хама – Ханаана, пообіцявши, що «раб рабів буде він у братів своїх» («Буття», гл. IV, ст. 5). На цій підставі стверджувалося, що чорношкірі раби є нащадками Ханаану, тому їх стан цілком законний.

Не зважаючи на те, що християнство в часи свого зародження звалося «релігією рабів» Аболіціоністський рух в США розділив його навпіл, розколов протестантську церкву на Північну та Південну, Північна виступала проти рабства, Південна була за нього. Рабство стало причиною розколу методистської та баптистської церков в 1844-1845 рр. Протестантські церкви Півночі мали аболіціоністські настрої, але вище духовенство було до них вороже. В пресвітеріанській і єпископальній церкві, серед прочан було багато рабовласників, тому розкол на північну і південну гілки стався лише в 1861 році20. Наведені факти навіть на внутрішньоконфесійному рівні демонструють відносну самостійність релігійної свідомості по відношенню до суспільного буття.

Чим складніша релігійна система транслюється, тим більш різнорівнева та багатоваріантна структура спадкоємства використовується, тому є сенс констатувати існування *«спадкоємної спадкоємності»,* яка успадковує та опрацьовує самі форми транслювання релігійного досвіду.

Довгий час в ідеалістичній традиції філософії «форма» ототожнювалася із структурою, «зміст» – із невпорядкованою сукупністю елементів, тому логічним був примат форми над змістом. «Перетворена форма» характеризує особливості інверсії взаємозв’язку складних системних об’єктів, під час якої, форма набуває незалежного від змісту існування, стаючи носієм іншого, історично не обумовленого змісту21.

Перетвореною формою, відірваною від релігійного змісту є релігієзована продаж у системі Мульті Левел Маркетинг («Хербалайф») заснована на поклонінні власному здоров’ю, із практиками колективного вживання продуктів, які є предметом продажу, та дерелігієзована медитація, яка використовуючи форму, відкидає релігійний зміст, мотивуючи на відпочинок та релаксацію.

Підводячи підсумки аналізу форм прояву спадкоємності в розвитку релігійної культури, треба зазначити, що говорячи про спадкоємність релігійної культури, ми говоримо саме про історичну трансляцію традиційно змістовних та формальних ознак цього явища. Але, спадкоємність без змін – це нонсенс, через невідповідність реальній динаміці життя. Тобто, релігійна культура, з одного боку намагається стверджувати свою незмінність (посилаючись на незмінність бога, який є джерелом, наприклад, християнства чи ісламу), з іншого боку, кожне нове покоління священнослужителів та віруючих фізично не може бути абсолютно подібним попереднім. Тому, при афішованій «незмінності» релігії, релігійна культура є змінною, потребує і перебуває у розвитку. Таким чином, релігійна спадкоємність є трансляцією сутності релігійної культури – стосунків людини з богом, які, з опорою на моральність, закладають сутнісні якості особистості.

Коли предметом філософської імплікації стає майбутнє суспільства, сукупно із зовнішніми умовами, запорукою позитивного прогнозу є *безперервність спадкоємності*. Характерною рисою релігійної культури є особливо запопадливе слідування заповітам давнини, які прямим чи опосередкованим чином походять із світу богів, що, в свою чергу, сакралізує релігійну спадкоємність.

Проблема спадкоємності розглядалася практично усіма філософськими школами та напрямами, різність підходів визначалася власною концепцією розвитку. В одному випадку, спадкоємність метафізично перебільшували недооцінюючи структурні зміни цілого, які вели до появи нової якості; в іншому, – також метафізично перебільшували зміни, відмінності в системі, які відбувалися при її переході до якісно нового стану, недооцінюючи, навіть відкидаючи спадкоємність.

Як категорія соціальної філософії спадкоємність формально знаходиться у взаємозв’язку із провідними філософськими категоріями *визначеності, обумовленості та цілісності*. «Спадкоємність» в соціальній практиці при найширшому наближенні позначає поведінковий процес, який при певному рівні його усвідомлення набуває якостей діяльності. Розглядаючи «спадкоємність» в системі сходження від простого до складного, стає очевидним, що цей процес не є саморушійним. Спадкоємність, в загальному вигляді, є зв’язком поколінь в ході якого відбувається транслювання життєвого та суспільного досвіду від попередніх поколінь – наступникам, що в своїй основі забезпечує відтворюваність біологічного виду *sapiens*, самого життя, і самих соціальних відносин. Таким чином, спадкоємність виступає життєво необхідною, закономірною діяльністю, яка, спираючись на подвійну біологічно-соціальну сутність людини, повинна мати передуючі, біологічні по відношенню до спадкоємності форми поведінки.

Попередній розгляд дозволяє виділити такі властивості спадкоємності як *безперервності, послідовності, поступовості, кумулятивності, відносної тривалості, творчоїсті та інноваційності*. В процесі такого розгляду виявляються ще два *відносні* напрями спадкоємних змін: *прогресивних* та *регресивних*. Важливою вихідною формою прояву спадкоємності є система міжпоколінного зв’язку, безпосередніми суб’єктами процесу спадкоємності на цьому щаблі виступають попередні та наступні покоління.

Жодному з суб’єктів неможна відмовити у активності, що, звісно, породжує певні суперечності (проблема «батьки-діти»), проте, при належній повазі, активності та мудрості сторін, порозуміння можливе. Спадкоємність як творча взаємодія поколінь батьків та дітей створює умови для поглиблення усвідомлення моральних культурних аспектів спадщини.



# Розділ 3Закономірний характер спадкоємності в розвитку релігійної культури

Процес спадкоємності не викликає жодних заперечень у дослідників, але об’єктивно існуючий, повторюваний, сутнісний зв’язок між явищами суспільного буття1, потребує свого поглиблення.

Тим більше, в галузі релігійної культури, де, визнаючи мислиннєве роздвоєння свідомості віруючих, мова йде про дослідження відносно стійких та регулярних відносин між явищами та об’єктами реального світу2, та, використовуючи засоби філософської рефлексії, – розвідки зв’язків природного та надприродного світів.

Дія соціальних законів, як відомо, проявляється у вигляді *тенденцій*, тобто, закони визначають основний напрям розвитку, не охоплюючи та не зумовлюючи випадковості та відхилення. Саме через ці випадковості та відхилення необхідності торує собі шлях закон3. Визначенню тенденцій, розгляду випадковостей та відхилень у розвитку релігійної культури присвячено цей розділ.

## 3.1. Релігійний час та простір як об’єктивні підґрунтя спадкоємності у розвитку релігійної культури

Підступаючи до розгляду поняття процесу спадкоємності у розвитку релігійної культури слід почати з актуалізації змістовного потенціалу термінів що використовуються. Узагальнюючи визначення у тлумачних словниках, процес, це сукупність послідовних дій, спрямованих на досягнення певного результату (Т. Ф. Єфремова)1*.* Приступаючи до аналізу розвитку релігійної культури, за мету цього підрозділу ми беремо розгляд релігійної культури не як простої зміни станів, а поступового накопичення кількісних показників культури, її переходів на нові якісні рівні. В цьому сенсі, нагальним є визначення одного з головних показників володіння релігійною культурою – *міру культурності*, яка виступає єдністю кількісної та якісної сторін культури, є обніжком сталості якості та рухливості кількості в межах даної якості2.

Загалом мірою культури вважається *людина*, оскільки саме вона (і для себе) є творцем культури, яку вона сама ж і вимірює, культури розглянутої як процес створення для себе найбільш сприятливого середовища мешкання.

Але, оскільки образ людини у науковій рефлексії завжди конкретно-історичний, ця обставина, одночасно, є витоком його плинності. Керуючись принципом історизму, міра культури не може бути сталою, вона змінюється у напрямі історичного розвитку, який прямує до зниження залежності людини від природного середовища. Принаймні, так загалом виглядає концепція західної культури, самоусвідомлення якої коливається між крайнощами самозвеличення та самозневажання. Східна специфіка, як відомо, полягає у гармонії із оточенням, принаймні у її індійському варіанті.

Засобом гармонізації соціальних очікувань та особистих потреб людини є її функціональність у суспільному середовищі. Маючи на увазі релігійну культуру, ми говоримо про такий стан динамічної рівноваги релігійної особистості, коли кожна дія релігійного агента попередньо звіряється з високими зразками визнаних релігійних фундаторів. Таким чином, міра релігійної культурності *зближується* із мірою соціальності.

Якщо ж розглядати культуру як засіб соціальності, то, на думку Хосе Ортега-і-Гассета, мірою культури слугує «чіткість настанов»3, щодо нашого предмету – релігійної культури, – визначеність та однозначність, певна гарантованість причин та їх наслідків.

З найдавніших ми часів стикаємося із прагненням людини до стабільності умов життя у нестабільному світі. Побажання щастя давні китайці висловлювали у формі: «Не дай вам Небо, жити у часи змін», що виражається у бажанні непорушності канонів, традицій, які спадкоємним чином транслюються діалектично пов’язуючи минуле та сучасне, плинне та вічне, закріплюючись на сакральному рівні.

З іншого боку, актуальність релігійної культури базується на «утриманні відповідності», актуальності догматики віровчення нагальним потребам сучасної людини. І якщо загальна культура є складною системою діяльності з генерування та передачі людського досвіду, *діалогом* попередників із нащадками, то релігійна культура виступає *полілогом*, який поєднує людину із самою собою із всесвітом, вічністю, бажаним недосяжним.

Релігійна свідомість, що лежить в основі релігійної культури, закономірним чином діалектично пов’язана із засадничими для себе категоріями *релігійного часу* та *релігійного простору*. Розуміння механізмів спадкоємності у межах релігійної культури неможливе без детального розгляду особливостей формування просторово часових відношень людини до оточуючого середовища до себе та свого місця у світі.

Зміни положення об’єктів оточуючого середовища відбувалися відносно один одного на певному фоні. Розширюючи межі сприйняття та усвідомлення себе, людство, у мисленні найбільш рефлексивних його членів, приходить до формування уявлення про існування загального підґрунтя на тлі якого все відбувається, що отримує назву *простору.* Вміщаючи фізичні об’єкти та явища, простір вміщує і надфізичні, духовні явища, простір виступає вмістилищем, всього що існує. Таким чином, *«простір» – є поняттям* *для пояснення відносності, взаємного положення, взаємозв’язку та взаємодії матеріальних та ідеальних систем*.

Окремим підсистемним складником загальної категорії «простору» є простір, що виступає основою розвитку конкретних релігійних феноменів та підмур'ям узагальнення розвитку різноманітних конкретних культурно-релігійних феноменів, це тло ми й будемо розглядати у якості *релігійного простору.*

Знову ж таки, усі об’єкти, маючи визначене положення у просторі відносно інших об’єктів, мають певну тривалість свого існування. Пов’язаним із просторовим параметром сприйняття світу є його *часовий вимір*, який розкривається як плинність подій, спрямована з минулого, через сучасне у майбутнє.

В свою чергу, підсистемний складник загальної категорії «час»*,* що відносно релігійного простору характеризує тривалість розвитку розмаїтих релігійних процесів ми будемо розглядати у якості *релігійного часу****.*** Близький зв'язок релігійного простору та часу демонструється традицією виміру простору часовими категоріями, наприклад, днями – шлях у паломництві; чи вимірювання часу просторовими категоріями, наприклад, одиниця часу – кількість обходів навколо буддійської ступи Сваямбуху чи ісламської Кааби.

Сама природа є джерелом послідовно повторюваних процесів, сприйняття яких, лягло в основу розвитку *релігійної темпоральної свідомості* як усвідомленого переживання тривалості та змінності релігійного буття, суб’єктивного образу об’єктивного світу, яке відбувається в процесі релігійної діяльності. Релігійна термінальна свідомість має прояв у релігійно-термінальній культурі, яка складається у діяльності з натуралізації концепції часу конкретного релігійного феномену.

Цікаво, що згадувана вже традиційна індійська культура не знає хронології, її носіям чужі уявлення про незворотний, лінійно односпрямований час. «У Індії не було не могло бути свого Геродота… загалом не могло бути своєї історії» (М. Ф. Альбедиль)4, звісно у європейському розумінні історії. Індійській культурі властива циклічність, всього сущого, «коло вічного повернення» (М. Еліаде). Індійська культурна історія полягає у повторюваності, яка з’єднує сучасника із минулим періодично відтворюючи акти світотвореня.

Релігійна термінальна свідомість виникає одночасно із виникненням релігійного простору і розвивається на його тлі. Прикладом є давньоєгипетська релігійна культура, специфіка якої детермінована, окрім «населення» оточуючого світу богами та демонічними сутностями, вражаючо-однорідним ландшафтом на якому яскраво виділялося все, що виглядало неоднорідним виключенням з нього (пагорби, камені та ін.), вони були такою рідкістю, що відразу набували індивідуальності. Людина, що проживала в тісній близькості до природи, наділяла ці природні та архітектурні виключення в ландшафті життям, таким чином, вони ставали для неї обожненими, одушевленими.

У світогляді давнього єгиптянина зірки мали значення при вимірі часу. Більшість яскравих зірок єгипетського неба за ніч проходили небосхилом та зникали за обрієм. Два великих сузір'я стали другорядними богами, і лише одна група зірок мала для Єгипту стійку значимість. Зірки найбільш близькі до Полярної зірки ніколи не сходили за єгипетський небосхил, обертаючись навколо неї. Ці зірки були обрані символом померлого, що здолав смерть та переходить в вічне життя. Тобто вже в давньоєгипетській культурі час співіснує із своєю протилежністю вічністю натуралізованою у вічне життя5.

Слід зазначити, що розробка категорій простору та часу привертає увагу філософів починаючи із Зенона та Августина, до неї залучалися математики, фізики, історики, культурологи. Сучасні дослідження релігійного простору та релігійного часу базуються на фундаментальних дослідженнях простору Е. Гуссерлем та М. Гайдеггером, сьогодні найбільш представлені у культурології (А. Гуревич, І. Арзуманов), мають прикладний характер. І. А. Арзуманов, наприклад, у дисертаційному дослідженні доктора культурології, розглядаючи трансформації простору релігійної культури Байкальського регіону, визначає релігійний простір в його історично-культурологічному ракурсі, як не просто географічний простір, а простір артефактів релігійної культури.

Дослідник вважає, що філософсько-антропологічному, та філософсько-культурологічному сенсі релігійний простір детерміновано потребами, інтересами, аксіологічними, семантичними та семіотичними факторами взаємин, цілями та орієнтирами суспільства віддзеркаленими у площині релігійної культури. Розуміння релігійного простору як функції аксіологічного континуума релігійно-світоглядних систем виводить розгляд релігійної культури в якості діяльності з організації релігійного простору, функціонально сакралізуючого усі види соціальних просторів у їх антропофілософській специфікації6.

Ґрунтовні розвідки з вивчення соціального простору та часу були здійснені в колективній монографії під редагуванням М. А. Лепського «Стратегічне прогнозування політичних ситуацій і процесів» (2012). Так стосовно нашого предмету зауважується, що ще у гомерівській «Одисеї» використовуються категорії простору та часу, у гесіодовій «Теогонії» вже присутнє розділення часу на *циклічний* – час недосконалого світу, та інший, в якому вимірюються величні події історії світу. Китайська та індійська антропоміфічна діяльність Пань-гу та Пуруші розглядається як простороутворююча. Надзвичайно цікавим, потребуючим подальших розробок є етимологічний аналіз понять пов’язаних із позначенням часу, які розкривають його людино творчу природу. Наводиться багато фактичного матеріалу з формування концепцій часу та простору у Платона, Аристотеля, Плотіна, Полібія, Августина, Фоми Аквінського, Макіавеллі та ін7.

У царині соціальної філософії ґрунтовні дослідження тільки-но починають з'являтися8. Особливої уваги потребує дослідження здійснене В. І. Воловиком у роботі «Философия религиозного сознания» (2009). Філософ зазначає, – релігійний час та релігійний простір, постають у якості своєрідних проявів соціального простору та соціального часу9.

Спираючись на наведене дослідження українського філософа спробуємо осмислити його в контексті спрямованості нашого дослідження. Виділяючи місце релігійного простору і релігійного часу, серед системи суміжних понять, автор зауважує, що вони, виступаючи у якості системи суспільних зв’язків, охоплюють собою велику кількість соціально-предметних об’єктів, упорядкованих певним чином подій, виражають процес життєдіяльності суспільства, являють суспільне буття, що перебуває у постійному розвитку.

Продовжуючи лінію роздумів В. І. Воловика, – соціальний простір, з одного боку, є підсистемним елементом системи біосфери та космосу, з іншого, сам виступає системою для декількох функціонально виділених підпросторів. Одним з елементів системи соціального простору і виступає релігійний простір.

*«Релігійний простір»* форма буття та атрибут матерії в філософії релігійної свідомості, що позначає частину соціального простору, параметри якого фіксують місце, спрямованість, глибину і поширеність діяльності релігійних суб’єктів, спрямованої на осягнення потойбічного, небесного, надприродного світу, в реальності існування якого вони переконалися та прилучаються до нього завдяки дотриманню релігійних норм в процесі земної життєдіяльності»10.

В. І. Воловик наголошує, віруючі та невіруючі в період розквіту позитивізму виступали певними протилежностями. «Проте не метафізичними, а діалектичними, які будучи соціальними суб’єктами, мають багато спільного»11. Дослідник переконаний, що ніякого «кордону», тим більше «стіни», між нерелігійним та релігійним простором нема.

Існує певна залежність між умовами життя та рівнем релігійності суспільства. Помічено, що тривалі соціально-політичні кризи супроводжуються кількісним зростанням віруючих, тому «жорстке» розділення на віруючих та не віруючих і нам здається не продуктивним, особливо у часи соціальних катаклізмів. Зважаючи хоч би на сьогоднішні умови: війна між «братерськими» народами, зневіра у ідеали кровної, культурної, історичної спорідненості, економічна та політична нестабільність, зростання цін, тривога за власне майбутнє переміщують діалектичне розмежування «релігійність-не-релігійність» у внутрішній простір кожної окремої особистості. Створюються умови схилення до релігії раніше індиферентних до неї людей та зневірення колишніх віруючих.

Що правда, виникає питання, куди віднести «напіввіруючих» чи, – «реактивно віруючих», маються на увазі ті інтерв’юери (51%), які під час соціологічних опитувань (Л. Філіпович) заявляють себе християнами, при цьому не знаючи навіть «Символу віри», назв православних таїнств, з іншого боку, готових на будь які церковні витрати при виникненні життєвих проблем, і абсолютно інертні коли в житті «все гаразд». Справа не в тому, що їм нема місця в класифікаторах, а в тому, що треба шукати підхід, який засвоював би постійно зростаючу релігійно-культурну мобільність.

Ми підтримуємо думку, що «релігійний простір утворюється усією сукупністю соціальних суб’єктів, які здійснюють свою діяльність, керуючись вірою у існування як земного, так і небесного, надприродного світу, обіталища вищих сил, гідних поклоніння. Кожен з них характеризується наявністю певного місця, розташування серед безлічі інших соціальних об’єктів»12. Однак вважаємо за необхідне зауважити, що наведене визначення справедливе у відношенні моделі релігійності, яка спирається на «*віру*», але не враховує практичний, точніше раціональний релігійний досвід, що «заземлює», закріплює віру. У В. Андрущенка і М. Михальченка теж зустрічається твердження, що релігія несе на собі могутній шар реалістичного пізнання, що формувався на узагальненні історичного соціального досвіду людства13. За думкою Л. Васильєва, саме пояснювальна функція повинна була б забезпечити нагромадження раціональних знань14.

З іншого боку, говорячи, «керуючись вірою у існування як земного, так і небесного, надприродного світу», треба усвідомлювати межу функціональності «розщеплення» світів. Складається враження стереотипності використання моделі подвоєння світів пояснюючи для себе сутність релігійного світогляду. Між тим, ця модель зовсім не аксіоматична. Хоч Ж. Делез та Ф. Гватарі і характеризують європейську культуру як шизоїдну15, та все ж не шизофренічну! Як відомо, шизофренія характеризується тим, що хвора людина не розрізняє хворобливих ілюзій та об’єктивної реальності. Тобто, здорова віруюча людина відрізняється від віруючого шизофреника тим, що продуктивно життєдіє у соціумі.

Таким чином, функціональною є і теорія синкретизму, «злиття» у свідомості реальних, вірогідних та невірогідних концепцій, які в руслі когнітивної психології, визначають відношення людини до світу та до себе. Тобто, просторова межа світів проходить головним чином у свідомості дослідника. В практиці розділити релігійні та не релігійні системи життєзабезпечення без насилля формалізації практично неможливо.

Визначення саме *віри* у якості показника релігійності, на наш розсуд, також потребує коментарів. Ми можемо погодитися із наведеним вище визначенням В. І. Воловика, уточнюючи, що віра, – є якісним станом релігійної особистості, що свідчить про вищі рівні досягнення у духовному розвитку, – практично «розчинення» людини у її гіпостазованому ідеалі, що є злиттям із Брахманом, досягненням стану Будди та ін., що по суті є кульмінацією розвитку релігійності.

Звісно у життєвій практиці людини, віра невіддільна від надії та любові, але з боку соціально-філософського аналізу, *надія* та *любов*, – це все ж щаблі попереднього духовного розвитку. Віра, за апостолом Петром, – є переконаність у невидимому16. Переконаність, це стан, що досягається через «конання» тобто, смерть. Виявляється, що довіряти своє життя тому, що не сприймається очевидно є самозреченням, є протидією інстинкту самозбереження, відмовою від власної самоцінності. Біблійна історія потрійного зречення Апостола Петра, виглядає метафорою, яка є ілюстрацію важкості досягнення дійсного самозречення – віри.

Любов в людському житті присутня із самого початку, на первинному рівні вона є спорідненістю із стороннім об’єктом, не-нами. Перенесення відношення до себе на іншого, готовність до самопожертви. Звісно, біологічна складова любові, домінанта, що «виключає» критичну функцію свідомості – сильна, проте велика роль і свідомого, соціального компоненту. Тому, певне відношення, що виникає при «впізнаванні» в іншому, свого духовного образу, має першість у виникненні релігійного почуття.

Надія, – стан очікування бажаного майбутнього у загальному вигляді. Віра, також певною мірою є очікуванням, але від надії її вирізняє конкретність очікування, і, розвиненість, – до визнання існування не очевидного. Загалом же ж, віра – надія – любов, окремо, маючи емоційно близькі переживання, у вищому їх прояві, є станом, що вміщує в себе інші. Важко уявити собі любов без віри та надії, чи віру без надії та любові.

З іншого боку, спираючись лише на любов, надію та віру, ми відволікаємося від діалектики буденного життя, тим більш релігійного життя. Любов не можлива без ненависті, отримуючи свою силу саме у їх взаємодії, надія проявляється на фоні відчаю, віра – на тлі зневіри. Коливання між цими «полюсами» і дає ту «напругу», яка насичує людське життя.

В. І. Воловик, слушно зазначає, що релігійне буття кожної віруючої особистості характеризується своїми просторовими параметрами. Мова йде не тільки про зовнішню, а й про внутрішню сторону життєдіяльності, глибину її віри у існування надприродного, божественного світу. «Більшість людей поклоняючись мешканцям надприродного світу, одночасно цінують своє перебування у світі земному, якщо не з любов’ю, то терпляче ставляться до оточуючих, проте є й релігійні екстремісти»17. У своїй сукупності, релігійний простір утворюється релігійними особистостями, групами, конфесіями діючими в межах певного суспільства та к і світу в цілому18.

Важливо підкреслити, саме якість взаємодії суб’єктів робить простір релігійним, політичним, соціальним і т.д. Релігія, поєднуючи світи, дає уявлення про відношення, що царюють у вищому світі. Ці, високі відносини виступають у стилі життя визнаних релігійних діячів минулого і сучасного, як Агнес Гонджа Бояджіу (Мати Тереза), католицька черниця, яка висловлювала власне кредо так: «Через те, що ми не бачимо Христа, ми не можемо висловити йому нашу любов, але ближніх завжди можемо бачити і стосовно них чинити так, як чинили б стосовно Христа, якби бачили його». Або: «Коли я торкаюся сморідного людського тіла, – казала вона, – знаю, що торкаюся Тіла Христа, яким я приймаю Його у Святому Причасті під виглядом хліба. Звідси я беру силу й відвагу. Напевно, я б цього не робила, якби не була переконана, що, опікуючись прокаженим людським тілом, я опікуюся Ісусом». Деякі з її життєвих принципів, дійсно розкривають християнський «гіпостазований ідеал»: «Люди бувають нерозумні, нелогічні і егоїстичні – все одно прощайте їх. Якщо ви чесні і відверті, то люди можуть вас обманювати – все одно будьте чесні і відверті...»19. Проте, є і інші приклади з життя «слуг божих». Скандали з розслідувань розтління неповнолітніх католицькими священиками у Західній Європі.

«Релігійний простір виступає у якості своєрідної матриці, яка сприяє відтворенню в соціумі економічних, політичних, соціальних і духовних відношень, які начебто уготовані землянам вищими силами, які закріплюються у звичаях, традиціях нормах поведінки віруючих формуючи релігійну культуру, систему релігійних цінностей»20. Усі елементи, що належать до системи соціального простору мають загальні ознаки. Не є виключенням і релігійний простір. «Як і соціальний простір релігійний простір має об’єктивний характер. Серед існуючих у різні часи історичних суспільств не було і нема таких, у яких не було б релігійних структур»21. Тут треба знову ж таки зауважити, «об’єктивний» характер, релігійного простору, утворюється з усталеності, поширеності та розробленості певних релігійних культур, проте: їх існування поза людською свідомістю не доведено; більшість вищих сил – антропоморфні, якщо не за зовнішністю, то за їх проявами; специфіка релігійного життя не тільки у відношенні, значна частка належить суб’єктивному переживанню релігійних істин, тому, в деякому сенсі вони все ж мають суб’єктивний характер. Особливо, коли окремі суб’єкти виступають фундаторами нових релігійних феноменів хоч і на базі поширених, наприклад: [Марія Цвігун](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B0%D0%BC%D0%BE%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B0%2C_%D0%9C%D0%B0%D1%80%D0%B8%D0%BD%D0%B0_%D0%92%D0%B8%D0%BA%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%BD%D0%B0), [Юрій Кривоногов](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D1%80%D0%B8%D0%B2%D0%BE%D0%BD%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D0%B2%2C_%D0%AE%D1%80%D0%B8%D0%B9_%D0%90%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%B5%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%87), які на засадах власного сприйняття християнської міфології, запозичення окремих аспектів ведизму, буддизму, кришнаїзму, теософії створили секту «Біле братство». Вони стали широко відомі тим, що силами своїх прибічників спричинили масові заворушення з намаганням масового самогубства у Києві 1993 року.

З іншого боку об’єктивність релігійного простору виявляється у зв’язках духовно-релігійного та духовно-географічного простору, які будуть розкриті при описі специфіки релігійного простору.

«Присутність у суспільстві віруючих, тих чи інших релігійних структур, що утворюють релігійний простір, обумовлюється об’єктивним існуванням Всесвіту, світу в цілому, всього невичерпного різноманіття видів руху матерії та обмеженими можливостями їх пізнання людьми. Такі обставини обумовлюють ознаку релігійного простору, властиву соціальному простору в цілому, як *безперервність*. Одночасно релігійний простір має і діалектичну їй ознаку – *переривчатість*, що проявляється у тому що релігійна діяльність конкретного суб’єкта завжди має якусь тривалість, початок та кінець»22. На загальному ж рівні, додамо, відносна переривчастість виявляється на прикладі релігійних міфів, – як міфи творення започатковують релігійну діяльність у просторі з певного акту, так і апокаліптичні міфи цілком реально змальовують кінець світу.

Так чи інакше, частина ознак релігійного простору є надсистемними, успадкованими від базового соціального простору. Це вже згадувані *загальні властивості соціального простору,* які переломлюються в релігійному просторі під кутом ствердження волі божої (християнство) чи безмежності власного потенціалу (буддизм), а саме:

‒ об’єктивність, що утворюється просторовим поширенням певних релігійних концепцій та суб’єктивність, яка конфліктує із умоглядністю положення про існування релігії взагалі поза конкретикою реальних носіїв;

‒ нерозривний зв'язок із матерією та рухом. Простір виступає атрибутом матерії, умовою її буття. Наприклад з позицій гілозоїзму чи пантеїзму, бог та світ поєднані, тобто матерія проявлена у просторі – це теж божий прояв;

‒ абсолютність та відносність, загальність та частковість, місткість та обмеженість, які витікають з потенціалу керуючих сил;

‒ нескінченність простору, що виходить з нескінченності форм матерії та духу;

‒ багатовимірність, що передбачає: трьохмірність у макросвіті, двадцятип’ятивимірність у мікросвіті та *n*-мірність у Всесвіті;

‒ оборотність, яка підкреслює можливість неодноразового повернення у якусь точку простору та часу;

‒ нерозривний зв'язок з часом.

Разом із загальними ознаками приналежними *соціальному просторові* в цілому та кожному з його елементів, релігійний простір характеризується своєю специфікою, своїми особливостями. Серед них, В. І. Воловик, виділяє:

1. Взаємозв’язок суб’єкта не тільки реальними об’єктами матеріального світу, а й з ірреальними. Разом із тим, від себе слід зазначити, що ірреальні об’єкти, наприклад, чертоги скандинавських богів конструктивно близькі реально існуючим у давніх скандинавів.

2. Існування системи різноякісних місць релігійного простору (Царство Боже із його ієрархією, Царство Антихриста та ін.);

3. Розмитість його просторових параметрів об’єктів визнаних у якості реального потойбічного світу. При усій конкретиці опису Асгарду – помешкання Одіну та скандинавських богів, його місто положення одночасно і над Мідгардом (людським помешканням), тобто в небі, і у центрі Землі (у Трої) і у країні снів.

4. Змінності щільності як релігійних суб’єктів так і матеріальних релігійних об’єктів у критичні періоди розвитку соціумів, на етапах їх трансформації.

Будучи елементом системи соціального простору, релігійний простір саме може бути представлений у вигляді складно структурованої системи, у відповідності з релігійними суб’єктами виділяють:

‒ релігійний простір віруючої особистості;

‒ релігійний простір церковної громади;

‒ релігійний простір об’єднання віруючих, прибічників одного культу

‒ релігійний простір усіх віруючих однієї конфесії, одного віросповідання»23.

Додаючи, дещо повторюючись, важливо зауважити, що:

1. Релігійний простір та час *не є відвічними*. Це стає очевидними завдяки міфам творення, які починають виклад процесу творення з рівня несвідомого, яке уособлюється мороком не розчленованості, з якого, поступово виникають і персоніфікуються протилежності. Вступаючи у взаємодію, вони дають початок світу станів та речей. Сенсом космогонічної міфології виступає усвідомлення переходу від хаосу до космічного порядку, – як непорушного виконання належних функцій.

У давньоєгипетській релігії, наприклад, життя, простір та час виникає в безодні Нун, з якої підіймається «первинний горбочок» на якому з’являється бог-творець і зароджується життя. Загалом міфи «зародження з горбочку» алегоричні (за аналогією появи горбочків мулу після відходу нільської повені). «Книга мертвих», про яку піде мова пізніше, локалізує акт народження життя з горбочка в Єрмополі, який був містом існування деяких богів, ще до акту творення. Тобто, тут ми маємо предвічний центр всесвіту, з’являється усвідомлена просторовість. «Існування до творення», як парадокс, знімається, як що розглядається не з логічної, а з політичної точки зору, як відлуння ідеологічної боротьби міст за привілеї бути загально єгипетським релігійним центром.

2. Релігійний простір, є *антропним*, бо відомий лише від його носіїв – людей. Антропоморфні боги і житла мають такі ж як у людей тільки вище та краще (Вальгала). Найближчий зв'язок з людьми був у скандинавських асів, які на відміну від античних богів були смертні як і люди. Крім того, простір вимірювався масштабами людини, кроками, ліктями, футами, дальністю кинутого каміння, пострілу з лука, здоланої відстані людиною пішки та ін.

3. Релігійний простір є *суб’єктним*. Людина наділяє релігійний простір власними рисами, впізнаючи у всесвіті себе і спілкується на суб’єктному рівні. Частини світу та просторові об’єкти – персоніфіковані, як у замовляннях Місяць – повновладний князь ночі, зірки – жіночі іпостасі, молодші за Місяць; земля – мати, річка – сестриця24.

4. Релігійний простір відзначається *емоційною насиченістю*. Це положення ілюструють холодний та нудний Хель, та рясна й розважна Вальгала скандинавів, і те що, у Матфея грішні за словом Христа будуть «скинуті до темряви зовнішньої буде там плач і скрегіт зубів»25. Подолання ілюзорності Сансари на рівні Хінаяни досягається відмовою від бажань, що зовнішньо виглядає як звільнення від емоційності, на внутрішньому плані – стабілізує емоційність у межах постійної величини.

5. Релігійний простір має *прикладний характер,* особливо у часи його складання. Наприклад, навіть «не зовсім добродійні» київські князі, зазвичай ховалися у великих храмах, бо вважалося, що внутрішня «намолена» площа храму забезпечує душі князя райські насолоди. Одним з головних релігійно-культових місць Київської Русі була Софія Київська, де знаходяться раки князів Всеволода Ярославича, Ростислава Всеволодовича, Владимира Мономаха.

Разом із тим, відомо, що сучасники Юрія Довгорукого, «відмовили» останньому у почесті бути упокоєним навіть у звичайній церкві. Його отруїли, поховали таємно на другу добу після смерті (нечувано) за межами храму Спаса на Берестові, – відказавши стольному мерцю у покаянні за лиха, які він скоїв киянам при житті. Таким чином, релігійний простір не має некорисних місць, у всього є своє призначення. Безживні пустелі, наприклад, дуже цінуються для усамітнення, плекання сили духу релігійних подвижників.

6. Близький *зв'язок релігійного та його фізично-географічного середовища*, властивий конкретним релігіям. Релігійне середовище, світ людини традиційного суспільства уявляється одушевленим. У оповіді про діяльність царя Стронцзангампо з поширення буддизму у Тибеті, у викладі Будона Рінчендуба (1290-1364) зазначається, що бажаючи побудувати монастир, стикнувшись із нестачею сил, «цар побачив, що земля Тибету подібна (тілу) демониці, що впала на спину, і що необхідно придушити цю демоницю. Відповідно на правому плечі тіла демониці, він побудував монастир Кацал, на лівому – монастир Тхадунг, на правій нозі – монастир Цангдам, на лівій – монастир Домпажан». Крім того, монастирі були побудовані на ліктях та коліннях та долонях демониці26. Протидію поширенню буддизму в Тибеті чинила традиційна до того часу релігія Бон, яка відноситься фахівцями до форм шаманізму, який як відомо апелює до природних стихій та об’єктів. Лами Бон володіли магією приборкання місцевих демонів, але дали їм волю протидіючи поширенню буддизму. Гуру Падмасамбхава запрошений для придушення опору демонів, демониць та місцевих богів, підкорюючи їх робив їх захисниками вчення Будди, які відтоді опікувалися його розвитком27.

7. Релігійний простір є *структурованим,* в залежності від локалізації релігійного центру відомі *омфалоси* («пуп землі») знаходяться у Дельфах, Римі, Єрусалимі, Багдаді, Мецці. У багатьох культурах релігійний простір був розділений за шарами стихій. Стихії розподілялися головним чином по вертикалі за мірою щільності від землі знизу до ефіру вгорі. Інколи простір структурувався і в горизонтальній площині, тоді ієрархія розташовувалася по сторонам світу. Доречи, сучасний європейський релігійний простір зорієнтований саме олімпійською релігією, бо омфалос знаходиться у Дельфійському храмі Аполлона, відносно якого визначаються сторони сучасного світу європейської культури, при тому, що у Середньовіччі під впливом ветхозавітної Книги пророка Іезекііля (V, 5) у середину мап світу ставили Єрусалим.

У іудаїзмі та згодом і у християнстві поняття релігійний простір не зустрічається, замінюється на слово «світ», який поділяється на такі сфери: світ небесний, божий, «небо» (давньоєврейське *га шаммаім –* більшість, число) позначає вищій духовний світ безплотних духів, невидимих та невідчутних. Цей світ не має встановлених одиниць виміру. Тоді як (*га арєц* – земля), перекладене з давньоєврейської мови як «земля» і позначає увесь матеріальний світ, що твориться слідом за духовним.

«Земля» характеризується чотирма негативними визначеннями: «безвидна», «пуста», «темрява» та «безодня», які розуміються у сенсі первинного, не сприйманого стану нашої планети – матерії «самої в собі». Пізнаваною матерія стає лише будучи виявлена в конкретній формі, проявлена для нас в феномені нашого Всесвіту. Поняття «безодня» позначає, за «Катехізисом», просторову безмежність, підкреслюючи, що матерія не має виміру, не піддається дослідженню як безодня, яка не має ані дна, ані межі. Тобто мова йде про безмежність проявів матерії у відношенні до людського пізнання28.

Крім того, «*арець*» – земля виступає символом сталості, тоді як давньоєврейське слово «*маім*» перекладається як «води», над якими майорить божий дух, позначає змінність матерії. Таким чином, Біблія відображає відношення бога до створеного ним світу, та його просторовості. В цьому сенсі у Катехізисі наводиться аналогія Василя Великого, який ілюстрував це відношення через образ пташки, що висиджуючи пташенят дає їм свою тепло (енергію), яка пробуджує дрімаючі в них сили29.

Розгляд релігійного простору не є повним без розгляду просторових понять «рай» та «пекло». За Августином Блаженним, світ складається з трьох рівнів: незмінного неба для блаженних, змінної землі для випробування людей і пекла для спокути в муках пекла і в муках очищення30. Треба вточнити, означене розташування властиве католицькому богослов’ю, східне християнство, представником якого є Митрополит Ієрофей (Влахос), тримається думки, що «рай і пекло не можна розглядати як два різних місця, але Сам Бог є раєм для святих і пеклом для грішників»31.

У Новому заповіті є вказівка про те, що «під час споглядання апостол Павло піднявся до третього неба, тобто пройшов «три неба» – діяльну любомудрість, природне споглядання і таємно споглядальне богослов'я, яке і є третім небом, – і звідти був узятий у рай»32.

Грецьке слово «пекло» має значення «карати». При чому, в сенсі того, що не бог карає людину – людина сама карає себе, тому, що не приймає божого дару. В контексті богоподібності людини, розрив спілкування з Богом і є покаранням, бо заперечує сенс людського існування. Вважається, що рай, і пекло існують реально як два різні способи буття, але реальні вони лише для людини. Цебто, у православ’ї, «рай і пекло – це нетварні дії благодаті Божої на людей»33.

Таким чином, *релігійний простір –* це загальна форма буття матерії у філософії релігійної свідомості, позначає умову прояву, переживання та усвідомлення релігійного буття, що характеризує системовідносини просторових об’єктів.

Релігійний час, виступаючи підсистемним елементом соціального часу «має об’єктивний характер, бо не залежить від волі, як релігійних суб’єктів, соціальних груп, так і суспільства в цілому»34. Разом із тим, *релігійний час* та простір є динамічними діалектичними атрибутами, які мають як об’єктивний, так і суб’єктивний характер, це проявляється на рівні *загального* через недиференційованість простору та часу, у надрах мороку та виникнення їх в процесі божого творення; *окремого,* – релігійний час «катує» грішних та благословляє «праведних», та, *особливого,* – ісламський календар є Місячним, рік складається з 354 днів, починає літочислення з 622 року – переселення (хіджри) пророка Магомета з Мекки в Медину.

Тобто, людина керуючись категоріями простору і часу наповнює їх змістом, який залежить від конкретних релігійно-суспільних відносин, культурних, природно-історичних факторів.

Релігійному часу, як і часу взагалі, властиві діалектична єдність доконечного та безконечного, переривчатості та безперервності, тому, що тривалість діяльності кожного релігійного суб’єкта має свої межі, початок та закінчення. Сама релігійна діяльність, отримує тривалість у спадкоємності передачі релігійних знань та досвіду.

Діалектичність як атрибут часу складається поступово. Орієнтуючись на артефакти дописьмових, археологічних культур Східної Європи (ямна, катакомбна, зрубна), ми отримаємо уявлення про їх відношення до життя та, до часу, зокрема. А саме, архаїчні звичаєві культури, до яких вони належали, тяжіли до невідступного виконання традиції, тому час має початкове, слабо диференційоване від простору значення. Образ часу на цьому рівні розвитку релігійної культури представляється у вигляді Уробороса (змія, що кусає свій хвіст), таким чином проявляється *циклічно-кільцева* модель часу.

Накопичення та прискорення динаміки природно-соціальних змін приводить до ускладнення та підвищення працемісткості поховальних споруд, присутність у похованнях (частково прижиттєвого, частково сакралізованого) інвентарю та приладдя, на нашу думку, свідчить про їх уявлення часу як циклічного процесу. Використання прижиттєвого приладдя та значимість зв’язку із предком у іншому світі може бути схематизоване у вигляді спіралі, ходженні по колу із поступовім підвищенням соціальної ролі. Таким чином проявляється *циклічно-спіральна* модель часу.

Із виходом на міжнародний рівень християнства серед інтелектуальної еліти насаджується уявлення про *лінійну модель* плину релігійного часу. Відбувається фіксація історичного часу у точках народження Христа, Вознесіння та можливого Другого Пришестя. Тобто, час був «випрямлений» для християн між цими пунктами. Хоча при більш широкому погляді (світовий час виходячи від бога-творця через спокутування гріхів сином божим, через його друге пришестя повинен повернутися в лоно творця), йде за *циклічно-кільцевою моделлю*.

Крім того, до *загальних рис релігійного часу,* що виступають на фоні соціального часу, віднесемо такі:

1. Залежність людини від природного часу була настільки сильною і недиференційованою, що навіть в мові та картині світу сучасної людини збереглися ціннісні аспекти її невіддільності від природи («біологічний годинник», «природні ритми»). [А.](http://krotov.info/spravki/history_bio/20_bio/gurevich.htm) Я. Гуревич, вважає, що протиставлення «людина – природа» з’являється та закріплюється з появою та розвитком бюргерської торгової верстви35, проте зміни відбувалися переважно серед міського населення и дуже поступово. Тому, ціннісне відношення до часу має внутрішню, біологічну природу.

2. Антропність вимірювання часу як і простору полягала у натуральному їх переживанні. Час має цілком практичний, зміст він заповнений людськими справами. У релігійній культурі час вимірювався кількістю релігійних дій (молитов, поклонів) виконаних за певний проміжок часу.

3. Релігійний час є подієвим, а не хронологічним. Зміна часів залежить від суспільно корисної релігійної діяльності людей. Поняття життя та часу не роздільні. Тому, використовуються такі формули «шраманський період», «часи апостолів», «біблейські часи», «часи інквізиції» та ін.

4. Циклічна відтворюваність релігійних умов життя є необхідною умовою виживання роду, тому виступає вищою цінністю. Повторюваність цінується навіть вище добрих змін.

5. Засобом відліку часу були покоління, що змінювали один одного. Міжпоколінна спадкоємність, як часові терміни, робили час родинним.

Відтворення, накладання поколінь, їх поведінки відтворювалося і в накладанні культур. Сприйняття християнства відбулося завдяки накладанню його літургійного часу на час природний.

Загальні риси часу обумовлені культурною діяльністю людини не виключають специфіки релігійного часу, приналежних йому *особливостей.*

Перша особливість полягає в увазі релігійної культури до часу як фону, на якому розгортаються дії кодифікованого міфу творення. Творення неможливе без часу. Час забезпечує сенсо- та життєутворення.

Друга особливість,у роздвоєності буття релігійного суб’єкта формуванні у ньому двох якісно від’ємних частин – часу реального буття у земних умовах і часу ілюзорного перебування у потойбічному світі після закінчення земного життя.

Третя особливість релігійного часу – увага до теперішнього часу релігійного суб’єкта, як можливості підвищення якості життя у вічному майбутньому. Це може бути час райського блаженства, чи час страждання у пеклі.

Четверта особливість релігійного часу – на релігійний час можна впливати. Ритуали відтворення подій минулого, повертає давнину у сучасність, передаючи традиції робить їх майбутнім. Таким чином, минуле об’єднувалося із сучасним та майбутнім у релігійному ритуалі. Релігійний час – це увічнений архаїчний час!

П’ята особливість релігійного часу – релігійний час як і релігійний простір виступає складно структурованою системою. Виділяють певний час домінування політеїстичних вірувань, та монотеїстичних вірувань та практик.

За християнсько-православним поняттям релігійного часу, яке ми зустрічаємо у Катехізисі, час виникає у результаті божого творення разом із світом (простором). Те, що ми називаємо «Всесвіт», є нероздільна тотожність матеріального світу в часі та у просторі. Творена вічність має початок, але не має кінця, в цьому її відмінність від абсолютної вічності бога. Слово, яке характеризує матерію під час божого творіння – «темрява», є символом непізнаваності.

Творена вічність не тотожна плинному часу, який є рухливим образом Вічності, бо він завжди виникає і завжди зникає. Час може спинитися (Откр.10,6), але вічність непорушна36.

Шоста особливість релігійного часу виявляється у особливостях його числення у певних релігійних системах, як то: початок з року народження засновника (Будда – 563 р. до н. е., Конфуцій - 551 р. до н.е., Махавіра – 540 р. до н. е., Ісус Христос – 4 р. н.е., Магомет – 570 р. н.е. та ін.). Хоча, треба зазначити, ці данні уніфіковані відносно народження Ісуса Христа, бо, як відомо, термін «наша ера» свого часу замінив термін «від Різдва Христова». Тому, буддизм у 2016 році за християнським літочисленням святкує свій 2559 рік, іслам – свій 1438 рік. Розуміння процесу релігійної спадкоємності має велике значення для усвідомлення духовної еволюції людства.

«Релігійний час» – один з головних атрибутів філософії релігійної свідомості, що позначає внутрішньо пов’язану із релігійним простором форму релігійного буття, яка характеризує послідовність, тривалість, ритми та темпи діяльності релігійних суб’єктів, що спрямована на осягнення потойбічного надприродного світу, в реальності існування якого ті суб’єкти увірували та залучилися до нього за допомогою дотримання релігійних норм в процесі їх земного життя. Релігійний час є частиною соціального часу, який починає розвиток із формуванням соціуму та соціальності. Але окрім соціального виділяють і передуючий йому біологічний.

Розкриваючи умови, розгортання спадкоємності у розвитку релігійної культури мірою культурності вважається людина, оскільки саме вона є творцем культури, яку вона сама ж і вимірює, культури розглянутої як процесу створення для себе найбільш сприятливого середовища мешкання.

Зазначаючи плинність культурних умов міра культури також логічно є плинною у напрямі зниження залежності людини від природного середовища. Рівень релігійної культури базується на «утриманні відповідності», актуальності догматики віровчення нагальним потребам сучасної людини.

Базова для релігійної культури релігійна свідомість, діалектично пов’язана із засадничими для себе категоріями релігійного часу та релігійного простору.

Виступаючи підсистемними складниками загальних форм існування простору та часу, *релігійний простір* визначається як атрибут філософії релігійної свідомості, що позначає умову прояву, переживання та усвідомлення релігійного буття, що характеризує системо відносини просторових об’єктів. Особливостями, що відрізняють релігійний простір від загального простору є: походження від акту творення, антропність, суб’єктивність, емоційна насиченість, прикладний характер, зв’язок із фізично-природним середовищем, структурність.

*Релігійний час*, у свою чергу, також є одним з головних атрибутів філософії релігійної свідомості, що позначає внутрішньо пов’язану із релігійним простором форму релігійного буття, яка характеризує послідовність, тривалість, ритми та темпи діяльності релігійних суб’єктів, що спрямована на осягнення потойбічного надприродного світу, в реальності існування якого ті суб’єкти увірували та залучилися до нього за допомогою дотримання релігійних норм в процесі їх земного життя. Специфічними ознаками релігійного часу виступають: його виникнення та існування попутні релігійній дії, різна якість та плинність релігійного часу, впливовість релігійного часу та можливість впливати на релігійний час, структурність релігійного часу.

## 3.2. Взаємозв’язок традицій і новацій, як внутрішня закономірність, що обумовлює спадкоємність у розвитку релігійної культури

Не викликає заперечень теоретичне положення щодо приналежності релігійної культури до системи суспільних відносин. При дослідженні розвитку релігійної культури актуальним є розгляд дії загальних та специфічних законів соціального розвитку. Істотною ознакою закону соціального розвитку є відображення ним об’єктивних різнорівневих взаємозв’язків між явищами та їх усвідомленням.

Галузь в якій відбувається розвиток релігійної культури є цариною універсальних, діалектичних законів, які діють у природі, суспільстві та пізнанні, а в нашому предметі, охоплюють як сфери людського так і надлюдського. Основними діалектичними законами є закон взаємного переходу кількісних змін у якісні, закон єдності та боротьби протилежностей і закон заперечення заперечення.

Розвиток релігійної культури як процес оновлення культури у відповідності з новими умовами життя, пов'язує цю дію із старими, традиційними формами культурної практики, тобто у створенні нового старе не відкидається як непотріб, у новому відбувається «зняття» необхідного старого. Таким чином, виявляються такі характеристики зв’язку старого та нового у розвитку релігійної культури як, необхідність і загальність, тобто постійність, внутрішність і повторюваність.

Спадкоємність виступає важливою стороною процесу відтворення та розвитку систем в суспільстві, забезпечуючи збереження та між поколінну передачу основних характерних властивостей, що визначають сутність, життєздатність системи. Спадкоємність має місце скрізь, де тривають процеси свідомого розвитку. Усвідомлення процесу спадкоємності у розвитку релігійної культури передбачає деталізацію механізму наступництва, як внутрішньо системну взаємодію релігійних традицій та релігійних новацій.

Традиції завжди були у сфері уваги рефлексивної частини людства, бо виступаючи універсальним засобом збереження, передачі та відтворення спадково важливої інформації у своєму різноманітті, вони забезпечують спадкоємну безперервність культури та історії людства. Крім того, розуміння внутрішніх закономірностей взаємодії традицій та новацій у поступі розвитку культури, дає «ключ» до усвідомлення природи та механізмів соціалізації, освоєння та відкидання соціального спадку. Таким чином, традиції виступають компонентом соціальної спадщини, але перш ніж почати розгляд релігійної традиції та новації у процесі розвитку релігійної культури, необхідно означити зміст самих базових понять.

Як доводить системний аналіз літератури з питання змісту поняття «традиції» і «новаторства», більшість з дослідників віднесли ці явища до галузі суспільного життя. У виникненні традиції проявляється така форма діалектичного заперечення як спадкоємність у розвитку, що розкриває традицію як прояв «універсального принципу збереження»1. Крім того, деякі автори відносять традиції до галузі суспільної свідомості. Н. С. Сарсенбаєв розглядає їх як категорії суспільної психології2. І. В. Суханов визначає традиції як не регламентовані юридичними актами «форми передачі новим поколінням способів реалізації складених у даному суспільстві ідеологічних відносин». На думку автора, форм властивих тільки духовній галузі3. Дещо іншу точку зору представляють А.К. Уледов, В.С. Чернишев та ін., вони вважали, що традиції мають місце у всіх сферах суспільного життя, як матеріального так і духовного, із чим погоджується і автор4.

Показною в цьому відношенні є думка В. Д. Плахова, який вважав, що традиція реалізується одночасно на шести взаємопов’язаних рівнях: загальному, де діють діалектичні закони; суспільному з суспільними закономірностями; особливому з проявами рис традиції як суверенного феномену; окремого, з проявами специфічних традицій у релігії, економіці, політиці та ін.; рівень конкретно-історичних модифікацій традицій; рівня відповідності тим чи іншим життєвим ситуаціям5.

Проте визнаючи традиції як систему суспільних відносин, автори, на думку В. І. Воловика, не наблизилися до розуміння їх сутності та природи. Справа в тому, що суспільні відносини самі є результатом людської діяльності. Остання, на думку дослідника, є субстанційною основою як суспільних відносин, так і традицій6.

Якщо рух є способом існування матерії, то діяльність є його проявом на вищому рівні розвитку матерії і висуває її як незмінний атрибут, спосіб існування соціальної матерії7. Діяльність, – це не реакція і не сукупність реакцій, а система, що має будову, свої внутрішні переходи і перетворення, свій розвиток»8.

Життєдіяльність людей, зміст якої складає сукупність їх відношення до природи та один до одного складна та різноманітна. Цей зміст завжди має конкретні форми. Вони мають різний строк існування. Є такі, що зовсім не повторюються, і такі що відтворюються на протязі багатьох поколінь, вдало виконуючи якісь функції, задовольняючи потреби, перетворюється в традицію. Виходячи з цього правомірним вважається визначення традицій як відносно стійких, повторюваних, живучих і загальноприйнятих форм, способів, прийомів, методів діяльності, історично складених в межах конкретної соціальної спільності чи одного з його елементів, що утворюють його структуру, які визначаються суспільно-економічними умовами та іншими особливостями існування спільності9.

Це визначення акцентує увагу на декількох важливих характеристиках: суспільному характері традиції, який витікає з суспільного характеру самої діяльності; об’єктивному характері виникнення; предметності; сталості; довговічності. Виниклі одного разу форми, способи, прийоми, методи, принципи діяльності не можуть досягти повторюваності, якщо не задовольняють потреби, не досягають певної мети. Проте «задовольняючи» та «досягаючи» бажаного, люди знову і знову переконуючись у доцільності діяльності вважають її правильною та вірною, вдаються до неї знову і знову, таким чином традиція стає *нормою.* Виникаючи та функціонуючі в усіх галузях суспільного життя традиції, загалом розділяються В. І. Воловиком на такі, що виникають в процесі матеріальної, духовної та ідеологічної діяльності.

У спадкоємному продукуванні традиційних релігійних систем треба підкреслити такі особливості, як суб’єктність і обумовленість процесу новаційних змін. Перша особливість виділяє конкретність суб’єкта спадкоємної передачі, конкретну історичну канву цього процесу, друга – залежність повноти та успішності передачі від комплексу природно-соціально-культурних умов на тлі яких спадкоємна передача має своє історичне місце.

Визначаючи спадкоємний розвиток як незворотній процес, треба зазначити, реальна діалектика релігійно-культурного спадкоємного процесу підпадаючи під дію закону заперечення – заперечення не розглядається нами як неухильне сходження, подолання сходинок нової якості. Мають місце і уповільнення і зупинки, і навіть відходи на попередні позиції, тобто регресивні явища у спадкоємності релігійної культури можливі. Таке не одноразово було в історії. Наприклад, відомо, що поширення християнства у культурному просторі Риму окрім інших причин стало можливим завдяки деградації античної культури.

Розуміння переходу від критичного мислення, притаманного античній філософії, до догматичного мислення християнства полегшує Жак Ле Гофф, який при розгляді спадку Пізньої імперії підкреслює, що насправді Середньовіччя успадкувало зовсім не класичну античну культуру, а її спрощене й почасти невігласне відлуння.

Наприклад, програма освіти була запозичена не в Цицерона, чи Квінтіліана, а в карфагенського ритора Марциана Капелли (V сторіччя) який виділив у поемі сім вільних мистецтв. Пізнання географії йшло не за Птоломеєм, а за компілятором III сторіччя Юліаном Соліном, у «світі» якого мали місце чудеса, чудовиська та дива Сходу. Інакше не могло й бути. Різні автори наголошували на невігластві більшості населення того часу10.

Заперечення однозначного прогресивного розвитку добре укладається у дію закону заперечення заперчення. Діалектичне заперечення обумовлене суперечливістю самого предмета і детермінованістю вирішення протиріч задля подальшого життя та розвитку системи.

Протилежність розвитку як заперечення міститься у тому, що, з одного боку, воно виступає як постійне утримання та збереження позитивного із заперечення, накопичення його (і в цьому сенсі повторення нищого у вищому), а, з іншого боку, містить у собі перерви цієї поступовості «накопичення» та «повторення», різкі повороти та переломи в напрямку руху, стрибки, «повернення нібито до старого»11.

Найбільш показовими є приклади з ранішніх форм релігій. Раніше ми слідом за іншими фахівцями вказували на синкретичність світосприйняття людини традиційного суспільства (homo traditionalis). Помічено, що чим ближче людина до первинних форм життя, чим «ближча» вона до природи, тим краще розвинуті в неї органи чуття і загальна чутливість, передбачливість щодо найближчого майбутнього.

Такі особи добре орієнтуються у просторі, відчувають зміни у середовищі та погоді, розуміються на поведінковій мові тварин, тобто, цілком можливо, що пращури, які передали нам знання оточуючого світу, за сучасним уявленням сприймали його маючи тонкіший шар культурної відокремленості від природи.

Час від часу виникаючий науковий інтерес до екстрасенсорики, приходить до того, що «надприродна» здатність частки людей сприймати більший діапазон інформації ніж середньо статистична людина, насправді є природним, зважаючи хоч би на те, що тварини його також сприймають. Навпаки, аномальним, згубним є зниження чуттєвого порогу загальної чутливості пересічної людини. Зниження чутливості сучасника можна пов’язати із розвитком «другої сигнальної системи», яка концентрує увагу людини не на відчуттях, а на осмисленні та вербалізації станів.

Повертаючись до первинного сенситивного загалу пращурів та найбільш чутливих з них «екстрасенсів», які контактуючи з реальністю недоступної більшості, виступали приймальниками, інтерпретаторами та тлумачами отриманої з «духовного» світу інформації. Крім започаткування спадкоємності від богів (як то було у давніх єгиптян, арійців чи семітів) і виступаючи трансляторами традицій, вони одночасно були і фундаторами релігій і релігійної культури, бо як було вказано, переводячи отриману інформацію на мову доступну усім незмінно привносили власне розуміння сенсу. Так за дослідженнями Р. М. Грановської12 засновники релігій як Мойсей, Ісус, Моххамад, не зважаючи на їх контактність із їх богом на протязі всього життя зберігали свої індивідуальні психологічні якості, у Ісуса, це навіть отримало глибокої рефлексії у міжконфесійних суперечках про боголюдину.

Разом із тим, виступаючи у якості стійких, повторюваних форм, способів, прийомів, методів, принципів людської діяльності, традиції не залишаються незмінними, забезпечуючи безперервний розвиток матеріального та пов’язаного із ним *духовного* виробництва. Тут кидається в очі інтерпретаторська (реформаторська) діяльність «патерів» найвеличних релігійних феноменів Нагарджуни, Шантаракшити та Цзонгкхапа у буддизмі; Томи Аквінського, Св. Августина, Лютера та Кальвіна у християнстві; та ін., які не заперечуючи релігії загалом, дещо змінювали наголоси, аспекти у відношенні до традиційних підходів.

В якості прикладу різних напрямів формування вчення навіть при одному джерелі ілюструє позиція буддійського лами Норбу Ринпоче: «Вірно, що Будда в образі людини проповідував Хінаяну людям і що це є «фізично передане» вчення. Багато інших видів, починаючи з Махаяни і Тантри, було принесено у світ людей з інших світів для нашого блага. Наприклад, ми говоримо, що Будда проповідував Праджня-параміту нагам (володарям підземних надр, *І.К.*), а потім Нагарджуна приніс її зі світу нагів у світ людей»13.

Формування нових потреб обумовлює розвиток виробничої та інших видів діяльності, детермінуючи необхідність відмови від незадовільних форм та становлення нових, більш доцільних – *новаторських*.

Необхідно відзначити, ані традиції, ані новаторство не виділяються поза суспільною практикою людини. Природні явища, виникаючі як нові, не мають прямого зв’язку із аналізованим поняттям «новаторства», бо в основі природного процесу лежать «сліпі, несвідомі» сили. Новаторство як і традиції виступають свідомою діяльністю людей що переслідують певні цілі14.

Як усіляка діяльність, новаторство має суспільний характер, обумовлено об’єктивними причинами найважливішою з яких є розвиток матеріального виробництва характеризується предметністю та конкретністю.

В той же ж час, новаторству належать і певні особливості, пов’язані із його приналежністю до особливого виду діяльності – *перетворювальної*.

Необхідно відзначити близький *зв'язок новаторства* із *творчістю*. Творчість виступає як діяльність із створення нового. Вона має місце в суспільному житті як наслідок діяльності суб’єкта, але не будь якої діяльності, а такої що враховує її детермінованість об’єктивними закономірностями розвитку соціальних систем. Тобто, свобода діяльності обумовлена об’єктивними умовами, які мають зв'язок із творчістю і через її посередництво – із суб’єктивним. Діалектична єдність свободи творчості, та його об’єктивної детермінації і є тією мірою в межах якої і можливий розвиток будь якої суспільної системи.

Релігійна система, для прикладу, є жорстко детермінована своєю метою та передбаченням міри суб’єктивної свободи людини що змінює вірного на єретика. Якщо узагальнювати, то попри загальні для усіх релігійних культур цілі, як то гуртування людей навколо загальних моральних настанов, надання притулку та прихистку та ін. різні релігійні традиції спрямовують свої (теоретичні та практичні) зусилля на різне. Даосизм на розкриття універсалій життя; буддизм на реалізацію потенціалу незалежності через усвідомлення самообмежень, індуїзм через набуття незалежності через розвиток духовної сили (*шакті*), християнство на розкриття потенціалу творця. Звісно наведене є умовним узагальненням, але очевидними є навіть поведінкові від’ємності даосу та християнина, які звісно обумовлюються конкретними теоретичними та практичними релігійними настановами навіть у межах певного релігійного напрямку.

Далай-лама писав про те, що в своїй основі усі буддійські традиції Тибету єдині, але трохи різні в способі наставляння15. Існують також ємні пояснення особливостей тибетських традицій, дані шанованим ламою традиції Карма Каг’ю, Калу Ринпоче: «У Тибеті, якщо люди хотіли розвити чесноти, то йшли к *гелугпам* (буддійська традиція, *І.К.*). Якщо вони хотіли мудрості, то йшли до сакьяпів (буддійська традиція, *І.К.*). До ньїгмап (буддійська традиція, *І.К.*) йшли вчитися медитації, а якщо хотіли швидкого Просвітлення, йшли до каг’юпів (буддійська традиція, *І.К.*)»16.

Визнання нерозривного зв’язку творчості та новаторства не повинно вести до їх ототожнення. Творчість, є важливим структурним елементом новаторства, проте, як зазначають дослідники, поняття «новаторство» ширше ніж поняття «творчість»17.

*Другу* свою особливість новаторство отримує у порівнянні із її протилежністю – схильністю до слідування давно складеним способам, методам, формам діяльності, тобто традиціям. Такий комплекс світоглядних і ідеологічних засад їх практики, позначають поняттям *консерватизм*. Розглядаючи новаторство на тлі консерватизму, В. І. Воловик, зокрема виділяє таку рису притаманну новаторству, як *нетерпимість до застарілих традицій,* разом із тим, мова не іде про загальну іманентну нетерпимість новаторства до традицій. Нове, виникаючи, повинно мати час для свого закріплення та становлення. Необхідні сприятливі умови та спрямована людська діяльність для того, щоб нове набуло ознак традиції. Тому *третьою* особливою рисою новаторства є *сприяння закріпленню та трансформації новації у традицію*.

Приймаючи до уваги наведене, новаторством за В. І. Воловиком, до думки якого ми приєднуємося, визначається – особлива діяльність, спрямована на створення, підтримку і розвиток передових, прогресивних традицій і усунення старих, віджилих, сприяюча становленню та закріпленню нового якісного стану конкретної соціальної системи, виходячи з потреб її подальшого розвитку, на основі співпадаючих з ними інтересів та цілей певних груп людей чи окремих особистостей.

Новаторство як і традиції мають місце на усіх рівнях діяльності. У співвідношенні із основними видами практики. Говорячи про новаторство в галузі суспільної свідомості правомірно виділяти новаторство у філософії, науці, культурі, у галузях політичної, правової, моральної, естетичної, релігійної свідомості18. Традиції та новаторство є незмінними атрибутами соціально-значимої діяльності. В них знаходять прояв протилежності стійкості і мінливості, що знаходяться у діалектичній єдності. Реалізуючись у взаємозв’язку традицій та новаторства, відношення цих протилежностей утворює загально соціологічну закономірність поступального розвитку форм, способів, прийомів, методів діяльності, з необхідністю притаманну кожному соціальному організму.

Традиції та новаторство як соціальні феномени по-різному проявляються у різних сферах людської діяльності, що дозволяє нам говорити про їх особливі релігійно-культурні риси.

Культура тісно пов’язана із самоусвідомленням людини. Виступаючи засобом виділення людини з природного лона, культура, таким чином задовольняє потребу *бути*, сприйматись, існувати. Цей засіб самоактуалізації людини, виконуючи свою функцію, став традиційним, увібрав у себе інші форми самоактуалізації, він проявляється у діапазоні від акультурності до взірців соціально схвалюваних актів.

Релігія будучи одним з «стовпів» культури, тривалий час була головним засобом пізнання та пояснення світу. Моральні, етичні, естетичні цінності поширені у сучасному світі стверджувалися саме у царині релігії. Саме доводячи означені цінності до гіпостазованого ідеалу релігія виводила людину до поняття божественного абсолюту, бога. У противагу позитивному абсолюту, доведене до мінімуму, гіпертрофоване людське, давало уявлення про абсолютні характеристики негативного, антибога.

Окрім цінностей, закріплених в культурі, та в релігійній культурі зокрема, у якості традицій успадковувалися пов’язані із ними суспільні норми, правила, ідеї, звичаї, ритуали. Традиції, виступаючи проявом процесу спадкоємності поколінь мають місце у різних формах культури, але у галузі релігійної культури їх вплив має беззаперечний характер. Саме релігійні традиції роблять релігійну культуру осередком стабільності, відповідності заповітним ідеалам. Принаймні так представляється офіційно, пізніше розглянемо, чи відповідає це дійсності.

Традиції релігійної культури виступають усталеним зв’язком адептів із їх гіпостазованим ідеалом, засадою відношення до сакралізованого усного чи кодифікованого заповіту, основою міжособистих взаємин.

Особливістю релігійних традицій є їх *прикладний характер*, вони передаються з покоління поколінню через їх практичне виконання. Не оволодівши певними традиційними вміннями, які маніфестують якісний стан релігійно-духовної свідомості, традиція не може бути продемонстрована і, звичайно трансльована. Так, принаймні, відбувається у релігіях, які роблять наголос на досвіді.

Так, тибетський буддизм у своєму арсеналі має багато психофізіологічних практик, які з одного боку, є утилітарними, адаптованими до сурових умов життя у високогір’ї. З іншого, демонструють ступінь осягнення теоретичних положень, щодо перетворення тіла людини у «інструмент» повністю підвладний розуму. Йдеться про «Практику внутрішнього тепла» (з тибетського – *Тумо*), яка виражається у розвитку вміння виділяти стільки тепла, що людина може обходитися без теплої одежі на морозі. Більше того, показником оволодіння Тумо, є славнозвісне сушіння мокрого простирадла теплом власного голого тіла на морозі, сидячи на льодовику19.

Зрозуміло, що одними усними настановами, лама передати такі вміння не в змозі. Проте, не тільки лама, а й учень такі вміння відразу сприйняти не зможе. Що виводить нас до ще одної специфічної риси релігійної традиції – *поступовості* у передачі та оволодінні релігійною традицією. Звісно, педагогічні наголоси можуть відрізнятися у різних традиціях, але поступовість, етапність – загальна вимога. Наприклад, відомі релігійно-педагогічні відмінності духовного учнівства у тибетських та індійських майстрів Ваджраяни.

Індійська специфіка полягає у тому, що майстер має мінімум учнів яких методично та духовно супроводжує тривалий життєвий строк, доки учень не набуває майстерності у духовній практиці. Алегорично цей підхід символізує образ ніби учень, під керівництвом вчителя, йде спиною вперед, таким чином, учень бачить пройдений шлях, але не бачить, що попереду.

Тибетський підхід історично обумовлений одночасним і великим попитом на оволодіння вченням, тому на противагу індійському підходу орієнтований на велику кількість учнів. Під керівництвом майстра декілька учнів досягнувши певний духовний рівень починають самостійну практику, під час якої у них з'являються власні учні. Наставляючи власних учнів компетенціям, які були отримані від головного (корінного) майстра, вони не тільки закріплюють отримані раніше навички, а й здобувають досвід передачі власного досвіду.

Тобто, утворюється ступенева духовна «піраміда» учнів, верхівкою якої є «корінній лама» з рівнями його учнів, які самі виступають вчителями для тих хто має менший релігійно-практичний. Продовжуючи духовний поступ дистанційовано від корінного лами, отримуючи власний досвід його учні поступово самі виступають носіями та трансляторами спадкоємної релігійно-духовної передачі. Таким чином, корінний лама може опікуватися сотнями учнів, які отримуючи інструкції, наснагу та відповіді на виниклі власні питання несуть досвід своїм послідовникам.

Вважається що Будда під час своєї активності у поширенні Вчення дав 84000 повчань різного роду. Кількість їх комбінацій важко піддається обчисленню, буддизмом вважається все, що не суперечить здоровому глузду,це знаходить свою обґрунтування на Другому Буддійському соборі у 383 р. до н. е. Там було висловлено, що тільки те є справжнім вченням Будди, що не суперечить здоровому глузду, даючи буддизму право змінювати ідеї впродовж розвитку логічного та критичного мислення»20. Рисою, сполученою з буддійським новаторством є «*інклюзивізм*», – прагнення включити в свою доктрину все, що визнавалося цінним і корисним з ідейного арсеналу опонентів21.

Саме буддійський інклюзівізм дає можливість пояснення безконфліктності у розподілі того ж тибетського буддизму на школи, які відрізняються між собою за методами, але усі ведуть до стану Будди і не звинувачують одна одну у не правовірності.

Інша картина спостерігається у авраамістичних релігіях, де виділення сект супроводжується взаємними доволі експресивними випадами. Релігійна секта Віссаріона (С. А. Торопа) «Церкви останнього завіту» вважає Православну церкву антихристовою, що вступила на шлях дискредитації християнства. «Яка ж тепер ціна християнству, яке розділилося на багато частин, де при зштовхуванні цих частин щедро виливається холод та мерзенність один на одного»22. Християнська Православна церква у особі Семена Максимова у Місіонерському огляді засвідчує, що у переважній більшості «Останній завіт» Віссаріона має багато мистецьки замаскованих керуючих свідомістю фраз. При усій її єретичності та нафантазованості вдалася не безглуздою та не могла бути написана сторонньої людиною. «Писати її повинна була людина, знайома із жанром притч, що має великий досвід написання творів у цьому стилі. Мало того, ця людина повинна була досконально вивчити стиль написання Біблії і, нарешті, вона повинна була бути фахівцем в галузі нейролінгвістичного програмування»23.

В усіх релігійних культурах високо цінується духовне наставництво. Існують детальні інструкції щодо пошуку, обрання та стосунків віруючих із духовником. Так, за православним богословом Іоанном Лествичником: «Духовний керманич той, хто отримав від Бога і через власні подвиги таку духовну твердиню, що не тільки від хвилювання, але і від самої безодні може позбавити корабель душевний» (гл. Слово особенное к пастырю, научающее, каков должен быть наставник словесных овец, 1, п. 2)24.

Особливе місце вчитель займає у релігійних традиціях, що базуються на практичному досвіді досягнення духовних станів використовуючи складні таємні техніки, що мають місце в індуїстських усних традиціях (*шруті*), буддійській Ваджраяні. Наприклад, в традиціях останньої, за інформацією від тримачів традицій, Будда передав безліч різних класів Тантр і пов'язаних з ними повчань: Крійя-Тантри, Чарья-Тантри, Йога-Тантри і Ануттара-Йога-Тантри. В залежності від класу Тантри, до якої належить конкретний аспект, надається та успадковується відповідний вид посвяти і практики.

Деякі з цих повчань є таємними і передаються безпосередньо від вчителя учню. З одного боку, вони є «самотаємними», оскільки без відповідних пояснень їх не можна правильно зрозуміти і використовувати. Також їх вважають таємними, тому що повинні зійтися багато умов, щоб практикуючий отримав найбільшу користь від посвяти.

На Діамантовому Шляху буддизму прийняті посвячення, передача тексту (прочитання його вчителем) і пояснення. До посвяти вищого класу Тантр – Ануттара-Йога-Тантри належать посвяти вази, таємне посвячення, посвята знання й мудрості, і посвячення слова.

Першою частиною є присвята *вази*. Вона допомагає звільнитися від прив'язаності до тіла. Адже кожна людина ототожнює себе з ним. Все, що робиться від народження до смерті, робиться за допомогою тіла. Гостро реагуючи на те, що з ним відбувається, людина витрачає багато часу, щоб підтримувати в тілі життя. Це дійсно сильна прихильність, яку, завдяки посвяті вази, людина може пом'якшити.

При таємній посвяті в цілому очищується мова та енергетичні та комунікаційні канали в тілі. З цією метою передаються різні фізичні вправи. Таємність цих методів в основному стосується іншого виду вправ. Людина навчається працювати з енергіями у тілі і поза ним і контролювати їх. І це теж трансформує звички. Третє посвята перетворює тенденції, що склалися в розумі. Вона пов'язана з практиками в союзі, заснованими на тому, щоб знаходитися в суті розуму, попри різні перепони.

У світових релігійних культурах спадкоємність має першочергове значення. І у буддизмі, і у християнстві, і у ісламі, усі харизматичні лідери наполягають на своєму безпосередньому зв’язку із фундатором релігійного напряму.

У буддизмі Сідхартха Гаутама 2559 років тому перший реалізував стан свідомості Будди. При його житті, під його керівництвом, декілька з його учнів реалізували стан свідомості Будди, тобто стали Будами. В свою чергу і вони були керівниками досягнення Будства їх учнів. Таким чином, у буддизмі говорять про функціонування лінії Прямої Передачі Вчення. Сьогодні відбувається той самий процес. При такій, безпосередній передачі Вчення письмова передача виконує допоміжну роль.

У християнстві, яке відрізняє від буддизму наголос на вірі у «единаго Господа Ісуса Христа, Сина Божия, Єдинороднаго»25, и через цю віру забезпечується спадкоємний зв'язок із Всевишнім.

Треба ще раз зазначити, християнські теологи не заперечуючи історичність Церкви, все ж наполягають на тому, що Церква – діалогічна, боголюдська єдність. Церква існуючи у людському світі, має історію, але також належить і божому світу, виступає його провідником на землі. У Катехізисі (1991) протоієрей С. Булгаков, окремо зупиняється на тому, що своєрідність природи церкви бачиться саме у її містичній складовій, «у тимчасовому бачиться вічне, у тварному нетварне»26.

Спадкоємне ядро релігійної системи постійно взаємодіє з іншими підсистемами суспільства, визначає характер протікання процесів успадкування в його межах і є необхідною умовою не тільки їх існування, а й розвитку, тому на змінюваність у спадкоємній передачі обумовлена не тільки внутрішньої динамікою а й зовнішньо культурними впливами.

Підсумовуючи розгляд взаємодії традиції і новації у розвитку релігійної культури,характеристиками зв’язку старого та нового у її розвитку зазначимо:необхідність і загальність, тобто постійність, внутрішність і повторюваність.

Виступаючи важливою стороною процесу відтворення та розвитку систем в суспільстві, спадкоємність забезпечує збереження та передачу основних характерних властивостей, що визначають сутність, життєздатність системи між поколіннями зберігачів та трансляторів важливого життєвого досвіду.

Рівень релігійної культури базується на її актуальності відповідності, догматики віровчення нагальним потребам конкретної людини. І якщо загальна культура є складною системою діяльності з генерування та передачі людського досвіду, *діалогом* попередників із нащадками, то релігійна культура виступає полілогом, який поєднує людину із самою собою із всесвітом, вічністю, бажаним недосяжним.

Визначення релігійної традиції як відносно стійкі, повторювані, живучі і загальноприйняті форми, способи, прийоми, методи діяльності, історично складені в межах конкретної соціальної спільності чи одного з його елементів, які утворюють його структуру, і визначаються суспільно-економічними умовами та іншими особливостями існування спільності, акцентує увагу на: суспільному характері традиції, який витікає з суспільного характеру самої діяльності; об’єктивному характері виникнення; предметності; сталості; довговічності.

Визначаючи спадкоємний розвиток як незворотній, односпрямований процес, треба зазначити, що реальна практика релігійного спадкоємного процесу підпадаючи під дію закону заперечення – заперечення не розглядається нами як неухильне, невпинне сходження до нової якості.

*Традиції релігійної культури* виступають усталеним зв’язком адептів із їх гіпостазованим ідеалом, засадою відношення до сакралізованого усного чи кодифікованого заповіту, основою міжособистих взаємин.

Особливістю релігійних традицій є їх *прикладний характер*, вони передаються між поколіннями через їх практичне виконання, що виводить нас до ще одної специфічної риси релігійної традиції – *поступовості* у передачі та оволодінні релігійною традицією. В цьому напрямі, ми є свідками унікального явища «загубленого покоління». Ідейне «радянське покоління», із забороною комуністичної ідеології, полишено повноцінної можливості передавати важливий для них життєвий досвід нащадкам. Таким чином, їх життєвий досвід викреслюється, заперечується та відкидається як некорисний. При такій умові, останнім свідомим радянським поколінням, наступним генераціям повноцінно транслюється лише особисті розпач та образа, але це не одна людина, це електорат. Проте, треба сказати, це далеко не перше «втрачене покоління» до нього було останні покоління Російської Імперії: дворянства, купецтва, святенництва, які також, свого часу, не могли передати свої чесноти. При історичному розгляді, спадкоємність виявляється могутнім засобом, що надихає та подовжує життя попередників, або навпаки, здатне робити соціально-культурних «мерців» навіть при житті.

При безперервному розвитку спадкоємної культури зростаючі індивідуальні і суспільні потреби обумовлюють формування нових потреб обумовлюють розвиток виробничої та інших видів діяльності, детермінуючи необхідність відмови від незадовільних форм та становлення нових, більш доцільних – новаторських. Як усіляка суспільна діяльність, новаторство має суспільний характер, обумовлено об’єктивними причинами найважливішою з яких є розвиток матеріального виробництва характеризується предметністю та конкретністю. Новаторству належать і певні особливості, пов’язані із його приналежністю до особливого виду перетворювальної діяльності. Необхідно відзначити близький зв'язок новаторства із творчістю.

Розглядаючи новаторство у діалектичному зв’язку із консерватизмом, слід відзначити таку рису притаманну новаторству, як нетерпимість до застарілих традицій. Разом із тим, мова не іде про загальну нетерпимість новаторства до традицій. Нове, виникаючи, повинно мати час для свого закріплення та становлення. Необхідні сприятливі умови та спрямована людська діяльність для того, щоб нове набуло ознак традиції. Тому особливою рисою новаторства є сприяння закріпленню та трансформації новації у традицію.

Рисою, сполученою з буддійським новаторством є «*інклюзивізм*», – прагнення включити в свою доктрину все, що визнавалося цінним і корисним з ідейного арсеналу опонентів.

Р*елігійним новаторством* ми визначимо особливу діяльність, спрямовану на створення, підтримку і розвиток передових, прогресивних традицій і усунення старих, віджилих, сприяюча становленню та закріпленню нового якісного стану конкретної соціальної системи, виходячи з потреб її подальшого розвитку, на основі співпадаючих з ними інтересів та цілей певних груп людей чи окремих особистостей.

## 3.3. Особливості прояву внутрішньої закономірності спадкоємності у розвитку релігійної культури на різних історичних етапах

Релігія представлена формою суспільної свідомості, виступає не тільки формою віддзеркалення буття а й засадою його лаштування, тобто самим життям, що виражається у діалектиці взаємовпливу суспільного буття та суспільної свідомості.

Загальні закономірності розвитку суспільної свідомості залучені нами для вивчення закономірностей процесу спадкоємності у розвитку релігійної культури, полягають у залежності суспільної релігійної свідомості від суспільного релігійного буття і визначаються матеріальними умовами життя суспільства, одну з головних серед яких відіграє спосіб виробництва матеріальних благ.

Вплив суспільного буття на суспільну свідомість не завжди здійснюється безпосередньо, а й опосередковано через матеріальні та духовні потреби, через виникаючі на їх основі інтереси, думки, ідеї теорії. Підтвердженнями чого виступають теоретично обґрунтовані положення залежності специфіки релігійності від особливостей матеріального виробництва (М. Вебер), або закономірності піднесення релігійності населення під час соціальних криз (І. Валлерстайн).

Загальною закономірністю розвитку релігійної суспільної свідомості є її відносна самостійність від релігійного суспільного буття. Ця відносна самостійність суспільної свідомості (у межах загальної залежності від суспільного буття) пояснює її власну внутрішню логіку розвитку, яка обумовлюється самою природою суспільної свідомості, не тільки як не формального віддзеркалення буття, а й активного та творчого його перетворення.

Закономірностями прийнято вважати конкретні прояви законів, які у філософському сенсі є відносинами між категоріями, що розкривають сутнісні, стійкі, повторювані, внутрішні, об’єктивні, необхідні зв’язки між об’єктами, процесами та явищами1. Релігія, як сфера концентрації певної форми соціального свідомості визначається та керується загальними та власними закономірностями. Проте, спираючись на прояви діалектичного закону «єдності та боротьби протилежностей» суспільного розвитку не можна бути переконаним, що закономірності є проявом лише об’єктивних та лише внутрішніх зв’язків об’єктів, процесів та явищ. Внутрішнім закономірностям повинні протистояти зовнішні, об’єктивним – суб’єктивні противаги розвитку релігійної культури.

Будучи об’єктивними, повторюваними, стійкими зв’язками та відношеннями між певними об’єктами та явищами, що визначають етапи та форми процесу становлення та розвитку явищ природи, суспільства, духовної культури закономірності розкладаються на *зовнішні* та *внутрішні,* даючи розуміння загальної картини розвитку культури, релігійної зокрема.

Зовнішні закономірності процесу спадкоємності у розвитку релігійної культури проявляють історичну, соціальну, політичну, економічну, культурну та іншу обумовленість мети, змісту, методів, форм керування та напрямів її розвитку. До зовнішніх закономірностей, які обумовлюють та взаємопов’язані із внутрішніми закономірностями, відносять:

1) *закономірності мети,* які залежать від суспільної потреби, стану та темпів розвитку суспільства. Суспільною потребою, що формує релігії бачиться комплексна потреба щастя, яка включає реалізацію ідеалів безпеки, справедливості, вдоволення фізіологічних та духовних потреб.

2) *закономірності змісту,* котрі залежать від суспільних потреб, мети, нагального та перспективного рівня розвитку суспільства, піднесення релігійної теорії та практики їх пропорційності, духовного та матеріального складника релігійної культури. Залежачи від мети, зміст реалізується у діалектичному зв’язку двох шляхів: *еволюційного*, обумовленого культурно-історичним досвідом, та *революційного* суспільно-історичного досвіду. Як що при першому шляху спадкоємний розвиток відбувається в сфері історично складених стереотипів мислення та дій, то другий шлях має місце, коли суперечності традиційного шляху накопичують таку масу протиріч, що той не спрацьовує, та функціонувати далі не може. Прикладами таких перемін є виникнення буддизму на фоні брахманізму, християнства у лоні іудаїзму.

3) *закономірності методів,* залежать від мети, змісту, якості об’єктів та суб’єктів культурного процесу, забезпеченості та координації засобів культурного розвитку. Вплив методологічної бази релігійного вчення на зовнішні умови існування та розвитку релігійних феноменів очевидна.

4) *Закономірності потреб.* Розрізняють релігії, які більшою мірою відповідають тим чи іншим соціальним потребам. Так, гуманізація соціального життя в середині ХХ сторіччя одного з самих кровопролитних століть у людській історії, «викликає» з небуття християнську релігійність як альтернативу надлюдині, що не знає а ні бога Мойсея, а ні бога Канта. Звісно ініціюючи нове відродження релігійності, скептична Європа робить це не заради оповідей про біблійні чудеса. Європейська культура намагається повернути втрачені релігійні моральні регулятиви суспільного життя. З іншого боку, поширення в Європі 70-х років теософії, езотерики, даосизму, магії, індуїзму та буддизму – свідчить про те, що і християнство, як «титульна» релігія, не виконує свою регулятивну суспільну функцію.

5) *закономірності організації,* які залежать від стилю управлінської взаємодії, організації зворотного зв’язку у системі культурних відносин, ефективності корекційних заходів, оптимальності запропонованих стимулів та мотивів розвитку.

Закономірність організаційного влаштування має прояв у сформованості та збалансованості організаційного та керівного ядра церкви. Успадковане організаційне влаштування церкви базується на конкретному віровченні, яке сповідується. Опертя на *сформовану* релігійну віру, яка має характеристики незмінності, з одного боку, увічнює певний тип організації закладений на початку історії церкви, з іншого боку, історичний поступ церкви крізь віки все ж викликає певні структурні зміни в управлінні наприклад християнською церквою (ІІ Ватиканський собор).

Як відомо, християнство зароджувалося як «релігія рабів» і до часу визнання її державною релігією Риму мала «демократичну» організацію. З появою серед членів об’єднання християн (гр. *церкви*) заможних людей, та перебиранням ними на себе керівництва церквою, закладаються тенденції накопичення церквою багатств та зближення із державними органами управління, що проявляється у викоріненні бунтарських настроїв, переорієнтації на проповідь Царства Небесного, посиленні централізації в управлінні, відмові від деяких демократичних організаційних структур, як то: виборності старшин-пресвітерів, існування дияконіс, та ін.

Найбільш показним, на наш погляд, є відмова від важливої структурної частини ранньої християнської церкви – інституту пророків. У «Дідахє» - «Вченні дванадцяти апостолів», історичному джерелі початку другої половини II століття, йдеться про те, як відрізнити перехожого християнського пророка від христопродавця (Christemporos), який отримує вигоди із своєї приналежності до християнства:

‒ пророк не затримується на одному місці більше ніж на один-два дні,

‒ нічого не бере із собою крім хліба, до місця наступної ночівлі,

‒ «зберігає шляхи господні», проповідуючи істину, сам її виконує3.

Криза довіри до християнської церкви у сучасному світі викликана, почасти, саме «не конгруентністю» монархічної управлінської структури церкви, що була «скалькована» з імперії, із ліберально-демократичними пріоритетами сучасного громадянського суспільства.

*6) закономірності якості, –* залежать від мети та змісту, оптимальності, збалансованості та доцільності духовного та матеріального, практичного та теоретичного, реалізованості соціальної функціональності та вищих моральних якостей у конкретних релігійних суб’єктів. *Якість релігійного життя*, закономірним чином впливає на зовнішнє соціальне оточення.

Релігійне життя, «життя із Богом» володіє двома соціальними характеристиками, *по-перше,* воно є *інтимним*, скритим від оточуючих, пов’язаним із особистісним переживанням невимовного, *по-друге*, будучи соціальними, та насамперед соціалізуючими явищами, релігійні культури передбачають *інтимність публічну*, як виявлення «божої волі», що часто проявляється у натхненному проповідництві, або інших проявах «Покрова» певної релігійної могутності.

Внутрішні закономірності процесу спадкоємності розвитку релігійної культури, виступають як зв’язки між структурними частинами релігійної діяльності, що шикуються навколо обумовленості світу *нижчого*, людського світом *вищим*, божим у їх взаємозв’язках. Внутрішні закономірності процесу спадкоємності у розвитку релігійної культури можуть бути розподілені на загальні, одиничні та особливі. *Загальні* – охоплюють закономірні риси, що розповсюдженні у більшості релігійних культур і стикаються за зовнішніми, наведеними раніше закономірностями, *одиничні* такі, що зустрічаються на рівні етнокультурної форми спадкоємності, *особливі*, виняткові прояви властиві тільки певним аспектам конкретних релігійних культур.

До структури взаємно відповідних внутрішніх загальних закономірностей віднесемо:

1. *Відповідності суспільній потребі,* яка союзна стану розвитку культурного середовища, природно-соціо-історичних умов формування, існування та розвитку. Ця відповідність здатна робити «чудеса», коли історія релігійної культури робить такі звивини, які без знання конкретно-історичного стану сфери суспільних потреб не піддаються логічному обґрунтуванню і виглядають як дивина.

2. *Відповідність певній формі релігійної культури,*її елементів, предметів та явищ, тенденцій у їх взаємозв’язку між собою та із об’єктами зовнішнього світу. Ця закономірність проявляється у разі трансформації, переходу однієї форми релігійної культури до іншої, політеїзму у монотеїзм, шаманізму у буддизм, реформації у контрреформацію та ін.

3. *Залежність розвитку релігійної культури від пропорційної представленості практичного та теоретичного*, раціонального та містичного складників, які забезпечуються відповідною базою комплексів прийомів, методик та практик реалізації соціально престижних станів духовного осягнення. Дана закономірність розкривається у ступеневих підходах до духовного розвитку людини та реалізації специфічно конфесійних духовних кондицій.

4. *Необхідність забезпеченості процесу розвитку релігійної культури організаційною структурою,* покликаною опікуватися координацією презентаційних, нормативних, управлінських, контрольних та відновлювальних функцій релігійних феноменів та культур

*Внутрішніми* одиничними закономірностями,властивими конкретним релігійним етнокультурним формам, є такі, що обумовлюють тендентні напрямки розвитку релігійної культури і виступають як комплексні природні та соціальні умови, а саме:

1. Клімато-географічні умови мешкання носіїв, умов вплив яких ми почасти аналізували при розгляді каузального ряду формування релігійної культури (2.2.). Вплив тих умов, так чи інакше простежується в будь якій релігійній культурі. Наприклад, в зороастрийські об’єкти поклоніння вогонь та вода, мають життєдайну цінність в умовах посушливого іранського нагір’я. Цікаву інформацію надає «пекельна географія», яка відображає відношення людини до клімато-географічних умов, які асоціювалися із стражданням, наприклад, у давніх скандинавів пекло крижане (Ніфльхейм), у давніх іудеїв – палаюче та пекуче (Гієна вогняна) і достатньо натуралістичне, бо уявлялося на місцевості поряд із Єрусалимом, де прибічники Молоха приносили йому жертви.

2. Ментальний склад культурного ядра релігійної культури, бо як відомо з історії Індії релігійні культури не завжди формувалися лише гомогенними чинниками. Світові релігії стали такими саме через відповідність своїх засад більшим людським загалам ніж етнічні релігії та відкритістю до представників інших культур. Наприклад, феноменальним, у продовж трьох-чотирьох поколінь, є зростання чисельності бахаїв, віросповідними засадами яких є: «Самостійний пошук істини кожним віруючим; відмова від усіх видів забобонів (расових, національних, релігійних, класових, політичних);здійснення рівноправності чоловіків і жінок; усунення крайніх форм бідності і багатства; встановлення федеральної системи світового співтовариства, заснованої на принципах загальної безпеки та міжнародної справедливості та ін.4

3. *Особливості релігійної культури, які складаються на певному історичному етапі під впливом міжкультурних контактів.* Свою теоретичну та доктринальну базу окремі релігії отримують та «шліфують» у співставленні (зіткненні) різних точок зору, притаманних різним релігійним культурам, у доведенні соціальної доцільності своїх ідеалів. Так, відомий злет буддійської філософії пов'язаний з її дискусивністю із високого рівня опонентом, зокрема із брахманізмом. Коли ж дискусивність спадає – активний розвиток буддійської філософії гальмується. Ще одним прикладом впливу міжкультурної взаємодії є виникнення та формування синкретичної елліністичної релігійної культури.

4. *Соціально-економічна, політична та інші сфери суспільного буття*, які, на прикладі прийняття християнства у якості державної релігії Риму, розвитку протестантського руху в християнстві, чи рішення Другого Ватиканського собору про нову соціальну доктрину католицької церкви, також можуть вносити суттєві корективи у напрями спадкоємності розвитку релігійної культури.

Таким чином, закономірностями внутрішнього одиничного рівня спадкоємного розвитку релігійної культури виступає: природна, культурна та соціальна обумовленість релігійних феноменів, які загалом розкриваються у сферах матеріального та духовного виробництва.

До *внутрішніх специфічних закономірностей* віднесемо такі, які характеризують релігійно-культурний феномен у певній галузі, що робить конкретну релігійну культуру такою, що ексклюзивно реалізує загальне уповання на допомогу надлюдських сил у людських справах, а саме:

*‒ специфічна орієнтованість релігійного вчення*. Узагальнюючи, певні вчення спираються на віру у божу підтримку, інші на ауторозкриття у людині божого потенціалу, треті намагаються поєднувати обидва підходи;

*‒ форми спадкоємності релігійної традиції* (усна, письмова та ін.). Усна, на диво виявляє більшу стійкість до змін, тому вважається переважаючо традиціоналістською;

‒ співвідношення частин віровчення, культу, організації (Е. Г. Балагушкін);

‒ часово-просторові масштаби поширення релігійної культури.

Загальною закономірністю розвитку релігійної суспільної свідомості є її відносна самостійність від релігійного суспільного буття. Ця відносна самостійність суспільної свідомості (у межах загальної залежності від суспільного буття) пояснює її власну внутрішню логіку розвитку, яка обумовлюється самою природою суспільної свідомості, не тільки як неформального віддзеркалення буття, а й активного та творчого його перетворення.

Закономірностями прийнято вважати конкретні прояви законів, які у філософському сенсі є відносинами між категоріями, що розкривають сутнісні, стійкі, повторювані, внутрішні, об’єктивні, необхідні зв’язки між об’єктами, процесами та явищами1. Релігія, як сфера концентрації певної форми соціального свідомості визначається та керується загальними та власними закономірностями. Проте, спираючись на прояви діалектичного закону «єдності та боротьби протилежностей» суспільного розвитку не можна бути переконаним, що закономірності є проявом лише об’єктивних та лише внутрішніх зв’язків об’єктів, процесів та явищ. Внутрішнім закономірностям повинні протистояти зовнішні, об’єктивним – суб’єктивні противаги розвитку релігійної культури.

Будучи об’єктивними, повторюваними, стійкими зв’язками та відношеннями між певними об’єктами та явищами, що визначають етапи та форми процесу становлення та розвитку явищ природи, суспільства, духовної культури закономірності розкладаються на *зовнішні* та *внутрішні,* даючи розуміння загальної картини розвитку культури, релігійної зокрема.

Зовнішні закономірності процесу спадкоємності у розвитку релігійної культури проявляють історичну, соціальну, політичну, економічну, культурну та іншу обумовленість мети, змісту, методів, форм керування та напрямів її розвитку. До зовнішніх закономірностей, які обумовлюють та взаємопов’язані із внутрішніми закономірностями, відносять:

1) *закономірності мети,* які залежать від суспільної потреби, стану та темпів розвитку суспільства. Суспільною потребою, що формує релігії бачиться комплексна потреба щастя, яка включає реалізацію ідеалів безпеки, справедливості, вдоволення фізіологічних та духовних потреб.

2) *закономірності змісту,* котрі залежать від суспільних потреб, мети, нагального та перспективного рівня розвитку суспільства, піднесення релігійної теорії та практики їх пропорційності, духовного та матеріального складника релігійної культури. Залежачи від мети, зміст реалізується у діалектичному зв’язку двох шляхів: *еволюційного*, обумовленого культурно-історичним досвідом, та *революційного* суспільно-історичного досвіду. Як що при першому шляху спадкоємний розвиток відбувається в сфері історично складених стереотипів мислення та дій, то другий шлях має місце, коли суперечності традиційного шляху накопичують таку масу протиріч, що той не спрацьовує, та функціонувати далі не може. Прикладами таких перемін є виникнення буддизму на фоні брахманізму, християнства у лоні іудаїзму.

3) *закономірності методів,* залежать від мети, змісту, якості об’єктів та суб’єктів культурного процесу, забезпеченості та координації засобів культурного розвитку. Вплив методологічної бази релігійного вчення на зовнішні умови існування та розвитку релігійних феноменів очевидна.

4) *закономірності потреб.* Розрізняють релігії, які більшою мірою відповідають тим чи іншим соціальним потребам. Так, гуманізація соціального життя в середині ХХ сторіччя одного з самих кровопролитних століть у людській історії, «викликає» з небуття християнську релігійність як альтернативу надлюдині, що не знає а ні бога Мойсея, а ні бога Канта. Звісно ініціюючи нове відродження релігійності, скептична Європа робить це не заради оповідей про біблійні чудеса. Європейська культура намагається повернути втрачені релігійні моральні регулятиви суспільного життя. З іншого боку, поширення в Європі 70-х років теософії, езотерики, даосизму, магії, індуїзму та буддизму – свідчить про те, що і християнство, як «титульна» релігія, не виконує свою регулятивну суспільну функцію.

*5) закономірності організації,* які залежать від стилю управлінської взаємодії, організації зворотного зв’язку у системі культурних відносин, ефективності корекційних заходів, оптимальності запропонованих стимулів та мотивів розвитку.

Закономірність організаційного влаштування має прояв у сформованості та збалансованості організаційного та керівного ядра церкви. Успадковане організаційне влаштування церкви базується на конкретному віровченні, яке сповідується. Опертя на *сформовану* релігійну віру, яка має характеристики незмінності, з одного боку, увічнює певний тип організації закладений на початку історії церкви, з іншого боку, історичний поступ церкви крізь віки все ж викликає певні структурні зміни в управлінні наприклад християнською церквою (ІІ Ватиканський собор).

Окремо слід додати *суспільні закономірності* як об’єктивно повторюваний, сутнісний зв'язок явищ суспільного життя чи етапів історичного процесу, що характеризує поступальний розвиток історії.

Специфічна дія законів суспільного життя проявляється у вигляді тенденцій. Тобто, за класиками: суспільні закони визначають загальний напрямок розвитку суспільства, проте не охоплюючи, не визначаючи різноманітності випадковостей та відхилень. Саме через ці випадковості та відхилення необхідність торує свій шлях як закон.

Будь яка свідома дія обумовлюється потребами. Релігія та релігійна культура, як її вираження, закономірним чином виходить з релігійних потреб.

Релігійна культура будучи суб’єктивним відтворенням об’єктивних потреб людства, розгортається в реалізації його матеріальних та духовних попитів за конкретними процесуальними законами розвитку, в ході чого створюються духовні та матеріальні цінності.

Релігійні запити людей, *по*-*перше*, стимулюють збереження традиційних форм та пошук нових методів їх задоволення, *по*-*друге*, заохочують поновлення традиційних та вироблення нових форм задоволення релігійних потреб породжує потребу в їх подальшому відтворенні, *по*-*третє*, розкривають відносини між релігійним інститутом та віруючими у сфері виробництва релігійного продукту та його засвоєння. Ті запити мають специфічні риси, базуються на вірі у надприродне, у задоволенні релігійних потреб є велика доля символічного, в формуванні потреб надвелика роль належить авторитету церкви і церковним авторитетам, присутня орієнтація на віддалений, часто після життєвий результат.

Так страх смерті та наміри прижиттєвого примирення із смертю приймають у релігіях велику кількість форм: негативація усього мертвого у зороастризмі та щорічне перемивання кісток померлих родичів у анімістів Південної Америки, кремація тіл померлих із розвіюванням попелу, збереження та поклоніння «нетлінним» муміям видатних діячів церков та віддача трупів на поживу стерв’ятникам. Усі ці та інші релігійні форми усвідомлення смерті мають під собою певні комплекси уявлень, освячених церквами та їх авторитетами, забезпечуються духовними та матеріальними продуктами відтворення, символізують зв'язок із загробним світом і забезпечують бажане існування після смерті.

Оскільки релігійні потреби безмежні, а можливості їх задоволення обмежені, часто виникає проблема у необхідності ранжування послідовності задоволення духовних потреб. Результатом релігійного виробництва є релігійний продукт у галузі матеріальної чи духовної культури, який має ознаки ідеальності, наприклад отримання відпущення гріхів (індульгенції).

Соціальна ефективність релігійного виробництва полягає у відповідності результатів діяльності суспільним цінностям, вона виражає ступінь задоволення усієї сукупності потреб. Якщо загальна соціальна ефективність пов’язана із рівнем життя людей, змістом та умовами праці, відпочинку, відновлення життя, то релігійна соціальна ефективність навпаки, пов’язана із одухотворенням, обожненням світу, зняттям суперечки бажань та потреб через наближення до моральних ідеалів, реалізації моделі «життя із богом».

У засадах прояву внутрішньої закономірності процесу спадкоємності у розвитку релігійної культури на різних історичних етапах, на наш погляд, постає вихідна не розчленованість життєвого досвіду. Релігійна свідомість як основа релігійної культури на початкових етапах історії людства не виділяється із загального масиву знань та досвіду. Досвід взаємодії із світом накопичується недиференційовано. Людина не виділяє себе з природного оточення, адресуючи, приписуючи об’єктам навколишнього світу свої думки, почуття, бажання та відношення, – отримуючи зворотний зв'язок як відома тваринка у казці «Хто живе в прудку».

При певній зацікавленості у результаті будь якої діяльності людина запам’ятовує усю послідовність своїх дій. Отримавши бажане, наступного разу, людина, звісно зацікавлена відтворити увесь вдалий у минулому шлях до цілі. Разом із тим, діяч не застрахований від невдач. Відтворивши усі ключові практичні дії людина може пояснювати невдачу діями «забезпечення», виділяючи таким чином з загального дійства думки, звертання, промовляння.

Із накопиченням досвіду складається умова до якісного переходу, – виділення виду спеціалізованого знання. Разом із тим, важливим уявляється те, що духовні дії, на цьому етапі, «не відриваються» від діяльності матеріальної, яка виступає критерієм правильності дій духовного «забезпечення». Таке положення за загальними класифікаціями відповідає початковим стадіям анімізму та передфілософії.

Тобто, узагальнюючи, на початку часів ми маємо недиференційований субстрат досвіду з матеріалів якого складаються у майбутньому усі форми суспільної свідомості. Релігія, вихідним чином, виступає як відповідь на потребу супутнього духовного забезпечення мети діяльності, згодом спеціалізуючись та професіоналізуючись.

Одним з наймогутніших джерел-витоків релігійної свідомості та релігійної культури, що і досі безперервно живить релігію, є страх. Здається, що не було б у «безсиллі людини» (К. Маркс) перед стихіями такої безвиході, як що б не існувало паралізуючого волю та м’язи страху втратити життя, а із ним, сенс всього. Мотив страху смерті та жага безсмертя проявляється вже у епосі про Гільгамеша, але найбільш показово, він представлений у культурі смерті Давнього Єгипту.

Треба наголосити на тому, що релігія окрім страху, вікує на інших могутніх джерелах життя, як то статевий потяг, батьківські та дитячі почуття, сором. Але культура страху смерті займає чільне місце. Культура страху, яка описується нами (підрозділ 2.2.) є соціальним явищем, що структурно складається з вироблення заходів протидії страху (принципів, теорії та практики, правил, норм, традицій), які включають засоби контролю, заохочення та покарання, стимуляції та мотивації бажаної поведінки, створення моральних норм боязкості. Але згодом, коли був усвідомлений управлінській потенціал страху, в культуру страху окрім переборення увійшло й продукування «організуючих» страхів.

Приймаючи до уваги руйнівний потенціал основних інстинктів людини, виникнення та формування релігійної свідомості, а згодом і релігійної культури, в першу чергу, можна пов’язати із необхідністю збереження людської спільності, що було тотожно виживанню. В цьому сенсі, релігійна культура виступає закономірним та важливим чинником загальної культури. А ні мораль, а ні мистецтво, а ні філософія – не володіють тими засобами адаптації «дикості», переведення «стихії» у русла культури. Тому саме релігійна культура є вихідною культурою, у надрах якої знайшла свій розвиток міфологічна, отримала початки філософська, наукова, правова, естетична свідомість та мистецтво.

Таким чином, страх як відношення до смерті та інших інстинктів є тією стрижневою закономірністю релігійної культури навколо якого обертається загальний розвиток.

Наявність проблеми метафізичного страху обумовлює знаходження його метафізичного ж джерела – недружніх людині духів та богів, наприклад А́нхра-Ма́йнью у зороастризмі, однієї з найдавніших з існуючих релігій. Але саме існування людини свідчить про існування сили, що здатна протистояти недолі, тобто, богів, які благоволять людині.

Образ бога у ранніх формах релігійності формується, розкривається поступово починаючи з обожнення знаних при житті благодійників роду, адресування ним обережних та керівних функцій і після їх смерті.

*Обожнення*, таким чином, з одного боку, виступає процесом, звеличення людських земних якостей доведення їх до ідеальних форм, з іншого боку, обожнення – делегування певним не людським об’єктам властивостей, що реально перевищують власні. Тобто, обожнення як закономірний процес розвитку релігійної культури знаходить своє місце у загальнокультурному розвитку від конкретного до абстрактного мислення.

Внутрішні закономірності процесу спадкоємності у розвитку релігійної культури на різних історичних етапах проявляються у співвідношенні її впорядкованих та взаємопов’язаних складових, а саме:

‒ релігійної свідомості,

‒ релігійної діяльності,

‒ релігійних спільностей та інституцій.

Кожний з виділених чинників в свою чергу не є застиглим, а таким, що знаходиться у постійному розвитку, характеризується поліфункціональністю та складноструктурованістю.

*Релігійна свідомість* є необхідним, сенсоутворюючим чинником релігії, вона утримує систему уявлень, поглядів, ідей, концепцій, що складають догматичне ядро релігії, яке виходить із зв’язку та залежності людини від вищого, божественного світу. Оскільки свідчення існування вищого світу має рівну кількість раціональних доказів та спростувань, його існування засновується на ірраціональній вірі у означені зв’язки та істинність конкретного віровчення та ексклюзивного шляху до бога.

Релігійна свідомість, будучи предметом спадкоємності, розділяється на теоретичний та практичний рівні. Релігійну теоретичну свідомість, *по-перше,* складають вчення про бога (богів) та їх відношення до людини, суспільства та світу; *по-друге,* висвітлення відношення з іншими чинниками свідомої суспільності, утворюючи: релігійну міфологію, релігійну філософію, релігійну науку, релігійне мистецтво, релігійну політику та ін.

Найважливішим є систематичне вчення що існує у якості священного тексту та передається у вигляді придання. Існує два види священних текстів, а саме: усних та письмово закріплених. Наприклад, брахманська релігійна культура є усною, більшість існуючих сучасних культур – письмові. Священною книгою де міститься основа зороастрійського вчення є Авеста, у індуїстів священними є – Веди, у буддистів – Трипітака (Хінаяна) та Кангьюр (Махаяна), у іудеїв – Тора, у християн – Біблія, Коран – у мусульман, тощо. Усі вони є богонадхненними, на цій підставі, ці джерела є священними.

О. М. П’ятигорський зауважував, що існують і ступені святості визнаних сакралізованих текстів. Є тексти, які *самі себе називають священними* (тобто, це формулювання є в самому тексті), наприклад, Веди, статус яких забороняє робити з ними те, що може привести до викривлення недоторканого змісту, наприклад, перекладати на інші мови. Їх допускається тільки коментувати. Вони повинні успадковуватися усно, що обумовлює безпосередній контакт носія із спадкоємцем, та прийняття традиції у її повному об’ємі. Разом із тим, як відомо, давньоіндійська філософія утримує і школи філософської думки, що не визнають авторитету Вед, що «безконфліктно» дає змогу задовольнити різні духовні потреби.

Існують також тексти, які їх носії *називають священними*, таких більшість серед відомих релігійних першоджерел. Таким чином, виступає різниця у статусі спадкоємного «тексту», у широкому герменевтичному сенсі: «бути» священним чи «вважатися» священним, що на наш розсуд, говорить про ступінь сформованості теоретичного рівня релігійної свідомості, визначаючи зміст та сутність богословських концепцій.

«Святість» виступає «запобіжником», обмежувачем утилітарного використання певного сакрального концепту. Мова йде не про переваги того чи іншого віровчення, усі вчення історичні, тобто сформовані як відповідь на конкретні людські потреби. Сформованість в нашому розумінні розкриває повноту засобів хронологічно тривалої відповідності соціальним умовам, що змінюються.

Але, як відомо, надлишковість пагубна для життя, надлишкова святість не є виключенням. Діалектика життя сама «врівноважує» релігійну святість, створюючи світську скабрезну культуру. За Київської Русі відома сміхова культура скоморохів, яка «свято скорботною» християнською церквою розглядалася як притаманна нечистій силі5.

«Сквернословие и шутки ведут к распутству. Не произноси слов ни шутливых, ни постыдных, и не приводи их в действие и ты угасишь пламя. Шутки нисколько не приличны для нас. Что пользы сказать шутку? Только возбудишь ею смех. Да не будет произнесено ни одного слова праздного... Теперь время не увеселения, но плача, скорбей и рыданий. А ты шутишь? ... Время войны, а ты занимаешься тем, что свойственно актерам? ... Кто говорит шутки, тот не святой. Это позволительно только играющим на сцене... Но играть комедии не свойственно христианину. Если это дело хорошее, то зачем оно предоставляется актерам? Ты делаешься актером и не стыдишься? У тебя есть язык не для того, чтобы передразнивать другого, а чтобы благодарить Бога»6.

Проте, заперечення релігійної культури сміховою світськістю, тривіальна. Дещо незвичний для Заходу критичний підхід до надмірної святості в середині самої релігійної культури надає тибетський буддизм. Тибетська релігійна спільнота розділяється на мирян, ченців та йогів. Кожна верства виконує свою дхармічну функцію. Чеснотою мирян є послух та життєва активність. Миряни-буддісти беруть п’ять основних обітниць (упсакі\геньєн): не вбивати, не красти, не прелюбодіяти, не обманювати, не вживати алкоголю7. Цих принципів достатньо для того, щоб без обмежень займатися ремісництвом, сільським господарством та торгівлею. Вони вільно переміщуються і переносять Вчення на нові місця.

Ченці повного посвячення складають 253 обітниці, черниці на сто обітниць більше (у зв’язку із природною здатністю жінки зваблювати), тому переважно, що вони можуть робити — практикувати Вчення, молитися, проводити всілякі ритуали, церемонії. Ченці приходять на нове місце слідом за мирянами та стабілізують розвиток буддизму у певному регіоні.

Йоги – верства, що йде від відлюдників, які усамітнюючись у гірських печерах, практикуючи методи Ваджраяни, оволодіваючи своїм енергетичним потенціалом, використовуючи (порівняно із чернечими), екстремальні методи, ведучи зовсім не чернечий образ життя вони частіше досягають станів Звільнення та Просвітлення.

Їх методи та стиль життя шокують, проте і результати вражаючі, постійно піддразнюючи, провокуючи ченців, йогіни маніфестують досяжність мети і не дають ченцям перетворюватися на застиглих святих «ідолів».

Особливістю спадкоємності у розвитку тібетського буддизму саме в наявність достатньої кількості буддистів що реалізували стан Будди, утримуючи досвід досягнення просвітлення «живим» та активним,що дає їм підстави стверджувати існування у їх традиційній культурі спадкоємної Прямої Передачі досвіду починаючи з історичного принца Сіддхартхи.

Інший приклад, Бахаізм, релігія що виникла серед мусульман шиїтів, була пов’язана із реформаторським рухом Бабізму, один із напрямів якого, 21 квітня 1863 року трансформувався у космополітичний Бахаізм. Віра Бахаї поширена у 200 країнах світу, на 1999 рік налічувала біля шести мільйонів послідовників8.

Бахаїзм розходиться із постулатами ісламу, про бездоганність шляху пророка Мухаммада, та постулатом про Мухаммада, як про останнього пророка Всевишнього, до дня Страшного суду. Характерно що, засновники інших існуючих релігій не принижуються бахаїтами, бо вважаються посланцями Всевишнього, який через них поступово відкриває істину, і засновник бахаїзму Багулла не є останнім з пророків. За твердження Абдул-Баха на початку 1900-х років: «Будь-яка релігія, що суперечить науці, не є істинною. Релігія і наука – два крила, на яких злітає у висоту людський розум і людська душа. Не можна летіти на одному крилі»9.

Багато виступів Абдул-Баха були присвячені нагальності міжкультурного діалогу Сходу та Заходу. «У ці дні Схід потребує матеріального розвитку, у цей час Захід потребує духовний ідеал. Було б добре, як що б Захід звернувся до Сходу і був осяяний його духовним сяйвом, надавши йому в обмін свої наукові знання. Необхідно здійснити подібний обмін дарами. Схід та Захід повинні об’єднатися, щоб ділити один із одним те, чого їм недостає. Подібна злука приведе до справжньої цивілізації, де духовне знайде своє віддзеркалення у матеріальному»10.

Таким чином, святість Ісламу на початку ХІХ сторіччя викликає до розвитку релігію, що компенсує його конфесійну обмеженість. Більше того, особливостями релігійної свідомості Бахаізм поціляє на обмеженість інших релігій. Разом із тим, Бахаізм мало що змінює у своєму ісламоподібному ритуалізмі поклоніння (обов’язкова кількість молитов на добу, чисельність колінопреклонінь під час молитви, земних поклонів здіймань рук до неба). Тим не менш, ісламський суд Єгипту у 1944 році виніс рішення, що Бахаізм не є сектою Ісламу, надаючи їй статус окремої релігії.

Релігійна свідомість – специфічна свідомість, що має такі ознаки як діалогічність, алегоричність, символічність, емоційність. Діалогічність релігійної свідомості розкривається у взаємодії людини та вищого світу, який розкривається перед людиною не прямо, а опосередковано через інші творіння оточуючої людину дійсності.

Оформлення сутності релігійного послання у образи, що мають алегоричний, віддалений зв'язок із предметом послання, пов’язують релігійні істини із практикою повсякденного людського життя, дозволяють сприймати істини ширше ніж при прямій формі настанов та повчань. Прикладом слугують відомі християнські алегорії відносин бога та його вірних як пастиря та овець, при цьому пастир позиціонується незмінно як добрий та мудрий, вівці у смисловому розумінні уособлюють нерозумність, впертість та згубне свавілля. Орнаменталістика у ісламі, яка використовується у оформленні релігійних споруд є наслідком геометричного аналізу і відтворює єдність одиничного та різноманіття.

Релігійний символізм є концентрацією, згущенням релігійних смислів у певних знаках, символічних діях, які виступаючи носіями загально зрозумілого сакрального смислу, в окремих випадках є ідентифікуючими певні релігійні культури (колесо із восьма спицями, – буддизм, хрест – християнство, стилізована долоня – джайнізм, шести кінцева зірка – іудаїзм, місяць із п’яти кінцевою зіркою – іслам, дев’яти кінцева зірка – бахаізм та ін.). Одночасно колесо вчення буддизму, позначає восьми ступенів його духовного шляху, хрест – є символом страждання Ісуса за гріхи людства та очищення від них и так далі.

Існують символи окремих персонажів: риба – Ісус, тризуб – Нептун, свастика – солярний символ. Таким чином, релігійні символи будь то зображення, предмети культу, ритуальні дії, священні тексти як частини виступають утаємниченими замінниками Цілого, тобто Вищого Світу, Вищого Закону, Дхарми, Бога, надприродного.

Використання у ситуаціях переживання трансцендентної загрози, страху, захоплення, роблять символи емоційно насиченими. Важливими артефактами для розуміння закономірностей спадкоємності у розвитку релігійної культури є узагальнений зміст релігійної символіки. Наприклад, християнський хрест, окрім символу страждань Ісуса, раніше був солярним символом присутнім практично в усіх релігійних культурах. Або Святий Грааль – міфічна чаша, з якої пив Ісус на тайній вечері, в яку була зібрана кров з його ран після розп’яття, яка за легендою зцілює хвороби, наділяє безсмертям. Опис Грааля нагадує невичерпний сосуд («ріг достатку») з давніх легенд кельтських та індоєвропейських народів.

Провідники авраамістичних релігій повсюдно наголошували на важливості емоційної складової релігії. Людині приписується вроджене тяжіння до бога, неусвідомлюване людиною, яке йде від самого бога.

Релігійні почуття специфічно адресовані вищім силам. Найчастіше вони проявляються у переживаннях релігійного страху, любові, захоплення, туги, задоволення, ненависті. Страх нами неодноразово розглядався. Щодо його релігійного різновиду, то його відрізняє та ж орієнтація на вищі сили, караючі за невиконання заповітів. У християнстві та ісламі лякає перспектива опинитися під владою диявола, у буддійській моделі світу – переродитися у нижчих світах голодних духів, у скандинавів-язичників у льодовиковому місці туги Хельхеймі.

У «релігіях досвіду» конфуціанстві, даосизмі, буддизмі, частині індуїзму (Адвайта Веданта), емоційність вважається такою, що заважає на шляху самовдосконалення, заважаючи концентрації уваги на певних просвітлюючи образах розпиляючи енергію, тому розроблені практичні підходи її зниження та приборкання. Навіть А. Шопенгауер, що захопився буддійською філософією та релігійними психотехніками, планував приборкувати некеровану «світову волю» буддійською медитацією11.

Продовженням та формою релігійного символізму є культова діяльність, як система символічних дій, які є втіленням успадкованих релігійних уявлень про зв'язок людини із іншим світом. Без неї не може обійтися жодна з релігій. Ймовірно культова діяльність бере свій початок з інсценувань міфічних сюжетів, емоційне відтворення яких викликало у релігійної спільноти «чуття єдиної родини».

Культ передбачає систему символічних дій із застосуванням спеціальних атрибутів та засобів на певній матеріальній базі, як то спеціальні будівлі, наприклад собор в стилі «пломеніючої» готики повинні викликати у віруючого, що знаходиться в його середині, відчуття відриву від поверхні, паріння, устремління вгору, до бога.

Таким чином, під час богослужіння віруючі піддаються різним формам впливу,має місце: драматизація релігійного «тексту», перевіреним чином використовується спеціальне вбрання священників, ефектне вживання ними культових атрибутів, музики, співів, спеціальних акустичних, освітлювальних, особливостей релігійних будівель, архітектурних та живописних об’єктів, спеціальних ароматичних речовин, колективних настроїв.

Культове дійство сплановано діє на усі органи відчуттів людини, вводячи її у особливий стан свідомості, що характеризується зниженням критичності, домінуванням емоційно-образного сприйняття навколишньої ситуації, розмиванням границь власного «Я» віруючого.

Символічність релігійного культу найчіткіше проявляється у обрядах, таїнствах, святах. Прикладом найпоширенішої культової дії є хресне знамення, яке символізує прийняття на себе хреста господнього, спомин жертви Ісуса Христа та є засобом захисту християнина від впливу демонічних сил. Ось що писав з цього приводу Папа Інокентій III (Папа з 1198 р.): «Хреститися слід трьома перстами, бо це робиться з закликанням Трійці, про яку пророк говорить: «Хто тримає тягу земну трьома перстами?» (Іс. ХL, 12). Слід здійснювати рух зверху вниз і справа наліво, бо Христос зійшов з неба на землю і прийшов від юдеїв до поган. Деякі, однак, хрестяться зліва направо, бо ми повинні перейти від злиднів до слави, подібно до того, як Христос перейшов від смерті до життя і з пекла у рай12.

Хресне знамення визнається символічним обрядом християнської церкви, крім того існують ще обряди літургічні (помазання, освячення води) та обряди умовно побутові (освячення житла, майна, води, їжі та ін.). Вони є найбільш стійким елементом будь-якої релігійної системи.

Важливе значення має особисте звертання віруючого до об’єкту своєї релігійної віри у формі молитов, жертвопринесень, медитацій. Найбільш поширеною формою особистого спілкування людини з богом у більшості відомих релігій є молитва. Існують молитви-прохання, вдячні та хвалебні. Звично молитва визначається як людське вербальне звернення до бога, що передбачає відповідь відчуттям присутності, захищеності, – «божого покрову», але існує і безмовна молитва.

Митрополит Сурожський Антоній писав: «Одна жінка, чотирнадцять років займалася Ісусовою молитвою, скаржилася, що у неї ніколи не було відчуття, що Бог тут. Але коли їй вказали на те, що у своїй молитві вона сама каже, не вщухаючи, вона погодилася кілька днів стояти перед Богом мовчки. І коли вона так зробила, то відчула, що Бог тут, що тиша, яка її оточувала, була не пусткою, не відсутністю шуму або руху, але що це безгоміння було насиченим; … це була присутність, – присутність Бога, Який їй дав Себе пізнати, створивши таку ж тишу і в ній. І тоді вона виявила, що молитва відновилася в ній сама собою, але це вже не був той словесний шум, який перешкоджав Богу відкрити Себе»13.

Функціональність та відтворюваність релігійної культури дає *релігійна організація* як система суспільних упорядкованих дій, яка веде до виникнення соціальних інституцій. Низовою у структурі інституцій є первинна група, яка складається з людей на базі загальних релігійних поглядів та сумісного відправляння обрядів, що, з одного боку, опредметнює властиві конкретній групі релігійні уявлення, робить їх дієвими, з іншого, цією дієвістю єднає групу. На початку цивілізації культові дії будучи вплетеними у процеси матеріального виробництва окремо не виділялися.

Критерієм причетності до соціальної групи виступає сумісна культова і матеріальна діяльність, які відрізняються між собою подальшою символізацією культових дій. Тобто, на самих ранніх етапах суспільного розвитку, ефективність виробничої діяльності залежить від сплаву матеріальної та культової діяльності. Проте, це не означає, що різниця між культовими та виробничими діями не сприймалася. Наприклад, в Англії тільки у 1974 році був відмінений закон ХХVII сторіччя, який передбачав смертну кару за неправильне віщування погоди, яка, як відомо, творилася богами та передрікалася їх служителями.

Із поглибленням спеціалізації починає професіоналізуватися соціальна група осіб, що бере на себе функції посередництва з богами, в зв’язку із чим, перебираючи на себе певну владу над одноплемінниками, ця верства приймає участь у керівництві соціальними колективами. Виділення та розвиток світових, найбільш поширених релігійних культур надає різноманітний матеріал з етапності їх показового розвитку.

Довгий час релігійна організація перебувала у складі державних органів управління. Згодом домінуючі церкви, зокрема християнська церква у Західній Європі розвинулося у цілком самостійне утворення, перетворилося у «державу в державі». Ускладнення релігійної свідомості, яке виражалося у культовій діяльності, що в свою чергу було пов’язане із ускладненням суспільної свідомості та соціальних інститутів, спричинило необхідність самостійності, відділення релігії від держави.

Релігійні організації утворюють «фізичне тіло» релігії, його формування стало можливим через виділення та «ущільнення» стійкого, відтворюваного соціального прошарку, що протистоїть іншим віруючим, забезпечуючи:

‒ вироблення, розвиток та транслювання віровчення;

‒ апологетику віровчення;

‒ керування культом;

‒ релігійно-моральне нормування та контроль;

‒ суспільно-представницькі функції.

Таким чином, релігійна організація структурно виявляє керуючу та керовану підсистеми, перша несе відповідальність за вироблення, усвідомлення та відтворення віровчення, координує внутрішню та зовнішню діяльність релігійної спільності, друга є підлеглою, масовою, разом із тим, базовою, тендентно визначаючою напрями розвитку.

Релігійні організаційні соціальні системи, виходячи з емоційності релігійності є складними в управлінні. «Складність» яких походить від складеності з традиційних чинників та їх співвідношення, а саме: віровчення, культ, організація. Раніше, спираючись на дослідження Е. Балагушкіна, ми вже розглядали особливості співвідношень цих компонентів як таких що обумовлюють зовнішні організаційні форми релігійних спільностей (церква, секта, культ). Зараз розкриємо особливості найпоширеніших спадкових форм релігійних організацій: *церква, деномінація, секта, харизматичний культ*.

Церква є зовнішньо відкритою, ієрархізованою релігійною організацією із чітким порядком взаємовідносин священиків та пастви. Причетність до церкви регулюється традицією, визначається фактом народження у певному культурному середовищі, тобто, присутній певний автоматизм, хоча членство не контролюється.

Деномінацію зближує із церквою відкритість суспільству, пріоритет організованої ієрархічності внутрішніх відносин та відкритість світу. З іншого боку, деномінацію характеризує самостійність та усвідомленість членства, ідея богообраності.

Секта, є як правило, невелика контрольована група людей, що відокремилася від церкви на ґрунті розходження у трактуванні віровчення, яка засновується на ідеї рівності усіх членів, функціонує на засадах само усамітнення, сповідує ідеї богообраності, опозиційна та агресивна по відношенню до інакомислячих.

Харизматичний культ основними рисами має схожість із сектою, із тією різницею, що об’єднання спільності відбувається навколо харизматичного лідера, організаційні посади є виборними на меритократичних засадах. Харизматичний лідер часто проголошується богом у плоті, або його пророком, що надає культу елітної виключності, містицизму, ізольованості від суспільства, яке сприймається як профанічне.

Таким чином, підбиваючи особливості прояву внутрішньої закономірності процесу спадкоємності у розвитку релігійної культури на різних історичних етапах, зазначимо, що суспільна релігійна свідомість залежачи від суспільного релігійного буття, визначається матеріальними умовами життя суспільства. Цей вплив на суспільну свідомість іноді здійснюється опосередковано, через різного роду потреби, та виникаючі на їх основі теорії.

Загальною закономірністю розвитку релігійної суспільної свідомості є її відносна самостійність від релігійного суспільного буття. Проте, розглядаючи дію діалектичного закону «єдності та боротьби протилежностей» суспільного розвитку не можна бути переконаним, що закономірності є проявом лише об’єктивних та лише внутрішніх зв’язків об’єктів, процесів та явищ. Логічно та гіпотетично внутрішнім закономірностям повинні протистояти зовнішні, об’єктивним – суб’єктивні противаги розвитку релігійної культури. Ми знаходимо прояв цієї діалогічності у розвитку атеїзму, як протилежності релігійності.

Закономірності розвитку релігійної культури розкладаються нами на *зовнішні* та *внутрішні,* даючи розуміння загальної картини розвитку культури, релігійної зокрема. До зовнішніх закономірностей, які обумовлюють та взаємопов’язані із внутрішніми закономірностями, відносять: закономірності мети, змісту, потреб, організації, якості

Зазначається, що релігійне життя, характеризується, *інтимністю*, скритим від оточуючих, особистісним переживанням зв’язку із вищим, та будучи соціальним, насамперед явищем, що соціалізує, релігійне життя передбачає *інтимність публічну*.

До структури взаємно відповідних загально внутрішніх закономірностей віднесемо: відповідності суспільній потребі, певній формі релігійної культури, залежність розвитку релігійної культури від пропорцій практичного та теоретичного у її відтворенні, необхідність забезпеченості процесу розвитку релігійної культури організаційною структурою.

Внутрішніми одиничними закономірностями,властивими реальним релігійним етнокультурним формам, на нашу думку є:кліматично-географічні умови розвитку релігійної культури;ментальний склад культурно-релігійної ядра;особливості релігійної культури, які складаються на певному історичному етапі під впливом міжкультурних контактів та зовнішньо впливаюча соціально-економічна, політична та інші сфери суспільного буття.

До внутрішніх *специфічних* закономірностей віднесемо ті, що характеризують предмет у певній галузі, що робить конкретну релігійну культуру ексклюзивно реалізучою загальне уповання на допомогу надлюдських сил у людських справах, а саме: специфічна орієнтованість релігійного вчення, форми спадкоємності релігійної традиції, співвідношення частин віровчення, культу, організації, масштаби поширення релігійної культури, взаємовплив матеріального та духовного чинників розвитку релігійної культури.

Релігійна культура розглянута з індивідуального рівня, будучи суб’єктивним відтворенням об’єктивних потреб людства, розгортається в реалізації його матеріальних та духовних попитів за конкретними законами розвитку, в ході чого створюються духовні та матеріальні цінності.

Релігійні запити людей: стимулюють збереження традиційних форм та пошук нових методів їх задоволення; заохочують поновлення традиційних та вироблення нових форм задоволення релігійних потреб породжує потребу в їх подальшому відтворенні; розкривають відносини між релігійним інститутом та віруючими у сфері виробництва релігійного продукту та його засвоєння. Ті запити базуються на вірі у надприродне, більшість релігійних потреб задовольняються символічно, в формуванні релігійних потреб надвелика роль належить авторитету церкви і церковним авторитетам, превалює орієнтація на віддалений, після життєвий результат.

Приймаючи до уваги руйнівний потенціал основних інстинктів людини, виникнення та формування релігійної свідомості, а згодом і релігійної культури, в першу чергу, можна пов’язати із необхідністю збереження людської спільності, що було тотожно виживанню. В цьому сенсі, релігійна культура виступає закономірним та важливим чинником загальної культури. Ані мораль, ані мистецтво, ані філософія – не володіють тими засобами адаптації «дикості», переведення «стихії» у русла культури. Тому саме релігійна культура є вихідною культурою, у надрах якої знайшли свої початки міфологічна, філософська, наукова, правова, естетична свідомість та мистецтво.

Внутрішні закономірності процесу спадкоємності у розвитку релігійної культури на різних історичних етапах проявляються у співвідношенні її впорядкованих та взаємопов’язаних складових, а саме: релігійної свідомості, релігійної діяльності, релігійних спільностей та інституцій, особливості функціонування яких у ХХІ сторіччі є предметом наступного розділу.


# Розділ 4Спадкоємність в розвитку релігійної культури в умовах глобалізації

Очікувано, що спадкоємність в розвитку релігійної культури зберігаючи свої віковічні механізми, в період глобалізації повинна отримати певні відмінності, які, з одного боку, зберігали б відтворюваність релігійних культур, з іншого відповідали б сучасним змінам у соціальних системах, адаптували б давні релігійні феномени до раціоналістичних та постраціоналістичних світоглядних культурних умов.

«Смерть бога» та подальше «зняття чар з світу» наприкінці ХІХ сторіччя, окрім відкидання релігії як наївного пережитку, зняло печатки сакральності та табуйованості з досліджень релігійних систем з метою їх подальшого світського, утилітарного використання у оптимізації соціального керування. Психологія управління і раніше запозичувала деякі релігійні «напрацювання» для формування корпоративного духу, але надто вільне експериментування із елементами та модулями релігійних систем у нерелігійній сфері поряд із підвищенням продуктивності виробництва, згуртованістю виробничих колективів отримало витвори, щось на зразок середньовічних гомункулів – тоталітарні організації.

Разом із тим, сповіщення про «смерть бога» виявилося передчасним, релігії вижили. Навіть у період секуляризації та позитивізму релігійна культура продовжувала свій розвиток. Кінець ХХ - початок ХІХ сторіччя відзначаються аналітиками як період «релігійного ренесансу», «другого хрещення Європи». Судячи з динаміки руху, релігійні культури не збираються прощатися з життям, навпаки демонструють завидну життєву активність, але у нових умовах актуальність отримують напрями розвитку, які повинні дати уявлення про обриси релігії найближчого майбутнього.

Цей розділ і ставить на меті аналіз актуальних умов розвитку спадкоємності релігійних феноменів, що надає ґрунт для наукового передбачення формування релігійних культур ХХІ сторіччя.

## 4.1. Вплив глобалізаційних проблем на спадкоємність в розвитку релігійної культури

«Глобалізація», термін що фіксує увагу сучасника на властивостях кулі1 в її світовому масштабі, як моделі світосприйняття. Розробка та використання високих комунікаційних технологій, і як наслідок – миттєве переміщення інформації у будь яку точку світу, зростаюча міграційна активність людства суб’єктивно роблять земну кулю меншою ніж, наприклад, п’ятдесят років тому, таким чином, *глобалізація постає як процес послаблення просторово-часових обмежень* розвитку культури.

Соціальна матерія, формами руху якої є соціальний простір та соціальний час, також піддається змінам. Ті основоположні територіальні обмеження, які лежать у основі фундації культур слабшають, що викликає побоювання щодо їх повного зникнення, це часто сприймається як загроза зникнення самих самобутніх культур. В цьому сенсі, соціально-філософський огляд виникнення та розвитку явища глобалізації, що базується на принципі історизму, із соціально-психологічними акцентами причин та наслідків, представляється нам найбільш перспективним у розгляді впливів глобалізаційних проблем на спадкоємність в розвитку релігійної культури.

Проблема змін не нова у історії культури, свого часу, наприклад, перехід від кровної до сусідської общини також сприймався як «трагедія», що загрожувала існуванню родини як основі світобудови. В умовах локального, обмеженого родом світосприйняття – погіршення, руйнування усталених умов відтворення суспільного життя, і релігійної традиції зокрема, рівнозначне втраті сенсу життя. Вихід, що забезпечив подальше відтворення спадкоємності бачиться у розширеному, чи, розширенні, глобалізації погляду на проблему.

Свого роду первинний психологічний захист полягає у поширенні власної проблеми на інших. Цей давній психологічний захисний механізм людини знаходить історичні прецеденти для припущення того, що людина – істота, яка завжди мислила «глобально»*.* Навіть боязко виглядаючи «з печери», первісна людина бачила себе частиною великого світу, молилася сонцю, що «далеко ходить», місяцю, що озирає «той» світ.

Релігійна культура у її розвитку, особливо у формах, які збереглися у народів, що не були надто змінені західною цивілізацією, дозволяє припустити визначну роль релігії у житті давньої людини (Г. Райт), в зв'язку із чим, мегалітичні спорудження Стоухенджу, острова Пасхи, пірамід Єгипту та Південної Америки, геогліфи пустелі Наска із тими витратами, які потребували їх зведення, не могли не мати релігійного значення. Вони і віддзеркалюють глобалізм первинних релігійних культур.

Інша справа, що «глобальність» первісного людського сприйняття та мислення розкривалося пропорційно розширенню знаного людиною світу. Умовно «увесь світ» печерної людини відповідав дальності бачення з порогу її печери. У людини доби «неолітичної революції» (В.Чайлд), світ вже сягав, образно кажучи, дальності досяжної у колісному візку. Глобальними, роблячи поправку на масштаби засвоєння світу, можна вважати виникнення та поширення світових релігій,а згодом імперій, Великих Географічних відкриттів, практики колоніалізму та утворення міжнародних корпорацій, ведення світових війн, науково-технічних зрушень (радіо, телебачення, ЕВМ, мережа Інтернет).

«Світ людини» дедалі охоплював все більші відстані, настільки великі, що змінювалася сама людина, її бачення себе, так завоювання О. Македонського, знайомство із стилем життя східних культур, їх державним устроєм, залучення у сферу античної культури, привело до їх злиття і утворення симбіозної елліністичної культури, «... тієї своєрідної амальгами грецьких і східних елементів, яка дала тимчасове задоволення людству, що покинув затишне коло своєї національної релігії і шукав релігії вселенської»2.

Таким чином, відзначаючи, що сучасний стан усвідомлення не означає, що глобальні процеси не мали місце раніше і не осмислювалися, зазначимо, розширення-глобалізація світу закономірним чином веде до «амальгамізації», *змішування релігійних культур*.

Міфологічна та релігійна свідомість прийшли до розуміння людської глобальної впливовості набагато раніше сучасників, що знайшло своє вираження в «активності» міфічних людей, базуються на космізмі, наприклад, Пань-гу, або жертовного Пуруши, тіло якого було принесено в жертву, послугувавши світобудівельним матеріалом:

«…Він зробив з нього тварин,
що мешкають у повітрі
У лісі, і тих що в селищі.
Із цієї жертви
повністю принесеної,
гімни та наспіви народилися,
Віршовані форми
з неї народилися
З цієї жертви повністю принесеної...»3.

Розгляд ранішніх форм релігії та магії, наприклад, замовлянь, занурюють дослідника у першоматерію людської присутності в світі. Чим давніша культура, то частіше зображується в ній: звір, а не людина; жінка, а не чоловік; мертвий, а не живий. І чим найдальша ретроспектива, тим, первісна свідомість більше зосереджується не на людському, йдеться про світ духів, тотемних тварин, про символіку природних сил і стихій. Власне кажучи, людське не те, щоб не зображується, – воно поглинуте «нелюдським», «природним», «космічним». Воно перебуває всередині цього останнього, злите із ним, не мислиться поза ним4.

Побічно на глобальність магічної свідомості вказує принцип магії «впливу частини на ціле», стосовно нашого інтересу: людини на всесвіт, так само і всесвіт впливає на людину. Первинно слово «маг», а від нього і «магія», як знання та вміння мага, вживалося щодо давньолідійських жерців, які займалися принесенням жертв богам та мантикою. Згодом, за доби еллінізму, «магами» називають зберігачів окультних знань. Окультизм, магія, чародійство стають синонімічними поняттями. Магом вважали такого видатного діяча минулого як Піфагор, який, до речи, цей «імідж» активно підтримував.

Як вже зазначалося, за дослідженнями Ж.-П. Вернана, такі давньогрецькі філософи як Фалес, Анаксімандр та Емпедокл були царської крові. Фалес і Анаксімандр належали до високошляхетного жрецького клану Телідів і інколи виконували обов’язки царів-магів; про Емпедокла відомо, що він володів мистецтвом викликати дощ5. У зв’язку з "демократизацією" давньогрецького суспільства царі-жерці були позбавлені своїх соціально-культових функцій. Володіючи незатребуваними тепер жрецькими знаннями, вони починають осмислювати те, що раніше робили ритуалістично6, таким чином, досвід у спілкуванні з певними природними стихіями, робить їх магічну «спеціалізацію» провідною в осмисленні світобудови. Керування, чи домовленості із силами, що відають атмосферними явищами (або просто подібні амбіції) за принципом відповідності не можуть бути меншими ніж самі просторово вселенські явища.

Вода як основа життя у Фалеса, речові початки, елементи у Емпедокла живі та здатні відчувати. За цією логікою, філософія, деякою мірою, є похідною від магії, а крім того, філософське знання самих першопричин має глобальне поширення, претендує на розуміння світових процесів.Монотеїстичні релігії вбачаючи в магії ігнорування історичної ролі церкви, у її посередництві між людьми та богом, чорнить магію зверненням до темних сил. Між тим, переслідуючи та «викоріняючи» її самі церкви активно використовують первинно магічні прийоми у церковній ритуалістиці.

Унікальний досвід уніфікації етнічних рис на базі єдиної релігійної доктрини накопичений світовими релігіями сьогодні активно застосовується світськими управлінськими структурами, які активно впроваджують до менеджменту первинно релігійні елементи, навіть не завжди вивільняючи від їх релігійного змісту. Сучасне соціальне управління у питаннях формування «корпоративної культури», або методів керування на базі визначення певної соціально вагомої місії базується на напрацюваннях далеких попередників. Наприклад, «*коучінг»*, який пропагандують як винахід ХХ сторіччя, – добре зарекомендована у століттях форма відношень пастирства та пастви.

Відомо, що ідеологія перших християнських общин (І ст. н. е.), віддавала перевагу духовності, а не вимогам закону і громадянських традицій. Служіння людині трактувалося як служіння Богу. Перші християни, таким чином, не виявляли лояльності державності імперському Риму, концентруючись на внутрішньо громадському релігійному житті. Згодом цей процес завершився об'єднанням общин у єдину організацію – церкву, яка спочатку позиціонувала себе як держава в державі, а згодом, – як держава над державами.

Християнство, поширюючись в аграрних культурах, як зазначалося, позиціонує свого Бога, як трансцендентного природі, вказуючи на його знаходження на небесах: «Господь у святім Своїм храмі, Господь, - престол Його на небесах» (Пс. 10: 4), у всесвіті, що неможливо без уявлення про його рівні, які проявилися у творах апостола Павла, який згадує «три неба» (2 Коринф., 12-2), в Корані Аллах ...«звернувся до неба і зробив його сім'ю небесами (Коран, 2:29), у містика Еммануїла Сведенборга небеса утворюють собою ангели. Так чи інакше, у релігійній культурі ми стикаємося із стратифікацією глобального простору.

Сучасна людина завдяки розвитку транспорту та зв’язку обмежується не стільки простором, скільки часом та ресурсами (наприклад, на час міжзоряних подорожей), але на всіх етапах розвитку, людина бачила себе частиною всесвіту, при чому активною частиною всесвіту, здатною впливати на світові процеси.

Вперше термін «глобалізація» актуалізується у 70-роках ХХ сторіччя у економічній аналітиці, позначаючи злиття міжнародних ринків деяких товарів, що вироблялися транснаціональними компаніями. Згодом зміст терміну розширився і став включати політичну та культурну галузь, здобуваючи дедалі більшого обговорення на соціально філософських, соціологічних, культурологічних, соціально психологічних, екологічних та ін. шпальтах.

Формується новий науковий напрям – «*глобалістика»* (від лат. *globus*— земна куля) – сукупність наукових досліджень, спрямованих на виявлення сутності глобальних проблем, або проблем, які зачіпають інтереси людства в цілому і кожної окремої людини, та пошук шляхів їх подолання.

Термін вживається для позначення міждисциплінарної галузі філософських, політологічних, соціальних, культурологічних та релігієзнавчих досліджень різних аспектів глобальних проблем, включаючи отримані результати, а також практичну діяльність щодо їх реалізації як на рівні окремих держав, так і в міжнародному масштабі»7.

У аналізі розвитку проблем глобалізації, їх проявів, зокрема релігійної глобалістики, стають відомими Жиль Кепель, Джордж Вайгел, Самюэль Хантінгтон, Френсіс Фукуяма та ін. Одним з фундаторів аналізу глобалізаційних проблем виступив Іммануіл Валлерстайн, автор світ-системної теорії8, як вважається, розробленої, під впливом французького історика Фернана Броделя.

І. Валлерстайн розглядає углобальнення соціальних процесів з структуралістських позицій змін в світ-системі, переважаючих в ній трендів актуалізації структурних асимптот та арен соціального життя. Звісно система складається з взаємозалежних агентів, проте найбільш актуальними для розгляду впливу глобалізаційних проблем на спадкоємність в розвитку релігійної культури з виділених І. Валлерстайном, приведемо *тренд секуляризації*, що найбільш пов'язаний з *трендом державної стабільності*.

Рівень секуляризації корелює із міцністю авторитету державної влади. Криза, яка охопила довіру до держави, як гаранта ліберальних прав, позбавила секуляризацію, яку патронувала держава, її політичних виправдань.

Відродження релігійності у форматах фундаменталістських, неотрадиційних, реформатських, інтегристських, новітніх релігійних рухів, на думку дослідника, свідчить про прагнення антиетатичним чином досягти обіцянок технологічного «раю на землі» доби модерну, даних протекціоністським сциентізмом, але не реалізованих. Технічна оснащеність навіть невеликого відсотку людей не зробила і їх щасливими, не кажучи про менш імущих.

Криза державності діалектичним чином знесилює і довіру до науки, на яку спиралася ліберал-реформістська держава у обіцянках науково-прогресивного раю на землі. Проте, підвищення технологізованості побуту та виробництва не наблизило людину до вирішення вічних моральних проблем, а навпаки, викликало екологічну деградацію, що ще більше віддалило людину від природи, знизило її життєстійкість.

Серед арен соціального життя, які зазнають значних трансформацій у сучасний період І. Валлерстайн виділяє *арену соціальних груп*, де активізувалася боротьба за владу. Старі владні групи не виправдали довіри суспільства. На політичну царину суспільний страх виживання виводить інші групи, які претендують на більшу ефективність у забезпеченні стабільності та безпеки. Закономірно, що протиставляючи себе групам, які позиціонують себе як державна влада, нові претенденти виступають проти держави в сучасному її кризовому стані, ініціюючи ще більшу соціальну нестабільність. Так чи інакше, попри «громадськість», важливим стає приналежність до певних груп.

У ситуації посилення соціальної нестабільності ґрунтовних змін зазнають *арени поліцейського, воєнного порядку* і *сфери добробуту.*

Певний мінімум поліцейського порядку покликаний забезпечити існування будь якої системи через внутрішньо суспільну безпеку особистості, функціонування систем виробництва, політичних та культурних інститутів. Зміна в відношенні до держави та соціально-групове напруження веде до неоднозначного суспільного відношення до «гаранта внутрішньо державної стабільності».

Військові інституції виступали невід’ємною складовою у політиці насильницької інкорпорації неєвропейських регіонів до європейського капіталістичного ядра. Війни в яких використовувалася європейська військова сила отримали розподіл за просторовою орієнтацією – війни Півночі проти Півдня (колоніальні, *І.К*.), війни Півночі проти Півночі за переділ сфер впливу, війни Півдня проти Півночі та одна з їх різновидів – колоніально-визвольні війни. Аналіз частоти та спрямованості війн показує домінування у сучасності двох останніх видів війни.

Важливість арен поліцейського та воєнного порядку зростає в умовах терористичних загроз. Великим досягненням сучасної світ-системи було підвищення рівня життя привілейованої третини населення. Проте, претензії непривілейованої більшості, збільшення міграційної активності населення та ін. ведуть до зміщень у сфері добробуту.

Нарешті, визначними виступають *зміни у сфері релігійності***.** Певний час вважалося, що засади релігійності було підірвано світською науковою геокультурою. Насправді, як показує час, релігія втративши позиції, зовсім не втратила життєздатність. Саме І. Валлерстайну належить теза про те, що антиклерикалізм став фактом минулого і світ переживає «релігійне відродження». Проте, як вважає автор, у новітній період релігійні інститути постали перед куди глобальнішим викликом ніж секуляризація – це *вимога повної рівності жінок у релігійних правах*. Як відомо, більшість віковічних релігійних доктрин такої рівності не передбачає, тому цей конфлікт представляється внутрішньо руйнівним.

Небезпекою для релігійних фундацій виступають конфліктні ситуації на інших згаданих аренах суспільного життя: процеси на аренах добробуту поліцейського, військового порядку та соціальних груп загрожують розвитком єретичного руху та поширенням релігійних екстремістських та фундаменталістських груп, що своєю діяльністю дискредитують образи моральності релігійних феноменів.

З 80-90-х розповсюджується думка, що рушієм більшості соціальних процесів в світі є саме глобалізація. Загальна думка про глобалізацію не сформована і досі, проте більшість дослідників єдині у тому, що адекватність розуміння сучасних соціальних процесів передбачає їх розгляд на тлі глобальної динаміки.

Різноманітність визначень процесу «глобалізації» відзначають його різновекторність, концентруючи увагу на обмеженій кількості параметрів, виділяючи «глобалізації» підлеглу або керівну суспільну роль. А. Прилуцький навіть розглядаючи правомочність використання терміну «глобалізація» по відношенню до багатьох соціально-політичних явищ, зазначає, що ця проблема не вирішена, ані концептуально, ані методологічно.

В цілому, різність підходів розташовується між полюсами надуманості глобалізації та її «дійсності», з присутністю в усіх сферах людського життя. Автор вважає, що «глобалізація» не належить до нових явищ в суспільному розвитку, вона скоріше його тенденція. Якщо ж розглядати узагальнено, то «глобалізація» є наслідком розтягнутої кризи постмодернізму, її можливим вичерпанням9.

В. С. Стьопін розподіляє усю різноманітність цивілізацій на *традиціоналістські* та *техногенні.* Техногенний тип сформувався у європейському регіоні на базі мутацій двох історичних культур давньогрецької та християнсько-середньовічної. Стрижнем цього типу розвитку є техніко-технологічний прогрес. Часто на протязі життя одного покоління повністю змінюється предметне середовище людини, тип комунікацій, відносин людей, соціальні структури.

Динамізм техногенних цивілізацій виступає виразним контрастом сталості традиційних культур. Система цінностей техногенних цивілізацій, на думку В. С. Стьопіна, сформувала особливе поняття людини та її місця в світі. Людина тут бачиться діяльнісною істотою, яка протистоїть природі та підкорює її. Таке відношення крім природи поширюється і на соціальну об’єктивну дійсність. Цінність перетворювальної діяльності та креативність вважають властивими тільки техногенній цивілізації.

Традиційний уклад будується на обов’язку гармонійного існування людини у природному, соціальному середовищі та побудованих на них традиціях, принципах спадкоємності. Автор визначає глобалізацію, як продукт експансії техногенної цивілізації10.

На нашу думку, динамізм сучасної цивілізацій виступає виразним контрастом сталості традиційних культур, але не виключає власного, від’ємного від світського динамізму релігійних культур. Тим більше, у сучасному світі неможливо вижити традиційним культурам, динамізм спадкоємних механізмів яких, не корелюється із динамізмом потенційних пересічних продовжувачів релігійних культур. Проте, зазначене не означає, що динамізм існуючих релігійних культур ідентичний світському, мова лише про те, що релігійний динамізм входить у діапазон сучасності. Місце релігійного динамізму у сучасності визначається особливістю динамізму релігійно-культурної спадковості, що дозволяє звертаючись до нього отримати потенційно терапіруючий режим психологічного відновлення людини на тлі постійного прискорення виснажливих культурних процесів. В комплексі із релігійним динамізмом сучасному світу відповідають безперервність та циклічність спадкоємних релігійних засад, які динамізм і убезпечують.

Розвиток релігійної культури у сучасному глобалізованому світі обумовлюється спадкоємними рушіями суперечністю між релігією та світом, у сучасному вигляді, між містифікацією та секуляризацією.

Домінування релігії у суспільній свідомості відійшло у минуле, але як показує ренесанс релігії, повне володарювання сциєнтиської секулярності також малоймовірне. Скоріше йдеться про досягнення відносної рівноваги релігійної та світської форм свідомості.

Протидія секулярності проявляється у приході до влади у ряді східних країн релігійних фанатиків (що не можливо функціонально, без суспільної підтримки), які зовнішньо, примусово повертають суспільство до основ релігійності, під гаслами збереження моральності, протистоянні втрати національної та культурної ідентичності, духовної та економічної експансії Заходу.

Визначаючись із географічними спрямуваннями, глобалізація є *вестернізацією,* тобто поширенням західних стандартів життя,володарюванням цінностей лібералізму, демократизації та уніфікації, саме їх поширення відбувається при посередництві глобальних фінансово-економічних інститутів, як то: МВФ, ВТБ та ін., що покликані регулювати відносини між конкурентами, серед яких транснаціональні компанії, міждержавні об’єднання, спілки, національні держави.

Прихильником такої інтерпретації глобалізації є С. Л. Бурмістров, який розглядає глобалізацію як поширення на різні культурні регіони світу одного (американо-європейського, *І.К*.) антропологічного стандарту, складниками якого є економічний, соціально-структурний та ідеологічний чинники11. На рівні релігійних культур з одного боку, відбувається зазначена експансія американської релігійності у найбільш поширеній формі протестантизму, з іншого боку, історія релігії це постійна зміна однієї експансії на іншу.

Виходячи з такої теорії, глобалізація як американізація розглядається в якості історичних, економічних та політичних наслідків тріумфу одержаного Сполученими Штатами Америки у «холодній війні»; кульмінації економічного розвитку транснаціональних монополістів; нездатності національних держав втриматися на міжнародному ринку; технологічної революції, з невідомими, а тому некерованими наслідками; закономірності історичного розвитку культури, переходу до нової фази транскультурних інтегративних процесів.

У будь якому разі, глобалізація «приречена» на антагонізм з антиглобалізмом, який формується на запереченні одностороннього збагачення транснаціональних агентів та економічно лідируючих держав, підвищенні національно-культурної самосвідомості.

Положення лідера, окрім «левової частки» прибутку, викликає по відношенню до Сполучених Штатів Америки багато ненависті з боку обділених країн та пов’язаних із ними націоналістичних та релігійних рухів.

Події 11 вересня 2001 року не залишають сумнівів, що знаходячись у форвардах збагачення, США не є у безпеці. Показово, що терористичний акт тоді скоїла терористично-релігійна організація «Аль-Каїда». Тепер на відміну від минулого, головна загроза йде від відносно малих екстремістських груп та ідейних, озброєних одинаків готових на самопожертву, а це, треба погодитися, – риси, що часто належні релігійним суб’єктам.

Разом із тим, окрім економічних та політичних важелів, існують об’єктивні аксіологічні причини поширення саме американської культурної моделі глобалізації як більш універсальної.

Американська релігійна система цінностей була закладена у надрах протестантизму (кальвінізму), що у поєднанні із зовнішніми умовами надає декілька особливостей, а саме:

1. Дійсна рівність релігійних організацій у державі;

2. Держава не підтримує жодної з релігійних організацій, але, разом із тим, і не перешкоджає їм у несенні їх місії;

3. Діяльність релігійних організацій позитивно оцінюється суспільною думкою;

4. Виключна добровільність та самоорганізація віруючих у питаннях релігійного життя;

5. Демократичні принципи функціонування релігійних організацій віддзеркалюють суспільні умови існування церков;

6. Світські принципи демократії та прав людини перетворилися у релігійні принципи.

Тобто, релігія стала духовною скарбницею суддею державно-суспільної демократії і громадянських свобод. На відміну від європейської практики «обслуговування» державної влади, релігія виступає її моральним критиком і, до того ж, сучасна американська релігійність не тільки протестантська. Вона знаходить себе у поліконфесійних відносинах формально представлених католицизмом, православ’ям, ісламом, буддизмом, іудаїзмом, індуїзмом. Таким чином, американська релігійна модель несе руйнування та перебудову політичних основ старосвітської релігійної системи.

Антиглобалізм під впливом дратівливої розкоші США перетворюється у антиамериканський, антизахідний рух, усі негаразди у соціально-економічному, а тим більш культурному та релігійному житті пов’язують із втручанням США, «рятування», наприклад, ісламу набуває екстремістських, терористичних загрозливих форм.

«Приреченість» на антагонізм визначає сучасну релігійно-культурну ситуацію, яку С. Хантінгтон назвав «зіткненням цивілізацій», в цьому сенсі, важливо що конфліктують саме цивілізації, а не культури. Тому, що саме культура закладає людську соціальність, загально людську контактність. Цивілізація, – в даному контексті, акумулює *кулуарні* (особисті) інтереси певної («міської») частини етносів, яка, у порівнянні із традиційною часткою етносів, є більш активною, новаційною у міжкультурних контактах, обумовлюючи у «міщан» підвищену, подекуди «невротичну» активність з самоідентифікації, та культурної приналежності. Релігійно успадкована ідентичність є ще одною причиною міцної позиції релігійних культур у сучасному світі.

Тут треба зазначити тенденцію, яка не стосується релігійних культур прямо, а скоріше є проявом їх «використання» у конкурентній політичній боротьбі за владу (та, як наслідок, за енергетичні ресурси), світових гравців у формі держав та фінансових груп. «Панамериканізація», як просування у якості еталонної американської культурності, закономірно викликає протилежно спрямовані рухи, які утримують значну частку релігійного компоненту, як то: панславізм, євразійство, панісламізм, пантюркізм, панафриканізм.

Свого часу, глобалістична колоніальна політика діючи за принципом «розділяй та володарюй» мало що зробила, аби, наприклад, дискримінація мусульман за релігійною ознакою у Азії не вилилася у *панісламізм*, - релігійно-культурний рух, що вийшов сьогодні на шпальти усіх інформаційних джерел, зайнявши визначне місце серед релігійно-реформаторських рухів.

У витоків панісламізму стоїть Джемаль-ад-дін аль Афгані (1838-1897), який розробив та висунув концепцію панісламізму, що є закликом об’єднання усіх синів ісламу у боротьбі проти колонізаторів-іновірців, та відновлення початкової чистоти ісламу. Ці ідеї були підхоплені іншими реформаторами, серед них муфтій Єгипту та професор ісламського університету аль-Азхар у Каїрі, Мухаммед Абдо (1849-1905). У 20-х роках ХХ сторіччя після активної експлуатації ідей панісламізму крайніми ісламськими реакціонерами, які з їх допомогою йшли до влади, ідеї панісламізму втрачають суспільний інтерес, на їх місце приходять інші реформаторські концепції, наприклад «ісламський націоналізм».

Так, професор-богослов Ахмад-хан Бахадур наприкінці ХІХ сторіччя зробив переклад Корану з неомутазілистських позицій, із підкресленням «свобідної волі» та ін., що за задумом повинно реформувати іслам, примирити його із досягненнями науки ХІХ-ХХ сторіччя.

З 70-х років ХХ сторіччя починається черговий процес зростання значення ісламу, який подекуди відіграє роль рушійного ідеологічного фактора у антиколоніальній, антиімперіалістичній боротьбі. Тобто, перед загрозою уніфікованої американізації, активізувалися культуроцентричні, зокрема культурно-релігійні рухи. Проте, треба зазначити, що самі культуроцентричні рухи не виступають монолітними, процес дрібної самоідентифікації поглиблюється, наприклад, далеко не усі мусульманські течії підтримують агресивні та терористичні методи радикальних релігійних об’єднань. Ведеться велика робота з роз’яснення, того, що ісламські терористи-шахіди, це ще не увесь іслам.

С. Хантінгтон аналізуючи засади глобальних процесів у релігійній культурі зазначав, що криза світських основ соціального устрою народжує новий підхід, що має своєю метою повернення релігійних основ організації суспільства. Провал модернізації пояснюється консерваторами відходом від Бога. А «це вже не перебільшення «*aggiornamento»*, а «друге хрещення Європи», відповідно паралельною метою є не модернізація ісламу, а «ісламізування сучасності»12.

Однією з вагомих причин поширення релігійного відродження дослідник вважає, експансію деяких релігій, які поширили свій ареал на території та культури де їх раніше не було13. Такими релігіями визначимо індуїзм, даосизм та буддизм, що поширилися у Європі та Америці на хвилях кризи західної духовної культури. Християнство поширилося на Сході у відповідності із соціально-економічними змінами життєустрою, іслам також розширив свій ареал за рахунок міграційної активності своїх вірних у країнах Європи, тому говорити лише про американізацію у глобалізованому світі не є коректним***.***

Звісно в основі розширення названих релігій лежать різні підґрунтя, але це не змінює суті розширення релігійного компоненту у соціальній структурі світової спільноти. На нашу думку, це положення потребує більшої уваги. Насамперед звернемо увагу на усвідомлення засад розширення релігійно-культурних ареалів. Як свідчить історія поширення релігійних ідей, – інша релігія не може бути сприйнята, як що у приймаючої культури не склалися до того попередні умови. Так було із поширенням буддизму у Тибеті VII сторіччя, офіційне запрошення буддійським проповідникам надійшло від царя Сонгцена Гампо14, який, окрім особистої зацікавленості Вченням поширеним у більш розвинутих сусідів (у Китаї та Індії), намагався розвитком буддизму нейтралізувати опозицію його владі з боку вищих представників традиційної для Тибету релігії Бон.

Так було і у Європі ХІХ сторіччя, коли стрімкому поширенню буддійської філософії та практики серед інтелектуальної еліти Заходу передував цілком прагматичний інтерес-замовлення керівництва західних транснаціональних компаній, щодо вивчення основ духовної культури колоніального населення. Інша справа, що «замовлення» співпало із кризою власне західної духовної культури. У наслідок цього, Захід запозичує певні аспекти східного світоспоглядання. Крім того, на початку-середині XІX століття формується *буддологія*, «метадисципліна, що виникла на базі специфічного відношення західної цивілізації до всіх не західних культур і народів»15, яка зайнялася систематичним вивченням проблем виникнення буддизму, його ранніх текстів, впливу на культури Сходу.

Інтерес до буддизму відзначився серед представників німецької ідеалістичної філософії (А. Шопенгауер, Р. Вагнер, Ф. Ніцше). Вважається, що філософія А. Шопенгауера виросла з критики Гегеля і захоплення давньоіндійською філософією16. «Свій онтологічний песимізм і вчення про вивільнення волі А. Шопенгауер підкріплював, поряд з кантовим апріоризмом, чотирма шляхетними істинами буддизму, ведантичною майявадою і загально-індійськими доктринами Сансари і Карми»17.

Шопенгауерівські екскурси у галузь східної думки стимулювали і саме сходознавство, що поступово переходило від філологічної до культурологічної та історико-філософської проблематики. Саме захоплення А. Шопенгауера буддизмом надихнуло П. Дейссена не тільки створити Шопенгауерівську Спілку, а й стати індологом. Цікаво також, що П. Дейссен був шкільним товаришем Ф. Ніцше, дружба із санскритологом, можливо, вплинула на погляди Ф.Ніцше, на його досить позитивне відношення до буддизму і до культур Сходу взагалі. Філософський стиль Ф. Ніцше зіграв дуже важливу роль у характері сприйняття східної думки в ХХ столітті.

Услід за інтересом схильних до літератури філософів, буддійською релігійно-філософською культурою почали цікавитися і філософуючі літератори, серед яких: І. Ґете («Західно-східний диван» (West-Ostlicher Diwan), 1819) – у Західній Європі; К.Бальмонт18, І.Франко («Поклін тобі Буддо», 1896)19, – у Східній Європі.

Інший прояв глобалізації – активізація міграційної активності населення, в галузі релігійної культури спричиняє утворення анклавів нетрадиційних культур у традиційному середовищі. Процес безпосереднього контактування різних народів активізував потребу у самовизначенні. Ідентичність в цих умовах виявилася дуже важливою. У якості прикладу фігурує відомий з ХІХ сторіччя Чайна Таун район іммігрантів китайського походження у Сан-Франциско (США). Чи інший приклад, в Україні неухильно зростає кількість мусульман – серед громадян нашої країни нараховується три мільйони прихильників Ісламу. У 2008-му році, за підрахунками Держкомнацрелігії, в Україні було 133 мусульманські організації, а вже до початку 2011-го року їх кількість зросла до 19920, що демонструє інший приклад, – релігійно-духовної акультурації, сприйняття іншокультурних традицій.

Процес акультурації може проходити і насильницьким шляхом, ілюстрацією якого виступає хрещення деяких племен Західної Європи та Київської Русі, чи геноцид самобутнього буддизму комуністичним Китаєм у анексованому Тибеті у 50-х роках ХХ сторіччя. З 46000 буддійських ченців і черниць, які проживають в Тибеті, 30000 пройшли «патріотичне перевиховання»21, тобто пройшли через примусову працю і вимушене порушення релігійних обітниць.

Крім того, необхідно зазначити ще один, додатковий чинник поширення релігій на не традиційних для них раніше територіях. Причина у особливих «фірмових» пропонуваннях релігій своїм адептам.

Християнство дає розраду стражданню, втішаючи людину посмертними винагородами вічного раю. На Сході, де активно розвивається промисловість, Китай забезпечує світовий ринок товарами самих різних секторів виробництва, люди працюють по 14 годин, часто за безцінь. У цих умовах християнство більше відповідає бажанням заслуженого відпочинку.

Буддизм маючи ґрунтовну філософську складову, потребує більше часу та інтелектуальної уваги, сьогодні більше відповідає європейському стилю життя: із помірною, не виснажливою але відповідальною автоматизованою працею, достатнім об'ємом вільного часу, що може, почасти може пояснити поширення християнства на Сході, а Буддизму Махаяни та Ваджраяни на Заході, окрім, звісно таких причин, як переміщення носіїв релігійної культури, харизматичність проповідників як, то Д. Т. Судзуки (1870 – 1966), Іоан Павло Другий (1920-2005), Ханна Нідал (1946-2007), Оле Нідал (народився у 1941р.) та ін.

Означені особливості релігійно-глобалізаційних процесів обумовлюють затребування спадкоємного досвіду творчості у інтеграції релігійних вчень*.*Релігія в сучасному світі виявляється немов «розпорошеною» понад етносами та територіями її традиційного існування. Актором вибору релігії все більше стає конкретна особистість. Масова свідомість разом із тим стає еклектичною, що у поєднанні із плюралізмом породжує почасти непорівнянні поєднання частин релігійних концептів. Проте, більшою мірою, вважає С. Хантінгтон, глобалізація релігійних відносин обумовлена людьми, які повертаються від позитивізму чи атеїзму до традиційних релігій своїх спільнот, «вдихають» в них нові сили і надають їм нові значення22.

Із відродженням православ'я на пострадянському просторі, ісламське відродження охопило Центральну Азію. В усіх світових та поширених релігіях виникли фундаменталістські рухи, що закликають до рішучого очищення релігійних доктрин і інститутів, до зміни світської індивідуальної, соціальної і суспільної поведінки її відповідності релігійним догматам. Проте, оновлення релігії по всьому світу виходить далеко за межі дій фундаменталістів-екстремістів. Культурне відродження проявляється як підтвердження релігійних цінностей.

Аналізуючи форми глобалізації у сфері релігійної культури, звертають на себе увагу два явища, по-перше, глобально-історична діяльність світових (буддизм, християнство, іслам) та поширених релігій (Іудаїзм, Бахаізм), по-друге, тенденція до «злиття» релігійних культур на базі їх загальних якостей, яка отримала назву екуменізм.

Термін «екуменізм» походить з грецької мови, позначаючи певну заселену територію, і на початку має виключно культурно-географічний зміст. Надалі, відповідаючи на актуальні проблеми розвитку культури у умовах, з одного боку, посилення секуляризації, з іншого, утворення екстремістських, радикальних та нетерпимих релігійних рухів «екуменізм» набуває нового змісту, розкриваючись як рух, що спирається на ідеї віротерпимості, релігійної толерантності, свободи совісті та компліментарності міжрелігійного діалогу. Проте паралельно розвивається традиція взаємних претензій, що визначається як *антиекуменізм*. Середовищем, у якому історично актуалізується сучасний екуменізм є християнство, «розколоте» з 1054 року на Католицтво та Православ'я та «мріюче» про возз’єднання. В дійсності, далеко не переважаюча частина виявляє бажання об'єднуватися у єдину «церкву христову». Обидва рухи (*екуменізм-антиекуменізм*), пройшовши декілька історичних етапів, актуальні і зараз. Дослідники загалом виділяють чотири важливих етапи в їх розвитку. Офіційною датою початку Екуменічного руху вважають 1910 рік, коли була проведена Единбурзька конференція з церковної місії.

У *перший період* - з 1910 по 1948 рр. - Були визначені основні напрями і завдання екуменізму: служіння, церковне братство, свідоцтво і оновлення.

*Другий період* - від Амстердамської Асамблеї 1948 року до IV Асамблеї Всесвітньої ради церков (*далі* ВРЦ) в Упсалі 1968 року Найважливішими подіями цього часу стали створення ВРЦ в 1948 року, що став основним виконавчим органом Екуменічного руху.

*Третій період* - з 1968 р (IV Асамблея ВРЦ в м. Упсалі) до початку 1990-х рр. У цей період було висловлено позитивне ставлення до різноманіття в церкві, проголошено гасло «відновлення релігії», сутність якого полягає в релігійній оцінці глобальних проблем людства, насамперед соціального і науково-технічного прогресу

Спочатку більшість православних церков відмовилося вступати до складу ВРЦ через незгоду з богословськими принципами Ради, та у зв'язку із актуальними історичними та політичними процесами. Проте у 1961 році після визнання ВРЦ себе тільки консультативним органом, РПЦ, а потім і інші православні церкви увійшли до складу ВРЦ. Іншою важливою подією цього періоду був II Ватиканський собор (1962-1965 рр.), який законодавчо змінив політику Римо-католицької церкви у ставленні до екуменізму і до некатолицьких церков.

Діяльність екуменічних організацій поступово вийшла за рамки тільки між християнського діалогу. У спілкування з християнами активно стали вступати мусульмани, іудеї, буддисти і представники інших релігій. Діалектика Схід-Захід стала доповнюватися парою Північ-Південь, причому Південь став відігравати помітну роль як у світовій політиці, так і в Екуменічному русі.

*Четвертий період* - з кінця 1990-х рр. Його можна позначити в цілому як кризовий. В останні роки XX сторіччя з боку православних церков стало зростати невдоволення крайнім, на їхню думку, лібералізмом Екуменічного руху23.

Екуменізм, в такому вигляді, є проявом глобалізації на рівні релігійних культур. Найбільш поширені релігійні культури відносяться до цього явища по різному. За певною обмеженістю об'єму, у якості прикладу, наведемо християнство, яке, до речі, демонструє чи не най виразне відношення до екуменізму,у своєму відношенні до цього явища, яке є рухом у напрямі об’єднання церков та релігій на основі віри в єдиного бога.

Католицьке християнство підтримує екуменізм, певна частина православ’я «тверда» в його неприйнятності, звинувачує католицтво у «невиправній шкоді справі спасіння человеков»24, вбачаючи у екуменізмі неприйнятні для власного існування тенденції, на підставі того, що у підґрунтях руху стоять масони (Августин Бєа, Умберто Ортолані), юдейські фінансові групи (Всесвітній Єврейський Конгрес), протестантські церкви. Та й католицтво зайняло у русі лідируючі позиції на базі прийнятого Другим Ватиканським собором положення про відкритість до діалогу із іншим релігіями, зберігаючи при цьому у недоторканості положення про статус понтифіка.

У догматичній конституції церкви (Lumen gentium) зазначається, що «Церква Христова перебуває у католицькій Церкві, що керується спадкоємцем Петра і Єпископами у спілкуванні із ним». Цитуючи дослідження О. Четверикової «Измена в Ватикане, или заговор пап против христианства», ми стикаємося із прикладом деформації інформації. Судячи з цитати, папська конституція претендує на особливу присутність Христа в цій Церкві, та відмову у такій благодаті усім іншим конфесіям, - яке ж тут єднання православних та католиків25. Між тим повна цитата з «Lumen gentium» має дещо інший смисл: «Это и есть единственная Церковь Христова, которую мы исповедуем в Символе веры как единую, святую, кафолическую и апостольскую, которую Спаситель наш по воскресении Своём поручил пасти Петру (ср. Ин 21, 17) и ему же, как и другим апостолам, вверил её распространение и управление (ср. Мф 28, 18 слл.) и навсегда воздвиг её как “столп и утверждение истины” (1 Тим 3, 15). Эта Церковь, установленная и устроенная в мире сем как общество, пребывает в католической Церкви, управляемой преемником Петра и Епископами в общении с ним, хотя и вне её состава обретаются многие начала освящения и истины, которые, будучи дарами, свойственными Церкви Христовой, побуждают к кафолическому единству»26.

Зрозуміло, що «твердість» неприйняття екуменізму обумовлена проблемою самоідентифікації Православ'я, відповідно страхом втратити свою ідентичність, коли висуваються ідеї «єдиної віри», «єдиної Церкви» для всіх релігій. Екуменізм «виливає» «проекції Христа» в нехристиянські релігії, сприймає «Святого Духа», незалежним від Христа і його Церкви, що являють його спільним знаменником для всіх релігій. Цілком справедливо подібне новаторство сприймається Православ'ям як спроба підриву і знищення самої ідеї та існування Церкви Христової для християн.

Але, разом із тим, процес екуменізації є об'єктивним, обумовлений суспільним розвитком, а страх втрати самості – несвідомий. З одного боку, Православ'я може скористатися досвідом Католицтва та інших суб'єктів цього процесу, з іншого боку, ніхто окрім власних представників Православ'я вступати в екуменічний рух його не зобов’язує.

Формальна схожість новітніх компілятивних форм релігійності викликається глобалізованими умовами їх складання, або їх заперечення. Вони виявляють спадкоємно обумовлені риси: авторитарності-демократії, нетерпимості-толерантності та ін., які виступають у основних реагуванні релігійних культур на глобалізацію:

1. Безопірне прийняття глобальних цінностей, що має місце виключно у Південній Кореї, і є унікальним явищем;

2. При збереженні вірності «культурній традиції» показники етнічної релігійності значно знижуються, проте і іншокультурні релігійні феномени не вкорінюються (Японія);

3. Еволюціювання традиційної релігійної культури до світових показників, що простежується у Таїланді, де буддійські ченці почали виступати з політичними гаслами, релігія активізує свою суспільну роль, теж саме відбувається у Китаї, де тибетські буддійські ченці ведуть активну соціальну боротьбу за звільнення своїх територій;

4. Тотальний супротив глобалізаційній інтервенції, як це має у М’янмі, яка проводить політику самоізоляції, та поліцейськими заходами намагається протистояти іншокультурним впливам. Значний супротив глобалізація зустрічає від ісламських країн Іран, Індонезія, Малайзія27.

З іншого боку, положення С. Хантінгтона, щодо реформістського оновлення релігійних доктрин, повинно бути доповнене наприклад, фактами виникнення нових релігійних сект на тлі традиційних, «титульних» релігій, особливе місце в цьому сенсі займає християнство. «Підтвердження релігійних цінностей» прихожан тут стикається із «непроявленістю» релігійних цінностей у представників духовенства. Гучні скандали із участю представників церков (католицької – педофілія, ґвалтування; православна – надмірна розкіш, нахабство та ін.) відштовхують потенційних прихожан, спонукаючи до: переходу у сектантські рухи; звернення до магічних, іншокультурних духовних феноменів – протестантизму, орієнталізму; «винайдення» власних симбіозних релігійних «вчень».

На відміну від С. Хантінгтона, який вважає, що «старі традиції і релігії – культ предків, шаманізм – вже більше не можуть повністю задовольнити людей»28, на нашу думку, посилення уваги до язичницьких релігійних феноменів в Україні відбувається через запит культурної ідентифікації слов'янського населення, його звертання до тієї частини народної релігійності, що етнологічно доведена, але зведена до рівня напівсвідомого. І у ситуації кризи християнства, певна частина населення України відроджує, виводить на «світ свідомого», замовчуваний до нині компонент власної релігійної культури. Але треба визнати, традиція слов'янського язичництва збереглася у фрагментах, і говорити про відродження рідної віри лише на дослідницьких працях Л. Силенка чи Г. Лозко занадто рано, поки що йдеться про реконструкції, які мають культурологічне спрямування***.***

Разом із тим, розглядаючи навіть християнство, ще одним важливим спадкоємним витоком активного розвитку релігійних культур є внутрішньо культурні суперечності між елітарною, ортодоксальною, інституціональною (можливо етатиською) формою релігійності та релігійністю народною, суспільною, не інституціональною.

Особливісту розвитку в цій площині така, що проявляє зниження темпів розвитку інституціональних форм релігійності та активізація народних її форм, що може бути пояснено, як загальна втрата авторитету держави та пов'язаних із нею «адміністративних» форм релігійності.

Як зазначає С. Хантінгтон, особливість фундаменталістського руху в тому, що він насамперед представлений у країнах де «демографічний тиск на землю робить подальше існування старих сільських стилів життя неможливим для більшості населення, і де урбанізовані засоби масової інформації, проникнувши в села, почали руйнувати вікові підвалини сільського життя»29. У більш широкому розумінні, вважається, що релігійне відродження в усьому світі – це реакція на атеїзм, моральний релятивізм і потурання своїм слабостям, а крім того – утвердження цінностей порядку, дисципліни, праці, взаємодопомоги та людської солідарності.

Релігійні рухи задовольняють соціальні потреби, які державна бюрократія залишає без уваги. Сюди входить надання медичних та лікарняних послуг, дитячі садки і школи, турбота про людей похилого віку, швидка допомога після природних та інших катастрофах, соціальне забезпечення та допомога під час економічних криз. Крах підвалин і розвал громадянського суспільства створюють вакуум, який заповнюється релігійними, часто фундаменталістськими, групами30.

Таким чином, на базі розглянутого матеріалу, глобалізація у розвитку релігійної культури,вихідним чином, виступає станом розуміння системи взаємообумовленостей природних, соціальних, зокрема релігійних процесів та подій, що розглядає проблеми регіонального розвитку як окремі прояви більш загальних, глобальних (земних) процесів. Глобалізація виступає загальним, комплексним явищем. Найбільш обговорюваними є економічні, політичні, наукові та культурні галузі глобалізації, проте ця вузькість означеного виходу на глобалізацію зовсім не означає, що інші галузі не існують. Глобалізація охоплює ще й мистецтво, право, мораль, і, закономірно – релігію.

Рефлексивна частина людства шляхом співставлень подій у різних частинах світу прийшла до розуміння їх взаємообумовлення. Формулюючи образно, був усвідомлений «ефект метелика», тріпотіння крилець якого, у одній частині світу, при певному збігу обставин, здатне викликати шторм у іншій. Ця мисленнєва, світоглядна модель активно поширюється у європейській науці з останньої третини ХХ сторіччя і викликана, почасти усвідомленням тих впливів, на які стало здатне людство. Могутнім стимулом осмислення масштабу таких наслідків є людські втрати у невщухаючих війнах, екологічні загрози, пандемії (ВІЛ, СНІД).

Серед багатьох визначень дефініцій глобалізації, найбільш вдалим, на нашу думку, є злиття трьох в одне: глобалізація –це «вища на даний момент фаза інтернаціоналізації (інтеграції) економіки і політики, а в зародковому стані – і культури» (В.Пефтієв, В.Черновська) яка першочергово проявляється в процесах гомогенізації і суверенізації (К.Ейк) а також «у зростаючій взаємозалежності різних суспільств» (Г.Ділігенський). Узагальнюючи, з одного боку глобалізація – це парадигма сприйняття та аналізу певних явищ оточуючої дійсності, з іншого, – це етап цивілізаційного розвитку, що базується на майже місіонерському просуванні певного культурного тренду з метою створення керованого світ-порядку, створення уніфікованих ринків уживання авторського продукту.

Підводячи підсумки, необхідно зазначити, якщо наприкінці ХХ сторіччя ведучою ланкою глобалізації були сфери Науково-технічного прогресу та добробуту, то динаміка суспільно-політичного життя першої третини ХХІ століття актуалізує питання суспільної безпеки, моральності, системи цінностей. Із російсько-українською кризою 2014-2016 рр. знову постали питання регулятивів, що обмежують використання ядерного, хімічного, біологічного, вакуумного та інших видів зброї.

В широкому сенсі, йдеться про спадкоємність у розвитку культури для отримання дійсно духовної особистості, що приймаючи рішення, визначає власну лінію поведінки або великих людських спільностей, спираючись на потенціал накопичений людством.

Найкоротшим, вивіреним шляхом забезпечення світової безпеки в умовах глобальної загрози є повернення до моральних релігійних імперативів, але і в цій традиційній галузі назріли проблеми, що протидіють звичному та бажаному урегулюванню соціальної напруги. Серед них протидіючі глобалізації:

‒ тенденції національного піднесення посилюють релігійний ізоляціонізм;

‒ критичність суспільства;

‒ невідповідність «тексту» та «справи» релігійних лідерів позбавляє їх соціального капіталу накопиченого зусиллями своїх подвижників, що традиційно мала релігія;

‒ політизація релігії дискредитує останню, зводить до рівня звичайної маніпулятивної соціальної технології;

‒ розробка, синтезування та впровадження нових релігій, визнається одним з оптимальних за рентабельністю шляхів зняття низки сучасних соціальних проблем.

Таким чином, складаються умови, при яких не можна «уповати» лише на релігійне вирішення глобальних проблем, термінової розробки вимагають не тільки морально-релігійні, а й наукові методи пізнання, в тому числі і у галузі суспільного та державного будівництва. Крім того, не зважаючи на кризові явища, релігійна культура продовжує залишатися впливовим чинником у сфері суспільних, національних, культурних та державних процесів.

Функціонування релігійної культури в глобалізованому світі забезпечуються традиційними спадковими формами, що проявляють необхідну ступінь лабільності в умовах глобалізованого світу. Виклики сучасності дещо змінюють інтенсивність проявів динамічності, творчості, інтегративного потенціалу спадкоємних практик релігійних культур, хоча підґрунтям розвитку виступають суперечності зовнішнього (секуляризм-фундаменталізм, інституційність-неінституційність) та внутрішнього (елітність – народність) рівнів, вирішення яких в умовах демократичності та лібералізму тяжіють до встановлення відносної рівноваги релігійної та світської форм свідомості.

Відзначене раніше збільшення суспільного попиту на релігію проявляється загалом у затребуваності зовнішніх ідентифікуючих ознак релігійності, відбувається без заглиблення у «тонкощі» віровчення. Незнання базових релігійних засад більшістю віруючих обумовлює такий стан «глобалізованої релігійності»:

‒ неможливість повноцінної релігійної суб'єктності;

‒ безпредметність релігійного ритуалізму;

‒ світоглядний синкретизм.

В свою чергу, ці риси полегшують виробку і прийняття новітніх синкретичних транскультурних культів, які здатні розширювати базу задоволення різноманітних релігійних потреб.

Частина віруючих (2%), яка заглиблюється у нюанси свідомо обраних релігійних вчень, як правило намагається поєднати знання із свідомою релігійною практикою, стаючи наступними трансляторами релігійних традицій. Проте ознаками сучасного глобалізму виступає те, що шанованими вчителями Дзену стають американці, індійської йоги – французи, буддизму – датчани. Тобто, прояви спадкоємності у розвитку релігійної культури характеризують її як безперервну, послідовну, поступову, кумулятивну, відносно тривалу, творчу та інноваційну, яка відповідає зовнішній історичній ситуації та сутності конкретного релігійного феномену.

## 4.2. Світові релігії і форми релігійної культури майбутнього

Питання, яке на наш розсуд, передує футурологічному розгляду релігійної культури, полягає у визначенні чи може бути майбутнє у релігії?!

За свідченням християнських авторитетів (Августина Блаженного, Тертулліана, Фоми Аквінського) релігія, принаймні християнство, має вічний характер. Близькими до такої позиції були І. Кант, Г. Гегель та Ф. Скорина, Г. Сковорода, П. Юркевич. Протилежної думки трималися Епікур, Б. Спіноза, французькі просвітителі ХVІІІ сторіччя, К. Маркс, Ф. Енгельс, В. Ленін, А. Камю, Сартр, які вважали релігію історичним явищем, що й обумовлювало можливість її зникнення. Оскільки філософська суперечка не завершилася і триває у особах їх духовних нащадків, – цілком ймовірно, що релігія найближчим часом існуватиме, хоча б у полеміці двох підходів.

Як вже зазначалося, певний час, була поширена думка, яка засновувалася на авторитеті позитивістської науки, про релігію як компенсаторне явище, яке розкриває її як наслідок слабкості людини перед грізними явищами природи. Науково-технічний прогрес, зважаючи на його досягнення та можливості, поставив людину над природою, «заразивши» особистість надмірним пізнавальним та праксеологічним оптимізмом, зумовивши зміну давнього розташування сил. Людина тепер майже не залежить від природних стихій, тепер вона майже володарює над природою, тому підстави для існування релігії майже зникли.

Це дратівливе «майже», стосувалося насамперед таких «невловимих» (бо не у всьому матеріальних феноменів), як вдача, щастя, хвороби, старість, смерть, що виражалося, наприклад, у схильності сприймати хрещення як корисне для здоров’я дитини, звертатися до знахарок для «зняття наврочення», лікуватися у «Джун», та «Порфіріїв», заряджати воду «Чумаком» перед екраном телевізора, їздити до «Ванг» за пророцтвами. Проте, такі факти сприймалися пережитками, бачилося, що перевага колективного над особистим здатна «вилікувати» і ці «слабкості». Тому, йшлося про близьке зникнення релігії, як такої що втрачає засади для свого існування, принаймні таких які були у давні часи.

Як демонструє попередній аналіз, підвів не тільки невиправданий оптимізм, а й брак достовірного прогнозування напрямів розвитку явища культури, елементарного вираховування ризиків, позитивних та негативних наслідків позитивістської діяльності. Саме однобічно позитивістський розгляд проблеми не повною мірою враховував інші засади існування релігії як спадкоємної форми суспільної свідомості. Надмірна ідеологізація суспільствознавства та релігієзнавства у Країні Рад, позитивістські «шори» у інших розвинутих країнах світу, у другій половині ХХ сторіччя одночасно із ідеологічним «похороном» релігії, зіштовхнулися із неочікуваним підйомом релігійності, яка демонструвала життєстійкість гідри, яка володіла здатністю відновлювати відрубані голови.

Як у насмішку, пригадується повний символізму діалог Воланда та М. Берліоза у відомому романі М. Булгакова «Майстер та Маргарита»:

«– … Вы где остановились?

– Я? Нигде, – ответил полоумный немец, тоскливо и дико блуждая зеленым глазом по Патриаршим прудам.

– Как? А... где же вы будете жить?

– В вашей квартире, – вдруг развязно ответил сумасшедший и подмигнул»1.

Релігія не тільки «зміцніла», а й навіть запанувала на тій ідеологічно запустілій «1/6 суші», яка сама пророкувала релігії швидку загибель. Виявилося, що питання зникнення релігії через занепад її підґрунтя потребує уточнення.

На думку одного з фундаторів сучасного українського релігієзнавства В. І. Лубського, кризовий стан релігійної свідомості дійсний, але не є загальним, він стосується лише окремих релігійних напрямків (наприклад, в Україні старообрядці), інші релігійні форми активізувалися, з'являються нові релігійні течії яких раніше не було в нашій країні, це так звані, неорелігії а також нетрадиційні напрямки в Християнстві, Індуїзмі, Буддизмі, синкретичні релігії – Бахаї і т. п.2. Приймаючи до уваги глибинні, не враховані раніше підґрунтя релігії виявлені в ХХ-ХХІ столітті та її активний розвиток, наша відповідь на питання: «Чи є у релігії майбутнє»? – буде позитивна. Більше того, користуючись зауваженням попереднього автора, відзначимо рису сучасної релігійності, яка скоріше не зникне у ближньому майбутньому, а саме: *полірелігійніст*ь, в цьому випадку України, для якої, вбачаючи її «прикордонність», це не є новиною. Але така ж картина і у Німеччині, яка не межує з культурами Сходу, проте, завдяки її міграційній політиці у останні роки Німеччина отримала багато громадян не германського походження, не католицького та протестантського віросповідання. Тому, є велика ймовірність, того, що такі засади співжиття, як толерантність та компліментарність будуть затребуваними у більшості країн світу.

Метою соціального прогнозування на самому загальному рівні є аналіз становища релігійної системи в минулому, визначення тенденцій зміни факторів, що впливають на релігійну культуру, означення кількісних і якісних параметрів її розвою у перспективі, розкриття змісту ситуації, у якій опиниться релігійна система. З іншого боку, соціальне прогнозування не є директивним, воно дає інформацію для обґрунтування рішень і вибору методів планування. Чільною настановою наукової коректності соціального прогнозування є прийняття того, що прогноз не покликаний передбачити всі деталі майбутнього, через дію великої кількості мікро- та макро факторів, особливих чинників, що опосередковують досліджувані феномени. Саме з цієї причини закони суспільного розвитку мають ймовірнісний характер, а соціальний прогноз формулюється у якості тенденції чи варіативної моделі.

Визначення форм релігійної культури майбутнього, є важливим та логічно обґрунтованим заходом вивчення спадкоємності розвитку релігійної культури, тому що навіть на найзагальнішому рівні передбачення найближчого майбутнього такого впливового феномену, може знизити різноманітні соціальні витрати, заощадити суспільні ресурси, оптимізувати розвиток суспільства. Визначення форм майбутнього релігійної культури, її вихідна соціальність, вимагає від нас звернутися до методологічної бази соціального прогнозування.

Прогностика чи футурологія, як напрям науки формується під впливом Римського клубу, який має статус міжнародної неурядової організації, що була сформована з метою вивчення і виявлення нового положення, в якому опинилася людина в ХХІ столітті. А. Печчеї, зауважував, що накопичуючи знання про різні речі; людина, залишається майже невігласом в тому, що стосується змін у ній самій. І якщо щось можна поставити в заслугу Римському клубу, то саме те, що він перший зосередив увагу на цьому небезпечному, майже самогубному невігластві3.

Сам термін «футурологія» вперше був введений соціологом О. К. Флехтгеймом (1909-1999) в його концепції «критико-гуманістичної футурології», яка базувалася на осмисленні соціології історії Освальда Шпенглера, гуманістичній концепції, соціально-політичних дослідженнях майбутнього.

Розвиток футурології з кінця 50-х до 70-х років сформував два підходи до розгляду майбутнього: «*техніциські*» та «*антитехніциські*».

«Техніциські» вирізняються позитивними очікуваннями від розвитку технологій НТП, що уявляються потенційно здатними зняти гострі та болючі проблеми сучасного суспільного розвитку. «Антитехніциські» – навпаки, не розділяють оптимістичних очікувань від НТП, більше того, не виступаючи прямо проти розвитку промисловості, прибічники цього напрямку, намагаючись розв’язати гуманітарні дилеми, звинувачують виробництво у багатьох проблемах сучасності: екологічних, демографічних, культурних и т. д. Разом із тим, обидва напрямки обумовлюючи та взаємодоповнюючи один одного, згодом об’єднуються у концепції «постіндустріального суспільства», найбільш відомими представниками якого є Д. Белл, А. Тоффлер, З. Бжезинський.

Світові релігії збереглися, навіть поширилися у нових, не традиційних для себе регіонах, надихає на оптимістичну прогностику їх подальшого розвитку, але у ХХІ сторіччі, ми зіштовхуємося із новим для релігій викликом «технологізаторства», яке копіюючи, переносить деякі фрагменти релігійних феноменів у нерелігійні сфери суспільної практики, по суті профануючи релігію, утворюючи виробничі культи, культи продаж, договорів, що можливо несе загрозу «розмивання» релігії, як форми суспільної свідомості.

За О. К. Флехтгеймом, футурологія є злиттям *футуристики,**прогностики* та *планування*. Футуристика сама складається з філософії, як контроверзи між утопією та ідеологією, а також політики та педагогіки майбутнього. Важливим тут, на нашу думку, є вирізнення реально існуючого та феноменів сприйняття ідеологічно обумовленого, тобто закріпленого, прийнятого загального минулого, поширення його на образ майбутнього, його ідеалізовано утопічного варіанту. В даному контексті, думка К. Мангейма («Ідеологія та утопія»), на роботу якого спирався О. К. Флехтгейм, щодо утопії*,* як мрії про краще ніж сучасне майбутнє поневолених класів та ідеології, як «хибної свідомості» правлячих класів, дала йому змогу синтезним чином визначити футурологію як «реальну утопію». Певних особливостей у автора набуває і інтерпретація «планування», приймаючи вигляд «глобального плану», який не є жорстким, тотальним. Планування за О. К. Флехтгеймом, є проміжним етапом між філософією майбутнього та прогнозуванням, це, так би мовити, метод системного утворення майбутнього4.

Для розвитку сучасної футурології властивий перехід від обговорення загально світоглядних проблем до розгляду розвитку певних причин, що впливають на розвиток суспільства. Порівнюючи концепції майбутнього О. Шпенглера та О. Флехтгейма за відношенням, треба виділити прогнозування у песимістичному та оптимістичному світлі, але обидва дослідники сходяться на думці, що майбутня зміна світового устрою відбуватиметься у погодженні із загальними моральними принципами, найбільш загальними настановами на базі яких виводяться інші конкретні норми. Визнаними фахівцями у галузі соціального прогнозування сьогодні є Д. Белл5, І. В. Бестужев-Лада6, В. В. Глущенко7, В. В. Косолапов8, М. А. Лепський9.

Проводячи ґрунтовний аналіз методології соціального прогнозування М. А. Лепський приходить висновку, що «прогнозування у загальному вигляді є випереджувальним відображенням дійсності. Здатність прогнозувати є інтелектуальною діяльністю (властивістю *І.К.*) людини, однією з головних функцій людської свідомості. Основна причина, що спонукає людину займатися прогнозуванням, полягає в тому, що існують явища, майбутнє яких вона не знає, але вони мають важливе значення для рішень, що приймаються людиною сьогодні»10.

Таким чином, «пусковою» причиною наукового соціального прогнозування виступає актуальність, важливість знання конкретики розгортання певного явища з минулого через сучасне у майбутнє, його усвідомлена процесуальність. Обізнаність у тенденціях розвитку актуального процесу дає зацікавленому суб’єкту змогу оптимально реагувати на невідворотні, але очікувані зміни світу («попереджений – озброєний»). На рівні соціальної потреби, мова йде про попередження загрозливих станів суспільства, зниження негативних наслідків розвитку соціальних процесів. Робочими діалектичними принципами (принцип – поняття що позначає закономірність покладену в основу тієї чи іншої діяльності11, які використовуються у соціальному прогнозуванні є принцип загального зв’язку та принцип розвитку. Принцип загального зв’язку виходить з різнорівневих відношень усіх явищ. Принцип розвитку, – з безперервності руху матерії, при цьому розвиток визначається як цілеспрямований, закономірний і незворотній від нижчого до нижчого, від простого до складного12.

Актуальним прогнозування майбутнього релігійної культури робить комплекс причин: насамперед, вплив який релігія справляє на людину ставить релігійну культуру в ряд важливіших засад людського життя, потенціал релігійних феноменів далеко не повністю вивчено, релігійна культура зберігає та ретранслює специфічні знання про світ, значення яких потребує подальшого вивчення.

Неспрацьовування світської системи моральних заборон проти поширення державного біхевіоризму, впливу ЗМІ, досліджень у галузі генної інженерії, клонуванні, розробок штучного інтелекту, руйнування інституту сім’ї, драматичних змін у перерозподілі сфер впливу, також є засадами актуалізації прогнозування релігійної культури.

Важливим етапом підготовки до соціального прогнозування є визначення принципів, які поєднують прогнозування із усіма формами наукового пізнання. В процесі формування соціальної перспективи релігійної культури необхідно визначити взаємозв’язок історичного та прогностичного знання. Без ґрунтування на об’єктивному історичному минулому та сучасному наукове передбачення перетворюється у пророцтво, яке не має наукової цінності, тому, зв’язком наукового передбачення з історією виступають принципи історичного пізнання: об’єктивності, історичності та розвитку, аксіологічний, діяльнісний, гносеологічний та праксеологічний принципи розкриваються у єдності ретроспективного та перспективного принципів соціального прогнозування.

Минуле розкривається у майбутньому і навпаки. Великою метою наукового пізнання є отримання об’єктивного знання, проте іноді, у деяких галузях, об’єктивність полягає в усвідомленні меж суб’єктивності. Насамперед, така специфіка властива релігійності. Явищу, яке миттєво зникає, як тільки з’являється критика. Перифразуючи відомий вислів Епікура: «Коли є релігія, – критики нема; коли з’являється критика, – вже нема релігії», в цьому сенсі прогнозування релігійної культури, – це лише визначення поверхових тенденцій розвитку соціального, тобто зовнішнього прояву релігійності, антиципація (логічно сконструйована модель ймовірного майбутнього з допоки визначеним рівнем вірогідності)13.

Антиципація як форма прогнозування нині використовується значно ширше ніж будь яке інше випереджувальне відображення, тому зможе послужитися і нам. Оскільки впродовж історії культурного розвитку релігійні системи виступали генераторами, зберігачами та трансляторами концепцій ідеального суспільного життя, то мораль часто не розводиться із релігійними настановами. Релігія як джерело моральних універсалій, регуляторів суспільного життя на протязі тисячоліть, тим більш актуалізує її прогнозування. Найбільш загальними, універсальними, первинно релігійними (спираючись на уявлення про колишнє домінування релігійного світогляду), а згодом адаптованими світськими інститутами, є такі максими:

*‒ принцип відповідності*, що зустрічається у висловленнях давніх мудреців та фундаторів релігій Конфуція, Будди, Фалеса, Христа. Цей принцип базується на уявленні про «добро» та «зло» скасовуючи поділ «звірячий» поділ людей на «своїх» та «чужих»;

*‒ принцип серединності*, що розтовмачує принади помірності, яка дозволяє опанувати людські пристрасті за допомогою розуму;

*‒ принцип поширення щастя*, сформульований в утилітаризмі, згідно якому вчинки людини повинні забезпечити максимальне поширення щастя, тобто орієнтація здійснюється саме на наслідки людської діяльності;

*‒ принцип справедливості*, передбачає рівні можливості у реалізації своїх свобод, там де це неможливо через нестачу свобод вони реалізуються на користь менш імущих.

Специфіка соціального-релігійного прогнозування уточнюється за допомогою *об’єкта* та *предмета***.** Об’єктом є релігія, предметом – пізнання її можливих форм, станів, явищ та процесів. До предмету соціально-релігійного прогнозування14, входять суб’єкти релігійної діяльності, держава, громадянське суспільство, класи, соціальні прошарки, партії, політичні лідери. До об’єкту – соціум і держава, міжнародне і внутрішнє становище, сфери життєдіяльності суспільства, соціальні цілі та засоби їх досягнення.

Найбільш показовим універсальним засобом передбачення є закон причинності. Орієнтуючись на відповідність та обов’язковість причин та наслідків, усвідомлюючи причини – виникає змога передбачити і їх наслідки. Важливим також є системний підхід. Визначивши функціональні особливості взаємопов’язаних елементів виникає змога передбачати характерні риси, функції залежних між собою елементів явища як системи, можна передбачити і поведінку явища в цілому.

Джерелами наступного соціального прогнозування виступає науково систематизована суспільна інформація, яка характеризує спадкоємний розвиток релігійної культури. До таких джерел належать: результати релігієзнавчих досліджень, програми та статути релігійних організацій, соціальні доктрини церков, поліграфічні матеріали релігійних організацій, матеріали проповідей релігійних діячів, матеріали державних органів та суспільних організацій, органів СМІ та Інтернет-видань, статистичні данні. Разом із тим, об’єктивні й суб’єктивні сторони життя релігійних спільнот не можливо визначити лише за допомогою аналізу статистичних матеріалів. Велике значення набувають «польові» соціально-психологічні, соціологічні та інші дослідження. Важливим для точності соціального прогнозування є врахування суспільно-буттєвого тла розгортання та супроводження релігійно-суспільних процесів.

Визначним для об’єктивності дослідження є вибір масштабів та методів розвідок. З існуючих близько 200 методів наукового передбачення, десять є найбільш апробованими. Із різноманіття методів прогнозування ми виділимо *метод* *екстраполяції*, який на нашу думку є найбільш відповідний предмету дослідження. Метод екстраполяції базується на уявленні про постійність, безперервність розвитку більшості процесів суспільного життя, на тому, що ця динаміка залишиться незмінною і в певному проміжку часу в майбутньому. Обрання екстраполяції певною мірою обумовлює і термін соціального прогнозування тенденцій розвитку релігійної культури, як середньострокового (10-15 років). Довгострокові та наддовгострокові прогнози у такому багатофакторному і мінливому соціальному середовищі не мають високої вірогідності.

Явище атеїзму, традиційно протиставлене релігії, і визначається*, по-перше*, як безбожжя, світогляд, що заперечує буття бога, та потойбічного світу; *по-друге*, релігійне вільнодумство, що заперечує офіційне трактування образу бога прийняте у певному релігійному середовищі. За суттю, атеїзм – поняття, що загалом позначає заперечення релігії та відповідно її джерела – бога. Поліморфність цього заперечення ймовірно кратне кількості релігій, що робить атеїзм узагальненою світоглядною позицією. Таку ж думку виказував відомий український релігієзнавець Є. К. Дулуман: «Було безпідставно, проголошено, що марксистський атеїзм – це атеїзм Науковий. Але оскільки атеїзм є одним з типів світогляду, то він не може бути науковим. Адже світогляд виходив, виходить і буде завжди виходити за межі наукових знань»18.

Тому, є підстави вважати атеїзм дуальною релігії діалектичною світоглядною формою, що впливає на розвиток релігійного світогляду та релігійної культури, тому його врахування у визначенні образу релігії майбутнього буде доцільним.

Оскільки у ХХІ столітті релігійність формально виявляється «розлитою» практично в усіх формах суспільної свідомості, то контрагентом сучасної синкретичної релігійності виступають такі ж синкретичні історичні форми атеїзму.

Атеїзм у разі перебільшення, доведеній до недіалектичного «зряшного заперечення» межує із нігілізмом, який є свідомістю, згідно із якою нема жодної підстави визнавати потойбічність, чи існування «речей у собі» яке було б божественним, було б втіленою мораллю19.

Релігійна культура вважається хранителькою культурних традицій, що забезпечується дією механізмів регуляції швидкості процесів оновлення змістовної частини релігії. Не зважаючи на постійне прискорення новаційних процесів, у релігійному середовищі це прискорення є поступовим, тобто передбачуваним.

У якості ведучих причин релігійного підйому початку ХХІ сторіччя, у пострадянському просторі ми виділимо: руйнування базових засад стабільності життя пострадянської людини, страждань, поневірянь, втрату сенсожиттєвих орієнтирів старших поколінь, перерваність культури: неможливість повноцінної спадкоємної передачі власного життєвого (соціалістичного) досвіду наступникам, що певною мірою полишає традиційного сенсу життя попереднього покоління. У Західній Європі: розчарування у дієвості морально-світських, гуманістичних регулятивів людства. Відчуття абсурдності, несправедливості, відчаю, образи, болю, які супроводжували усвідомлення, вивільнення від ілюзій контрольованості щастя забезпеченості благами НТП. Системна екологічна, соціально-культурна, економічна та політична кризовість. Розрахунки різних дослідників загалом підводять до висновку, що людина воює на протязі всієї своєї історії, локальні війни ніколи не завмирали, крім того, особисті людські життєві драми, психологічні кризи, одинокість та ін., все це засади звернення людини до релігії, тому релігія буде існувати і надалі.

«Релігійне відродження», його суспільне буття логічно відбувається на тлі, та у взаємодії із, *по-перше*, явищем очищення релігійності від старих, віджилих форм, *по-друге*, із секуляризацією. Секуляризація – витискування релігії з галузей на які вона продовжує претендувати, але втратила там свій авторитет, відбувається наприклад, у галузі причинно-наслідкового тлумачень світобудови, претензії на пастирський авторитет для мирян. З іншого боку відзначається повернення церков до соціально-втішальних функцій соціально обмежених верств населення, перебуваючих у кризових ситуаціях і потребуючих геріатричної, паліативної та хоспісної допомоги.

З іншого боку, релігійний ренесанс не розгортається поза тенденцій, релігійні культури демонструють рух у сторону відповідності сучасному демократично ліберальному середовищу, відбувається зниження авторитету та впливовості державницьких, інституціональних аспектів, переважаючими стають риси народної релігійності.

Як зазначає Д. Віктор, інституціональна релігія підтимується «словом»20, важливим критерієм «слова» є «діло», яке це слово підтверджує. Приймаючи до уваги розглянуті вище факти зростання недовіри та відчуження суспільства та держави, зосередимося на внутрішніх проявах «не конгруентності» релігійного «слова та діла».

Релігія заснована на вірі, при сторонньому погляді, відзначається пропорційно більшою часткою «слова», підтверджуюче його «діло» віруючий, у більшості випадків, повинен відшукувати сам. При великій вірі, підтвердження присутності невидимого знайти не складно, але при зростанні критичності (що має місце сьогодні) сумніви адресуються не стільки вірі, скільки її «уповноваженим» представникам товкмачам релігії, які, до речи, вже давно чудес не творять. Соціальна активність церков – важлива місія, але більшості духовних потреб пересічного «не одухотвореного вірного» (мирянина) не задовольняє, що, при загальній потребі у релігійності, схиляє до безпосереднього звертання до бога, тобто до народних, синкретичних форм релігійності, як що триматися у руслі національно-культурної релігійності, та протестантських (або альтернативних) форм релігійності. Тобто, мова йде про зниження інституціонального, етатиського та підвищенні неінституціонального, народного рівня у посудина релігійності, що суміщаються.

Як що ж розглядати площину «міська» та «сільська» релігійна культура, то культура міста як більш маргінальна та інтернаціональна по відношенню до культур сільських традиційних, має більшу схильність до формування загальної релігійної культури здатної задовольняти духовні та фізичні потреби «громадян світу».

Створення новітніх релігії, на наш розсуд, має значення соціального експерименту, але альтернативою давнім релігіям (що «вижили» до сьогодні), вони слугувати не можуть, виступаючи скоріше засобом задоволення потреб відносно не великої частки релігійного населення.

Перспективним (на відміну від етнічних релігій) бачиться розробка давніх релігійних проектів саме глобального значення, які у своїй оптимальній кількості вдовольняють потреби людини європейського (християнство), східного (іслам), та далекосхідного (буддизм) типу мислення. Розглянуті на рівні їх специфіки (важливості компоненту віри), світові релігії задовольняють типи «вірності» від максимально (іслам) до мінімально (буддизм) маніфестованої. Інтеграція світових релігій у єдину релігію у найближчі часи, спираючись на антиглобалізм, малоймовірна, проте активна міжкультурна ротація *не виключає* поширення релігійних культур серед носіїв нетрадиційного для них етнічного походження, втрати такого параметру як релігійно-етнічна відповідність.

Фундаменталістські релігійні рухи, є реактивними на неврегульованість глобалізаційних процесів та врахування інтересів усіх зацікавлених акторів. У сучасному значенні цього поняття, фундаменталізм, є соціально небезпечним і руйнівним, у тому числі і у відношенні самого себе. Відповідаючи народним потребам «особливості», він підтримується в більшій мірі елітами, які, окрім народних настроїв, намагаються втримати своє положення серед інших еліт. Тобто, питання фундаменталізму багато в чому є не релігійним, а політичним.

Релігії етнічної приналежності, на тлі глобальних процесів, на наш погляд, розвиваються у напрямі більшої інтегративності із світовими релігійними річищами, але, необхідно підкреслити, інтеграція не виключає ексклюзивності. Не втрачаючи самобутності, виступаючи національно-ідентифікуючим фактором, національні форми релігійності обов'язково несуть в собі загальнолюдські засади: толерантність, компліментарність та ін., які і виступають з’єднуючим із іншими релігіями составом. Питання принципів єднання без втрачання самості, залишаються відкритими і екуменіський рух не розглядається єдино можливою формою міжконфесійної злуки.

Зупинимося на найбільш загальних та впливових аспектах глобалізму щодо формування релігійної культури п’ятнадцятирічного майбутнього.

1. В умовах високої інформованості, обізнаності населення, попит на релігії, його створення та підтримка виступає однією з форм комерції21. В цьому сенсі, вивчення релігій з боку системності та технологічності створює умови для продукування нових та надихання старих релігійних соціальних проектів.

2. Нетрадиційні релігійні рухи є окремим напрямом досліджень. У своїй більшості вони мають синкретичну природу і виступають альтернативою традиційним церквам. Їх відрізняє прийнятність особистої активності адепта, спрощене віровчення, що спирається на «богообраність», ускладнена обрядність та демократична структура (Є. Г. Балагушкин).

3. Спрощення релігійних доктрин знімає вихідні міжконфесійні суперечності створюючи умови для екуменічних рухів. Утворюються умови врахування актуальних питань «сучасності»: лібералізація релігійних постулатів, питання релігійного рівноправ’я жінок, спрощення віджилої обрядності та ін.

4. Невротизація суспільства та його мобільність, також створюють умови для розширення меж етнічних релігій. Наприклад, європейці чи американці (Кіану Рівз) їдуть у відпустку до буддійських монастирів Непалу для подолання стресів, депресій та хворобливих станів нервової системи. Або проголошують себе переродженням відомого у давнину тибетського лами, будують у власному дворі азіатську культову споруду (Ступу), та виконують показові релігійні ритуали (Стівен Сігал).

Просторово-часова мобільність утворює умови для релігійної лабільності. Переходів між релігійними системами, створення синкретичних релігійних феноменів, «східно-західних диванів» (Гете), що дає нове життя традиційним релігіям у нетрадиційній для них ареалах. Йдеться про таку рису як «надетнічність» релігій, а подекуди їх відрив від культурного змісту. Це, наприклад, відбувається із Дзеном, Буддизмом та іншими феноменами, що мають багату медитативну практику. Ця практична складова релігії у західній культурі була «відірвана» від духовної складової і використовується під назвами «Дзен заради здоров’я», «Дзен у бізнесі», «Дзен у спорті» і т. д.

Однією із визначальних характеристик «масової людини» є відношення до смерті. Із розвитком досліджень Е. Кюблер-Росса, Дж. Риччі, Р. Муді, К. Осіс, Е. Харалдсон, С. Грофа, які почали збір спогадів людей, що мали досвід клінічної смерті, та відзначенням загальних епізодів, почався «механістичний» період у розвитку уявлень про смерть.

Ці дослідження лягли в основу тверджень про виникнення сучасної, третьої «Американської книги мертвих» (перша – давньоєгипетська, друга – тибетська), інакше, науки «танатології», яка сконцентрувала в собі найбільш позитивістські уявлення про життя та смерть.

Ця наука, за В. В. Варавою, претендує на те, щоб стати *релігією XX сторіччя*. Вона спрямована на забезпечення чіткого знання посмертного шляху людини, таке знання сприяє «комфортному» завершенню життя, розробки технології вмирання22. Таким чином, започатковується тенденція втрати одного з важливих життєутворюючих смислів. Смерть як буттєва тайна профанується, природа людини зводиться лише до її психофізіологічної сутності.

Кожна епоха дає свою відповідь на виклики смерті. В сучасній культурі страху смерті, смерть з таємниці перетворюється в побутовий факт культури, що веде до втрати людиною розуміння онтологічних та моральних меж своєї компетентності, та, як наслідок, – неадекватності у сприйнятті себе та своїх можливостей. Незважаючи на значні напрацювання в цій галузі, з розгляду філософії смерті зникає питання моральної відповідальності за своє життя.

В цій ситуація, релігія у якості культури смерті виступає засобом зживання страху смерті, бо спиняє сучасну людину у її «масовості» та безпідставному життєвому оптимізмі. Ставить перед «вічними» питаннями: «бути, чи не бути?», «заради чого бути?», що робить людське життя особистісно усвідомленим, та, в решті решт, соціально виправданим.

Суспільно-культурним явищем характерним для пострадянського культурного простору є зниження культурних стандартів, редукція, примітивізація, тобто «масовізація» культурного загалу. «Дикий» капіталізм у економіці, демократизація та лібералізація суспільного життя з одного боку, відкривають шлях різного роду підприємницькій ініціативі, з іншого, знімають будь який контроль у сфері моральності такої ініціативи, що, звісно, апелює до особистісної моральної зрілості, яка у більшості випадків є сумнівною, бо сформуватися їй перешкоджає відсутність системних заходів з боку держави, знову ж підводячи до того, що перехід до традиційних засобів формування моральності актуалізує досвід накопичений у релігійних культурах.

Відповідаючи комерціалізації життя зберігаються умови до комерціалізації традиційних церков, що не залишає у соціумі останнього «острівка» матеріально незацікавленої добродійності, що, звісно, сприяє розвитку сектантського руху.

5. Атомізація, технологічне оснащення життя, зростаюча побутова незалежність пересічної людини, закладає зростання проблем самотності та пошуку родинних замінників у формі клубів, гуртків, релігійних об’єднань. Зважаючи на людське бажання прихистку, розради, співпереживання та розвитку здібностей, приймаючи до уваги суспільні тенденції до тоталітарності, скоріше будуть утворюватися релігійні об’єднання на кшталт відомих у ХХ сторіччі релігійних рухів під проводом О. та М. Рерихів, О. Блавацької, Дж. Крішнамурті, Раджніша, Шрі Ченмоя, та ін. Які будуть спрямовуватися харизматичним лідером, в напрямі еклектичних вчень, після смерті якого будуть зникати.

Соціум стає все більш некерованим, залишаючи без жорстких норм все більше сфер життєдіяльності, що полишає людей можливості визначитися із своїм відношенням. З іншого боку, розрізнення понять «глобалізація» (об’єктивні, незалежні від людини зміни в світі) та «глобалізм» (суб’єктивні внутрішньо особисті адаптивні зміни, що формуються у вигляді комплексу ідей та емоцій) розкриває ці процеси у категоріальному аналізі об’єктивного та суб’єктивного.

6. «Масова людина» та «масове суспільство» (Х. Ортега-і-Гассет) тяжіє до «полегшених» варіантів релігій, що веде до нівелювання, спрощення сприйняття релігійних доктрин, що дістає підтвердження у працях Г. Вальденфельса, який визначає етапи редукції християнської доктрини: від домінування Церкви як місця порятунку (еклезіоцентризм), через образ Ісуса – посередника у порятунку (христоцентризм), нарешті, приходячи до бога, власне порятунку (теоцентризм).

Майже «відразу ж дискурс про бога ніби сам себе скасовує: кінець кінцем, залишається дискурс про порятунок (сотеріоцентризм). Тобто, від християнської традиції залишається лише поняття «порятунок», яке розглядається як мета людського існування. В той же час основні догмати християнства відкладаються у бік»22. Можна сказати, що християнство, переживши свій інтелектуальний злет, опинилося поряд із своїм початком – вирішенням питання спасіння конкретного індивіда.

Глобалізм, на думку Т. А. Фролова, виступаючи як «форма суспільної свідомості, що віддзеркалює об’єктивний процес глобалізації, демонструє стремління людей до колективного стилю мислення, тенденцію до ідентифікації із світовою цивілізацією, усім людством...»23. Із чим ми погодитися не можемо, бо об’єктивний процес є незалежним від волі людей, тому демонструвати їх стремління не може. В ньому можуть втілюватися бажання певного прошарку суспільства, але далеко не всього суспільства, інакше антиглобалізм чи регіоналізація були б не забезпеченими явищами.

7. «Американізація» суспільства викликає індивідуалізацію релігійних відносин, культивування особистої відповідальності перед богом, терпимості до вибору інших. Зважаючи на критичність європейських країн до державних церков. Причетність церков до непопулярних дій, обслуговування державних «замовлень», ставлять церкви перед необхідністю заняття більш активної та критичної позиції до правлячих еліт. Найбільш лабільні, на прикладі католицької церкви, і надалі намагатимуться відповідати запитам обох «господ» (маси та еліти). Інша справа, що без ґрунтовного, тривалого та конфліктного підтвердження своїх соціальних намірів, переконати критично налаштоване суспільство буде вже не можливо. А поки що, можна спостерігати зниження кількості прихожан та зростаючу благотворну активність церков.

Судячи з поширеності «релігій досвіду» та занепаду «релігій віри», ймовірно засновуватися релігія майбутнього буде на орієнталістичних ідеях та практиках. Проте, паралельно можливий розвиток національних релігійних культур, тим більше, що «цивілізаційна» релігія маючи орієнталістичні, індокитайські світоспоглядальні настанови не може бути конфліктною.

Світ стрімко змінюється. Відносно соціального майбутнього завжди існує вірогідність справдження або не справдження прогнозу, що значною мірою залежить від зусиль, що докладаються після того як прогноз було зроблено.

Релігійна культура не є ізольованою від соціальної дійсності, тому при її прогнозуванні необхідно приймати до уваги загальноцивілізаційні тенденції, які полягають, насамперед, у тому, що західна цивілізація заглиблюється у процес роздрібнення, лібералізації, на тлі «ісламської загрози», виглядає культурно вразливою і незахищеною. Глобалізація духовного простору через особистий рівень відносин людини із богом, сімейні моральні цінності, зменшення значення обряду, цілком прийнятна і не суперечить сучасним тенденціям загального соціального розвитку, протиставляє політичному за змістом джихаду тільки свою віру, переносячи збройне протистояння з релігійної у світську, політичну, поліцейську, військову площину.


# Розділ 5Стан спадкоємності у розвитку релігійної культури українського суспільства та детермінанти його оптимізації

Українська культура, релігійна культура зокрема, отримує всебічного розгляду у зв’язку із необхідністю державного та культурного самовизначення, що актуалізувалося із здобуттям державної незалежності 24 серпня 1991 року. Довгий час українська культура розвивалася інтегровано із російською культурою. Проте не зважаючи на тривалі тісні взаємовідносини культур, інтеграція не передбачає беззалишкового розчинення інтегрованих частин. Закони життя стверджують, що все складене з часом розпадається. Складна соціально-політична, економічна, моральна, міжнародна обстановка, пошук міцного підґрунтя української державності створюють умови для відкидання історично нетривкого підґрунтя та усвідомлення коренів етнічної життєвої сили. Одним з таких коренів, які демонструють життєстійкість є релігійна культура народів, що складають українську культуру.

У даному розділі ми розглянемо історичні особливості складання та стан спадкоємності сучасної української релігійної культури, визначимо детермінанти оптимізації розвитку української релігійної культури.

## 5.1. Стан спадкоємності в розвитку релігійної культури в сучасному українському суспільстві

Сучасна світова культура постає перед проблемою місця релігії в суспільному житті ХХІ століття, це питання актуальне і для України. Специфічність української «відповіді» обумовлюється усім попереднім культурно-історичним шляхом українського народу.

Аналіз стану розвитку релігійної культури в сучасному українському суспільстві неможливий без вирішення для себе ряду базових питань, без яких системні розвідки особливостей спадкоємності у розвитку української релігійної культури неможливі.

Серед таких питань ті, що сьогодні є ідеологічними, здатними впливати на усвідомлення незалежності українського народу, наприклад, питання початків українського народу; особливих характерологічних рис, притаманних українському народу та українській релігійній культурі з яких і виходять у дослідженні особливостей культурної спадкоємності. Тобто, є сенс почати від культурно-історичних підвалин сучасних релігійних процесів України.

Визначаючи для себе зміст поняття «народність»*,* як одного з базових для такого роду досліджень, ми зупинимося на тому, що воно позначає спільність людей, яка історично формується у процесі злиття, консолідації племен в умовах зміни первісності приватномайновими відносинами та появою різних соціальних класів на етапі зміни кровноспоріднених відносин територіальними. У цьому періоді, племінні мови сходять до рівня діалектів виникаючої загальної мови народності, у середовищі народності поступово утворюються елементи загальної культури1, та механізми її спадкоємної передачі нащадкам.

Наступним щаблем етнічного розвитку є *народ,* як історично спадкоємна спільність людей, що гуртуються зацікавленістю та здатністю вирішувати актуальні завдання свого прогресивного розвитку2. З переходом до наступного щаблю розвитку – *нації*, – соціального утворення, що історично складається на етапі переважання соціально-економічних внутрішньо системних зв’язків3.

Переходи від общини до народності, згодом до народу та нації окрім формаційних переходів можуть пояснюватись якісними, прогресивними трансформаціями у розвитку соціальних спільностей. Народність творить свою культуру на певному природно-історичному тлі, переживаючи та випрацьовуючи загальні реакції-відношення на виклики спільного буття, формуючи особливості свідомості народу, яка визначає національний характер, який проявляється у взаємодії із іншими народами, таким чином, історія національного буття формує відповідну культуру.

Українська культура виступає сутнісним стрижнем української нації, базуючись на національному бутті та національній свідомості, охоплюючи природно-кліматичні, культурно-історичні, господарські, побутові, суспільні, державні, духовно-релігійні засади життя українців. Структурно складаючись з матеріальних та духовних компонентів, останні, в свою чергу, проявляються у національних: *ментальності, характері* та *свідомості*, особливості яких обумовлюють специфіку української культури загалом та релігійної культури зокрема.

«Ментальність», перекладається з латинської мови як розум, мислення, образ, душевний склад. Як бачимо, поняття торкається когнітивних, ейдетичних та аксіологічних аспектів. Ментальність та менталітет іноді синонімізуються4, а іноді й розмежовується5, що підкреслює надзвичайну місткість цього поняття.

П. Гуревич та О. Шульман виділяючи сутнісні риси ментальності вважають, що вона: являє собою специфічний тип мислення; складається з природних і соціально обумовлених компонентів, розкриває уявлення людини про життєвий світ; виступає як звички, пристрасті, колективні емоційні шаблони, що мають стійкий характер; несе у собі ціннісні орієнтації; характеризує глибинний рівень індивідуальної і колективної свідомості; бере початки у несвідомих глибинах психіки; захоплюючи несвідоме, виражає життєві та практичні установки людей, стійкі образи світу, емоційні переваги, властиві даному суспільству і культурній традиції; відбиває не об'єктивний світ, а світоуявлення, тобто власну суб'єктивну оцінку світу з усіма важливими для суб'єкта реальностями; пізнається в порівнянні з подібними феноменами. Загалом дослідники визначають менталітет як «духовний настрій, щодо цілісної сукупності думок, вірувань, навичок духу, що створюють картину світу і скріплюють єдність культурної традиції...»6.

Р. О. Додонов розглядає ментальність як «особливий, властивий тільки певній людській спільності стиль світосприймання, що у знятому вигляді відбиває тривалий період загального існування в подібних природно-географічних і соціокультурних умовах»7.

Наше уявлення будується на аналізі ментальності як системної якості, що відноситься до духовної культури як родового поняття. Розглянуті як діяльність, менталітет і соціально-історичний досвід взаємопов’язані, вони взаємообумовлюються і взаємозаперечуються. Спрямована на забезпечення виживання соціального суб'єкта (людини, етносу...), ментальність складається з внутрішніх (манери поводження, склад мислення, духовно-психологічні установки, вірування та ін.) і зовнішніх (географічні, природно-біологічні, соціальні, економічні, політичні) факторів. Певним культурам відповідають специфічні риси ментальності. Так, українську ментальність характеризує волелюбність, заглибленість у себе, інтуїтивність, вживання у світ, традиційність.

В український національний характер разом із ментальністю входять етнічна та соціальна складова. Етнічна, в свою чергу складається з мови, звичаїв, етнічних архетипів та інших засад національної самоідентифікації. Соціальна виражається у соціально-економічному, соціально-політичному та соціально-історичному аспектах життя українців.

В системі культури, важливою засадою її життєстійкості є спадкоємність, зв’язок поколінь, що передає досвід попередників у національній специфіці засвоєння, використання, переосмислення, здобуття нового та заперечення старого культурного досвіду, через загальне, поєднуючи українську релігійну культуру із різними існуючими синхронно національними релігійними культурами та природно-історично обумовлюючи її окремість, виключність у ряду схожих культурних явищ.

Об’єктивне дослідження особливостей спадкоємних зв’язків української релігійної культури, на нашу думку, можливе крізь систему категорій: *по-перше*, основ складання та особливостей розвитку культури; *по-друге*, способів збереження та передачі спадкоємного досвіду, із залученням комплексів джерел, які у своєму загалі здатні забезпечити розвідці міждисциплінарний характер.

Вихідна об’єктивна умова складання українського народу – носія та генератора культури, обумовлена *географічно-історичними* засадами формування культури.

Географічно Україна розташовується у лісостеповій та степовій зоні помірного клімату. Треба зазначити, ландшафтні особливості України обумовили не менший вплив на формування її культури ніж активність населення. Визначальною для української культури є те, що довгий час у минулому на території сучасної України співіснували кочова та осіла культурні зони. Територія майбутньої держави не тільки була пограничною, сама межа номадної та аграрної культур проходила посеред сучасних українських земель. Ця особливість наділяє українця особливим діалектичним світосприйняттям, надає особливої толерантностіу кроскультурних, міжконфесійних стосунках.

Південна, Степова Україна розташована у західній частині Великого Степового коридору, що протягнувся від Південного Сибіру та Центральної Азії до Наддунайщини й Балкан. Тому, той «Степовий коридор», з незапам’ятних часів до доби Великого Переселення Народів був річищем по якому «хвилі» кочовиків з Азії накочувалися на Протоєвропу та розбивалися об Карпатський хребет. Частина номадів затримувалася, осідала у літописному «Дешт-і-Кипчак» – Кипчакському степу або «Дикому Полі», асимілювалася новими «хвилями» кочовиків.

Фактично «Дике Поле» ніколи не було диким, у сенсі безлюдним: за археологічними даними на цій території послідовно (й синхронно) у долітописний період жили племена «ямної», «катакомбної», «зрубної» та інших племінних спільностей. У письмових свідченнях Плінія, Тацита, Птоломея, Страбона, Геродота, арабських істориків на території Приазов'я та Причорномор’я згадуються кочові народи кіммерійців, скіфів, сарматів, літописних амазонок, готів, аварів, печенігів, торків та ін. «Диким», цей «етнічний плавильний котел» був лише для слов’янського населення Лісостепу, бо був заселений «диким» для хлібороба кочовиком, який у більшості не орав землю, цінував лише квітучий степ, бо той був запорукою «тучності» його отар та табунів.

Іншою особливістю степових земель майбутньої України, були унікальні умови для розвитку української культури в умовах знаходження на перетині найкрупніших торгівельних та інформаційних шляхів давнини («Великому шовковому шляху» та шляху «З варяг у греки»), джерелах культурної інформації Сходу, Заходу, Півночі та Півдня.

Крім того, з скіфських часів у Причорномор’ї відбувається активний культурний обмін з античним світом за посередництвом давньогрецьких міст-колоній. В цьому сенсі, культура майбутньої України закладалася та отримувала розвиток на межі цивілізацій, що передбачає відкритість іншокультурним впливам.

Повертаючись до складу давнього населення сучасної території України іншим важливим чинником є протилежна номадній хліборобська складова. Віковічна взаємодія номадної та аграрно-осілої складових утворюють такі комплексні національні риси, які згодом виразилися у виникненні козацтва, номадного за формою та осілим за змістом.

Детальна реконструкція проторелігійної культури предків українців, яка б заслуговувала визначення «об’єктивна», можлива із залученням комплексу археологічних, писемних, антропологічних та етнологічних джерел. Вихідними умовами повноцінного діалогу джерел, є аналіз загального стану джерелознавчої бази язичництва, яке є переважаючою у часі формою релігійної свідомості протоукраїнців.

Розглядаючи український культурогенез ми спираємося на комплекс територіальних, історичних та релігійно-світоглядних засад. В системі вивчення історії, археологія визначається як самостійна джерелознавча дисципліна. Її специфікою є першість принципу актуальності: «з минулого реконструюється тільки те, що є невід'ємною частиною теперішнього. З цього випливає, що завдання археології неможливо вирішувати, залишаючись в рамках «суто археологічних» понять і методів, без звернення до мови, прийнятої в суспільно-історичних дисциплінах»8.

Археологічні джерела самі по собі представляються фрагментами матеріальної культури у яких опосередковано відбилися ознаки духовної культури давнього населення, тому вирішальним у археологічній реконструкції релігійної культури є обґрунтування зв'язку між розрізненими артефактами який і створює панорамне бачення умов їх створення. З великої кількості теорій походження, викликаних соціальним замовленням українського сьогодення, найбільш виваженим, підтвердженим матеріально нами бачиться концептуальний напрямок українського історика, археолога Л. Л. Залізняка, базуючись на підході якого, зробимо стислий виклад найдавнішої історії формування української культури.

В наслідок «неолітичної революції», - переходу від привласнюючого до виробляючого господарства та викликаними цим міграційними процесами, люди сучасного типу приходять на теперішню територію України біля мільйону років назад з Середземномор’я. Згодом, наприкінці VІ тис. до н. е., тим же ж шляхом з Балкан у Протоєвропу переміщуються представники культури, яку названо «Трипільською». Зауважимо, «трипільці» не можуть розглядатись як предки слов'ян-українців, бо належать до північно-східного ареалу культур землеробів Протоєвропи балкано-дунайського неоліту, які до «неолітичної революції» (біля 10 тис. років до нас) мешкали на півдні Малої Азії.

Проте, у V - ІV тис. до н. е. аборигени Протоєвропи, зокрема Лівобережжя Дніпра, активно контактують з «трипільцями» переймаючи від них навички землеробства, гончарства, металургії, ковальства. У ІV – ІІ тис. до н. е. на території Лівобережжя та Подністров’я формується реліктова протоєвропейська мова, яка лягла у основу протоіндоєвропейської мовної сім’ї. Таким чином, активні контакти автохтонів Протоєвропи з представниками культур балкано-дунайського неоліту сприяють активному розвитку протоєвропейської спільності, але антропологічно та мовно протоіндоєвропейці відрізняється від етносів Передньої Азії до яких належали «трипільці».

Археологічно та етногенетично слов’яни мають більше спільного із представниками археологічної культури шнурової кераміки та культури кулевидних амфор, які із занепадом трипільської культури у ІІІ тис. до н. е. її заміщують. Саме від цих культур, як вважається, походять балти, слов’яни і, зокрема, протоукраїнці. Разом із тим, повністю відмовляти трипільцям у внеску в етногенез українців некоректно, вони безперечно мали свою долю генетичного впливу, як і кочові народи, що синхронно мешкали на Правобережжі Дніпра у межах Степового коридору.

Спадком трипільців в українській релігійній культурі і фольклорі вважаються релікти культів священного бика та небесного змія9. Теж походження має архаїчна лексика близькосхідного походження в індоєвропейських мовах, в тому числі в українській (Ю. Мосенкіс)10.

Неможна заперечувати органічний внесок і багатьох інших народів минулого та сьогодення в утворенні неповторного українського етнокультурного комплексу, який загалом складається у V—VII сторіччях.

М. Грушевський, у статті «Звичайна схема «русскої» історії й справа раціонального укладу історії східного слов’янства» (1903) опублікованій у 1904 році у Петербурзі на забороненій з 1876 року українській мові, подекуди актуальній і зараз, показав, що «Київська держава, право, культура були утворені однією народністю, українсько-руською; Володимиро-Московська – іншою, великоруською ... Київський період перейшов не у Володимиро-Московський, а в галицько-волинський ХІІІ сторіччя ... Володимиро-Московська держава не була ані спадкоємницею, ані наступницею Київської, вона виросла на своєму корені ... Общеруської історії не може бути, як немає общеруської народності»11. І якщо Київська держава була «утвором однієї народності, українсько-руської», то остання, очевидно, повинна скластися раніше Київської Русі, і походить від антів ІV-VI сторіччя.

Етнологія, розглядаючи народи як етнокультурні організми, що проходять увесь життєвий цикл, вважає що більшість європейських народів (французи, німці, іспанці, чехи, серби, хорвати, поляки, українці), які проживали в зоні впливу Римської імперії, формуються в епоху раннього середньовіччя у V-VII ст. Первинно, вони усі без виключення проходили племінну фазу розвитку, яка закінчилася у ІХ-Х ст. укрупненням племен із складанням власних держав (Англійської, Французької, Чеської, Сербської, Польської, Давньоукраїнської), які іноді поширювалися на території сусідніх народів, набуваючи форм імперій (Англійська, Іспанська, Французька, Київська Русь).

У провінціях імперій в процесі їх колонізації метрополією зароджувалися молоді постімперські етноси. Вони виникали внаслідок синтезу місцевих традицій з мовно-культурним комплексом імперського народу-завойовника і починали власне історичне буття з моменту відокремлення від імперії.

Контактування із античними колоніями у Причорномор'ї наділяло протоукраїнські народи впливами грецько-римської цивілізації, забезпечуючи у V ст. динамічний етноісторичний розвиток, що випереджав більш віддалені від античних центрів регіони, наближаючись до темпів історичного розвитку країн, які розвивалися на ґрунті грецько-римської цивілізації.

Археологічні дані свідчать про безперервність розвитку в Північно-Західній Україні єдиного етнічного організму, від дулібів, склавинів та антів і до сучасних українців. За свідченням артефактів празька та пеньківська культури V-VII ст., трансформувалися в проукраїнські літописні племена волинян, древлян, полян, білих хорватів, уличів, тиверців Північно-Західної України (Лука-Райковецька культура VIII-IX ст.). Остання була безпосереднім генетичним підґрунтям Південної Русі. Її народність складалася з семи споріднених праукраїнських літописних племен, що стрімко інтегрувалися у відносно єдиний «руський» народ, утворивши державу Русь, яка швидко трансформувалася в середньовічну імперію, здійснюючи потужну експансію на безмежні лісові простори півночі Східної Європи в Х-ХІІІ ст.

Внаслідок колонізації праукраїнським Києвом (Руссю у її первинному значенні) балтських і фінських племен лісової смуги Східної Європи постали молоді балто-руські (білоруси, псково-новгородці) та фінно-балто-руські (росіяни) етноси.

Як власна етнічна історія романських народів почалася після розпаду Римської держави, так і молоді руські етноси виходять на історичну арену в процесі занепаду Київської Русі. В. Ключевський писав: «Великорос вийшов на арену історії лише з князем Андрієм» (Боголюбським), що княжив на Суздальщині у другій половині ХІІ ст12.

Таким чином, період роздробленості Київської Русі ХІІ-ХІІІ сторіч, представляється Л. Л. Залізняком «періодом боротьби молодих субетносів (білоруського, псков-новгородського, російського) за політичну незалежність від праукраїнського, імперського Києва13.

В прагненні до самостійності молоді руські етноси утворювали антикиївські військові коаліції у 1169-му та 1203 рр., брали штурмом і руйнували столицю імперії. Врешті вони звільнилися від опіки імперської метрополії14. На думку М. Чубатого (1964), яку підтримує і Л. Залізняк, Київська Русь як держава фактично розпалася ще до приходу татар15.

Археологічні артефакти, будучи відбиттям у матеріальних об’єктах духовного світу носіїв протослов’янської та слов’янської культури, окрім іншого, є супутніми важливій історично-етнічній джерельній базі – палеоантропологічній, яка є основою вивчення фізичних особливостей давнього населення16 його етнічної приналежності, походження, розселення, метисації та ін.17 Палеоантропологія перебирає на себе роль свідка істинності-хибності археологічних висновків.

Розглядаючи антропологічний тип українця, привертає увагу дослідження, результати якого наводяться у монографії Ганни Лозко «Українське народознавство» (2004). За даними, які наводить дослідниця, до складу сучасних українців входить сім антропологічних типів:

1. «*Дунайський* (норікський) тип, який є нащадками носіїв Шнурокерамічних культур Західної України, Поділля і Південної Польщі. Археологічні знахідки свідчать, що дунайські українці генетично зв'язані з *іллірійськими, фракійськими, кельтськими* етнічними компонентами. Нині дунайський антропологічний тип переважає в рівнинній Галичині, Західному Поділлі (за винятком крайніх північних районів Львівщини і Тернопільщини). На території Польщі – це Холмщина та Томашів.

Особливості дунайського типу виявляються у максимально європеоїдних ознаках: довгому, відносно вузькому обличчі з довгим, прямим і тонким носом. Цей тип становить понад 10% усього населення України.

2. *Поліський* тип – нащадки пізньонеолітичних носіїв Дніпро-Донецької культури, які мігрували в правобережне Полісся. До складу українців Житомирського і Рівненського Полісся входить давній кроманьйонський палеоєвропейський компонент. Це носії археологічної культури Гребінчастої кераміки, які мають генетичний зв'язок із ще давнішими пізньомезолітичними культурами. Особливості поліського типу: дуже низьке і широке обличчя, максимально розвинуте надбрів'я, масивне чоло. Такий тип не зафіксований у жодному ареалі Європи, крім України. Зріст поліщуків середній, очі дещо темніші, ніж в інших регіонах, а колір волосся світліший. Цей тип поширений на Житомирщині, Рівненщині, Волині (волинський варіант поліського типу). До волинського варіанта входять північні райони Львівщини і Тернопільщини, а також українці Берестейщини. Поліський тип становить близько 10% усіх українців.

3. *Верхньодніпровський тип* – нащадки давнього палеоєвропейського населення, але без кроманьйонських рис. Особливості цього типу: дуже світла пігментація очей (60%). Цей тип зафіксований лише у Рипкінському районі Чернігівської області. Він становить 0,5% всіх українців.

4. *Центрально-український тип* – нащадки місцевого староукраїнського населення XII–XIII ст., які мають слов'янську основу (дещо модифікований дунайський, поліський, а також південніші елементи індоіранського, іллірофракійського та пізнішого тюркського походження).

Тюркські антропологічні ознаки виявляються при порівняльному аналізі в окремих селах Полтавщини та Західної України, але вони виступають не чітко – лише незначне сплющення обличчя та особлива складка верхніх повік.

Українці Київщини є генетичними спадкоємцями аборигенного населення і зберігають виразні європеоїдні риси. Монголо-татарська навала майже не позначилася на антропології українців. Особливості цього типу: високий зріст, середній покажчик голови, обличчя, пігментація волосся та очей, середня висота перенісся. Він становить 60% усіх українців.

5. *Нижньодніпровсько-прутський тип* – нащадки індоарійського палеоантропологічного населення. Помітний індоіранський і навіть давньоіндійський компонент (особливо в с. Кам'яне Лебединського району), що виражається у темній пігментації очей і волосся, значному розвитку волосяного покриву. Цей тип характеризується довгоголовістю, незначним виступанням нижньої частини обличчя, незвичайним поєднанням різко профільованого обличчя з низьким симотичним покажчиком носа. Це високорослі, відносно темно пігментовані люди з низьким покажчиком голови.

Існує два варіанти цього типу: *нижньодніпровський* (походить від населення півдня Київської Русі) та при *прутський* (українське населення півночі Молдови, а також Хотинщини).

6. *Динарський тип* – нащадки давнього населення України, які мають суттєві іллірійські, фракійські, кельтські та індійські компоненти. Динарський антропологічний тип поширений у східній частині Карпат, на Буковині й частково – Гуцульщині (крім західних гуцулів, які належать до карпатського типу), у Східному Прикарпатті. Характеризується цей тип однаковою кількістю світло- і темнооких, але за кольором волосся переважно темні (70%), світловолосих лише 2%, решта – змішані кольори. Цей тип становить 4–5% усіх українців.

7. *Карпатський* (карпато-альпійський) тип - нащадки Куштановицької культури VI —III ст. до н. ч. Ареал їх поширення збігається з ареалом культури Підкарпатських курганів, носіями якої були *карпи*. За антропологічними ознаками подібні до динарців. Гематологічні ознаки, зокрема резус-негативність, вказують на їхній генетичний зв'язок із народами Балканського півострова. Кавказу, Північної Індії. Цей тип близький до динарського (обидва мають багато взаємних переходів). Карпатський тип становить 7-8% всіх українців.

Таким чином, в етногенезі українців брали участь як слов'янські, так і неслов'янські племена. Серед слов'янських племен можна назвати *білих хорватів, поляків, словаків, чехів, сербів, росіян і білорусів*. Оскільки близькість географічного розташування слов'янських земель сприяла тісним контактам, то, безумовно, це позначалося і на етнічних зв'язках.

Серед неслов'янських племен антропологи називають *іранські, дако-фракійські, балтійські, тюркські, північнокавказькі*. Всі ці етнічні домішки були незначними залишивши в українській антропології слід, розпізнаваний лише під час детальних антропологічних вимірів. Що ж до фінно-угорських племен, то на території України їхніх впливів майже не виявлено, лише на північному сході від Дніпра до Волги з'являється незначний мордовський етнічний компонент»18.

Слід додати, що фольклорні свідоцтва значно перевищують фактичний вплив тюрків на формування етнічного типу українців. Генетичний вплив з боку тюркського етносу безсумнівно був, але логічно він не міг бути великим, що, підтверджується антропологічно, бо частіше діти у захоплених українок народжувалися в татарському, турецькому полоні і до населення України відношення вже не мали. Висновки, які можуть випливати з наведеного антропологічного матеріалу не виходять за межі уявлень про специфіку «прикордонної» культури України. Проте, переважаючим, основним складником української народності є автохтонне слов'янство з ілірофракійськими, кельтськими та тюркськими рисами.

Наступним формуючим уявлення про українську релігійну культуру є корпус давніх писемних джерел, насамперед літописів. Первинною релігією русів-українців була система вірувань що отримала назву народного вірування – язичництва. Проте вивчення язичництва слов’ян зараз проблематичне через його систематичне руйнування християнством, що прийшло йому на заміну. Зараз певне уявлення про систему язичницьких вірувань слов'ян можливо отримати лише зі згадувань про «поганські» ритуали у літописах періоду християнства. Для християнських авторів поганство, – то «диявольське напучення». Ті «крихти», що збереглися у критичних згадуваннях язичництва в християнських літописах, вкрай фрагментарні, бо зовсім не переслідували мету системного викладення вчення опонента. Додаткову складність дає вихідна ідеологічна ангажованість літописів, які у більшості створювалися під покровительством певної політичної сили, представляють владні та майнові права замовників і тому потребують критичного осмислення.

Подальші інтерпретатори «ангажованих літописів» також не можуть вважатися безумовно вільними у трактуваннях, вони також витлумачували ці літописи відповідно своїм науковим парадигмам. Тому, ретроспективні дослідження проторелігійної культури слов'ян, зоставляють ймовірність «несподіваних» відкриттів, зміну трактувань тих чи інших пам’яток і в наш час.

Розглядаючи народну віру слов’ян – язичництво, А. М. Колодний виділяє три етапи у його розвитку:

1. Чуттєво-надчуттєвий;

2. Демонологічний;

3. Теїстичний.

*Перший,* властивий первісному суспільству і включає «ранішні форми релігії». *Другий,* мезолітичний, – «дух» речей поступово набуває своєї незалежності. *Третій*, характерний розшарованому суспільству19*.* Крім того, аналіз проведений попередниками (Б. О. Рибаков, Є. К. Дулуман, А. М. Колодний, Л. О. Філіпович та ін.), навіть на базі критичних випадів «проти язичників», дозволяє виділити два періоди у процесі розвитку політеїстичної культури слов’ян: *період культу природи* та *період творення кумирів20*.

В цьому русі відтворення філогенетичного спадкоємного досвіду тиражується онтогенетичним чином. У період культу природи спадкоємність базується на принципах спадковості, тобто: *наочно-тілесне* відтворення міжсвітових стосунків попередніх поколінь відображається у копіюванні положень, форм, прийомів, заходів налагодження стосунків нових поколінь із світом (світами) та їх представниками. Згодом, з підвищенням рівню розвитку мисленнєвої культури, відбувається актуалізація *наочно-образного* сприйняття сакрального родового досвіду. Крім того, цей етап відзначається намаганнями не тільки сприйняти та відтворювати ритуалізоване ціле культури, а й розширити свідому частину релігійної культури завдяки поясненню для себе традиційних взаємовідносин та новацій.

Політеїстичний етап виділяється формуванням поняття про божества на базі делегованих божеству людиною власних гіпостазованих якостей. Складання певного «професійного» соціального шару жерців починає відбуватися ще на початкових етапах розвитку політеїзму, але на теїстичному рівні формується стала наслідна група «тих хто краще знає» особливості, вподобання, характери богів і вміє із ними «домовлятися».

Таким чином, по мірі віддалення від первісно-природних форм родинного *шанування* проявів природи у ході розвитку трансформується у *поклоніння* силам, які мають тепер характеристику «вищих». Із виділенням «вищого» із «нижчого» ми отримуємо відбиток стратифікації світосприйняття, у якому своя іерархізація була властива як вищому (божественному) так і нижчому (людському) шарам всесвіту.

У людському світі підтвердження ієрархізації світу ми співвідносимо із процесами розшарування суспільства, переходом від первісно-демократичних засад до формування станового суспільства, відповідно якому відбувається трансформація і у положенні та функціях богів. На культурно-історичному тлі ці процеси відбилися у звеличенні Перуна, який раніше був одним з чотирьох провідних богів.

Не вдаючись до детальних історичних розвідок, у якості матеріалу підтверджуючого трансформації язичницького світогляду залучимо праці дослідників «релігійної реформи» князя Володимира Святославича (980—1015 рр.), який на початку свого правління встановлює поряд із своїми хоромами нову «кумирню». У її просторовій близькості до князя і відмінності від старих київських святилищ і вбачають зміни слов’янсько-київської релігійної культури, які, і на нашу думку, лягають предтечею подальшої відмови від родової релігії та насадження християнства.

Увагу науковців привертають відмінності нового Володимирового пантеону. Княже святилище «не прийняло» таких загальношанованих богів: Рода і Рожаниць, Сварога, Велеса, Переплута, Ладу і Леля. І навпаки, особливою приязністю князя та його оточення були відзначені: Перун, Хорс, Дажбог, Стрибог, Семарьгл, Макошь, що загалом характеризують як відгук потребам розбудови державності та княжої влади, яка спиралася на військо. Тобто, актуалізація певних богів за рахунок інших ініційована князем та його оточенням, як намагання приведення у відповідність релігійного буття та релігійної свідомості. І судячи з локалізації (поруч із княжими хоромами), то було намагання усуспільнити (нав’язати) саме княжу модель бачення світу.

Зміна релігійних пріоритетів та її спадкоємності, представляється більш показною у порівнянні Володимирового пантеону (980р.) не з київськими святилищами, а із «ущільненою» моделлю язичницького світогляду – Збручським ідолом.

Збручський ідол – вапнякова, майже триметрова заввишки чотирикутна у перетині брила. Кожна з сторін якої вкрита рельєфними зображеннями. На лицевій стороні Збручського ідола зображена Макошь із Рогом Достатку, на протилежній від неї, тильній стороні чотиригранніка, зображено Дажбога, на стороні зліва від Макошь – Ладо, на стороні зправа – Перун. Так втілюється попередній Володимировому, язичницький світогляд, – взаємне обумовлення: Макошь–Достаток забезпечує бог сонячного білого світла, подавець благ, син небесного Сварога, – Дажбог. Ладо-Любов, сім'ю, продовження роду убезпечує бог громовиці та війни Перун. Звернемо увагу на чільне місце у цьому світогляді Макоші – жінки, що представляє жіночу модель структурування космосу.

Зростання майнової нерівності її захист та привласнення, розшарування родинності суспільства здіймає роль чоловіка та роль війни. Саме такі умови ведуть до висування на головні позиції нової сили, нового ладу та джерела нового достатку у Володимировому пантеоні – *насилля*. В цьому русі насилля Володимира над братами у боротьбі за владу є обумовленим історичним плином культури.

Свого часу Б. О. Рибаков відносив датування Збручського ідола за матеріалами святилища на горі Богіт, до якого він ймовірно належав, у діапазоні від скіфських часів до ХІ ст., подекуди вважається, що капище функціонувало і до ХІІІ сторіччя. Тобто, продовжувало своє функціонування після офіційного хрещення Русі, віддзеркалюючи релігійну ситуацію «двовір’я».

Підвищення Перуна до ролі головного бога, символізує значну трансформацію світогляду язичництва, що демонструє як що не переривання то прискорення переходу від «жіночого» світогляду до чоловічого, *від любові до насилля*. Можна уявити наскільки драматичними були ті руйнівні для роду зміни у тому числі і у наслідуванні релігійної культури. Цей драматизм був ініційований вдячним дружині за зведення на київський стіл князем Володимиром, що відбулося, на нашу думку, передчасно, до «визрівання» суспільної ситуації.

Силу впливу дружини на князя демонструє епізод з Іоакимівського літопису про один з балканських походів князя Святослава (батька Володимира), де аналізуючи поразку князь дізнався, що частина його вояків виявилася християнами. Для перевірки відданості, князь наказав їм вклонитися рідним богам, пов’язуючи невдалий похід із тим, що боги від них відвернулися. Але християни не скорилися, розгніваний княже, «посла в Киев, повеле храмы христиан разорити и сожещи. И сам вскоре поиде, хотя вся Христианы изгубити»21. Справа, здається в тому, що вояки однієї віри із ворогом (Візантією) не виявляють необхідного для перемоги бойового духу. Більше того, світова релігія, якою є християнство, логічно не має Вітчизни, тому і виступати засадою патріотизму не може.

Дружинників-християн у оточенні наступника Святослава, Володимира було ще більше, ніж у батька, чим, почасти, можна пояснити нетерплячість Володимира: між першою (980р. - новий пантеон) та другою (988р. - хрещення) релігійними реформами пройшло лише вісім років недостатніх для завершення світоглядних змін населення, але достатніх для зміцнення військової дружини, на яку можна було покластися у будь чому. Крім того, новий княжий вектор («насилля» (Перун) – «любов» (Ладо)), на відміну від старого («достаток» (Макошь) – «природа» (Дажбог)), є близький християнській модальності «номадизму» – «еллінізму».

Треба зазначити, що ці зміни не були повсюдні. Вони стосувалися лише близького оточення князя. Можна сказати, що *релігійна реформа* князя Володимира – є закономірним результатом світоглядних змін переходу від «*теїстичного політеїзму*» у свідомості правлячої верхівки Київської держави *до монотеїзму,* при невідповідності реформ суспільному стану язичницької свідомості народного загалу.

Стан свідомості народу відповідав у кращому разі завершенню *демоністичної –* початку *теїстичної* фази язичництва із характерним для неї перманентним перерозподілом функцій богів, поступовим виходом на перший план насилля, здійснення його через захоплення, завойовування привілеїв. Тобто, ми маємо справу із закріпленням паралельності існування елітарної та народної релігійної культур, які при сюжетних збігах все ж сутнісно розділяються становими інтересами верств.

«Від Аскольда до Володимира ми бачимо постійні заворушення пов'язані зі зміною віри та круті повороти: від язичництва – до християнства і навпаки. Християнина Аскольда зміщає язичник Олег, по його смерті приходять християни Ігор та Ольга, далі – язичник Святослав, християнин Ярополк, згодом язичник Володимир приймає віру Христову. Сім разів протягом століття міняється державна політика пов'язана з релігією»22. І йдеться не лише про опозицію князя з «кращими людьми» та народу, сам народ також посилено розкладається на повноправних, закупів та ін.

Н. М. Нікольскій вважав, що хрещення Русі завершило столітній процес сходження до нового світогляду та світобудови23. Крім описаних умов, насадженню-прийняттю християнства сприяли:

‒ невизначеність, невдоволеність, які виникали в умовах соціальної кризи викликаної зміною сенсожиттєвих орієнтирів, які підштовхували до пошуку нових світоглядних установок;

‒ християнство заворожувало красою смерті24;

‒ опертя не на розум, а на віру;

‒ вміння задовольнити, розвивати, підтримувати ірраціональне в людській природі;

‒ споконвічним намаганням уникнути страждань і смерті християнство протиставило свої імперативи: вклонитися не багатому, а убогому, шанувати не успішного, а розіп’ятого за наші гріхи, піднесися духом, зневажай плоть;

‒ страх перед майбутнім переслідував воїнів князя, які боялися потрапити в полон, бо у разі загибелі у полоні, дружинник у замогильному житті навічно залишався невільником;

‒ відкриття душі, піклування не про зовнішнє, а про внутрішнє, пошук не багатства, а душевної досконалості25.

Для забезпечення виживання релігійної культури успадковуватися починають дещо інші якості, у порівнянні із минулим. Ретроспективно ми спостерігаємо трансформації язичницької релігійної культури від первісних релігійних уявлень до мисленнєвого відділення духу речей від самих речей.

Надприродне набуває перехідних рис від зооморфного до антропоморфного, від жіночого до чоловічого. Теїстична фаза політеїзму характеризується подальшою деталізацією ієрархічних відносин, які на духовному рівні «засвоюють» розбіжності відживаючих традицій людської цінності та рівності із новою становою солідаризацією. Це проявляється і на рівні спадкоємної передачі форм релігійної культури у формуванні окремих «ліній» транслювання досвіду загального та втаємниченого, паралельного кланового, що на зовнішньому рівні проявиться згодом у «Повчаннях» князів своїм дітям. Але для чого писати те, що батько може передати сину безпосередньо. Необхідність створення додаткових каналів інформації, окрім мотивації «щоб пам’ятали» та ін., викликається, на наш розсуд, посиленням *розходження між релігійною свідомістю та релігійним буттям*, інакше кажучи, слова і діла, зокрема у авторів повчань. На практиці князю доводиться діяти насильницьким чином, а на рівні свідомості усе повинно було бути полюбовно.

Інший пласт формування української релігійної культури полягає у тому, що сам акт прийняття-хрещення Русі при більш детальному розгляді здається надто міфологізованим. Виявляється, що прийняття Володимиром християнства у 988 році у Корсуні, не зважаючи на важливість для поширення віри, в жодному з візантійських документів не зафіксоване, і, скоріше всього, визнання Константинополя не отримало. Ймовірна причина такої неуваги Візантії до свого міжнародного впливу, виявляється у формі християнства прийнятого Володимиром.

А. М. Колодний слідом за Я. Н. Щаповим звертає увагу на великому впливі аріанства у описах прийнятого Володимиром християнства, що може свідчити про намагання Києва не опинитися під тиском ортодоксальних церков Візантії та Риму, виробляючи кросрелігійний, «своєрідний східнослов’янський варіант християнства». Підтвердження цьому знаходяться і у «Повісті времяних літ» (у «Промові філософа») і у церковних уставах Володимира та Ярослава, «які більше збігаються не із візантійським правом, а із народними язичницькими звичаями»26 відкриваючи ще три історичні умови зміни світоглядних настанов князем Володимиром: *по-перше*, прийняти християнство, але так, щоб не опинитися під тиском будь-якої з митрополій, тому прийняти неканонічне аріанство, яке, до речи, заперечує святість церковної інституції; *по-друге*, прийнявши християнство, стати рівними «битій», разом із тим «пихатій» Візантії та Риму, тому ще й насильницьким примусом побратися із візантійською принцесою; *по-третє*, прийнявши християнство максимально вшанувати «рідновірні» традиції, не втратити остаточно зв’язок із народною більшістю.

Тепер з’являється пояснення непослідовності та «ліберальності» Володимира у проведенні християнізації. Із одного боку, він жорстко, залучаючи дружину придушує опір, «хрестить» населення, а згодом не звертає увагу на нарікання від християнських священників, які скаржилися на зростаючий бандитизм спрямований виключно проти них. На вимогу покарати «бандитів» смертю, князь іронічно відповів, що не може того зробити, бо вбивство – то гріх.

Аналіз стану спадкоємності у розвитку релігійної культури в українському суспільстві неможливий без розкриття спротиву, який творився у відповідь на християнізацію.

З насильницьким насадженням християнства слов’янське суспільство окрім майнового подрібнення, розділилося ще й релігійно. Проте, не коректно було б стверджувати, що християнство пов’язано виключно з насиллям. Для людей, які опинилися на чужині чи вели справи із чужинцями (воїни, купці) християнство було «ключем» який відпирав більшість «дверей», та оберегом в умовах коли домашні боги були безсилі. До цієї верстви у більшості належали купці та «княжі мужі», які служачи господарю здобували усі свої привілеї.

Пропорційно, у сукупності, це все одно була не велика верства. Для більшості ж аграрного населення, християнство було чужім, тому також некоректно стверджувати, що воно «осяяло собою морок язичництва». Позбавляючи оточуючу природу «одухотвореності», віддаючи увесь світ під начало одного могутнього бога, несучи на зовнішньому (міжнародному, державному) рівні певні переваги, на внутрішньому рівні християнство розривало зв’язок людини із землею започатковуючи відчуження від своїх «коренів».

А.М. Колодний, відзначає, християнство до багатьох народів прийшло у готовому вигляді як штучний витвір, а не продукт природного розвитку на їх власному ґрунті. Соціально-економічні умови Київської держави Х сторіччя не сприяли прийняттю християнства у всьому його догматичному об’ємі27, із його ідеєю покори владі, яка, як виявилося, чинила всупереч віковим релігійним традиціям.

Особливістю релігійної культури України, є *домінування світської влади над церквою, в той же ж час, релігійна приналежність має державно-представницький характер*. Українська релігійна культура та її система спадкоємності обумовлена особливостями національної культури, провідними чинниками якої у предметі нашого розгляду виступає етнічний склад населення, релігійні і сторично-географічні умови її розвитку.

Будучи переважно слов’янським, населення сучасної України у якості засадничих умов своєї культури (що обумовлює й вірогідні напрями розвитку), має нереалізований розвиток народної віри. Поверхове хрещення народу із збереженням язичницького світогляду, що наділяє *православне християнство* в більшій мірі етатичними, а язичництво – народними ознаками, доречи, показним є те, що поняття православ’я у вихідному значенні вказує на «правильне вчення», визнання Праві Дажьбожого буття за Велесовою книгою28, тобто первісно має відношення до язичництва.

Фактично київський «князівський світ» не гарантував життя і безпеки іншим соціальним «світам». В пізнішій історії ця система знайде своє місце в соціальному житті, створивши мозаїку слабо пов’язаних соціально-культурних середовищ29.

Взаємовплив двох суперечливих парадигм світорозуміння привів до складання особливого конструкту українського православ’я, що «прикриває» язичницький космос. Проте, «відмовлятися» від внеску християнства у історію української культури некоректно, його вплив очевидний, як очевидний і язичницький вплив на християнство у складанні української форми православ’я.

Опоетизована культурою сприятливість природного середовища України для автономного ведення господарства, посилена екстремальними умовами прикордонної цивілізації, породила стихію вільної самодіяльної особистості і, як наслідок, український персоналізм з унікальною системою гуманістичних цінностей*.* Це сприяло вкоріненню на українському ґрунті *ренесансного антропоцентризму, в якому щастя кожної конкретної людини розкривалося як мета існування —* положення осмислене філософією Г.Сковороди, П.Юркевича, Т.Шевченка, І.Франка.

Особливий тип національного логосу віддзеркалений в українському архетипі серця, як символі значущості внутрішніх душевних глибин людини. Пізнання світу і самопізнання людини визнається «справою серця». Серце означує в людині її глибинно-емоційну, ірраціональну, втаємничену природу, що є більш значущою, ніж розумова й інтелектуальна.

За українським етосом вчинки людини набувають цінності лише тоді, коли вони здійснюються від серця. С. Кримський аналізує архетип серця, як уособлення принципу індивідуальності й органу відчуття Бога. У філософії П.Юркевича серце визначається як мікросвіт, вираження людяності та внутрішньої людини. У вченні Г.Сковороди, – як шлях до ідеалу гармонії з природою. У творчості Т.Шевченка, – як джерело надії, як передчуття і провидіння – у творах П.Куліша, та навіть як правничий критерій – у Хартії королеви Анни, доньки Ярослава Мудрого.

Орієнтація людини на ідеальний світ, що виявлялася на буденному рівні в романтичній мрійливості характеру має зв’язок із софійністю світу, що розглядається С. Кримським як світосприйняття, де реальні речі трактуються не тільки у їх звичному викладі, але і як символи Божої Премудрості30.

З чого, в свою чергу, виводять формування дефіциту дії в українському характері та вади вольової експансії в зовнішній світ. Але, в такому разі «відмова від дії, недосяжність особистого щастя …, як і туга за минулим, естетизація його на противагу майбутньому»31 повинна врівноважуватись чимось життєдайним у самому простому тлумаченні цього слова. Таким контрастом, на нашу думку, є молодецтво, історичним прикладом чого є «уходництво» та козакування, яке його успадковувало.

Детермінованість життєвого укладу циклами природного коло обігу породжувала український *антеїзм*, що проявлявся у відчутті землі як материнського родового начала, з його культом цвітіння і плодоносіння в українській культурі дивним чином поєднується з «номадною» складовою, вираженої в жорсткій ієрархії «козацької вольниці». В той же час демократичність козацьких традицій може розглядатись як данина «землеробській» складовій.

Сприйняття землі як материнського начала інтенсифікувало в світоглядних універсаліях української культури матріархальні імпульси. Чоловік і жінка на Україні були рівні у своїх економічних правах. Образи сильних жінок не сходять зі сторінок української літератури. Виявляє себе Ендиміонів мотив активності жінки як турботливої матері та пасивності інфантильного чоловіка, помічений С. Балеєм при дослідженні творчості Т.Шевченка. Саме ця стійкість жіночої нераціональної парадигми ставлення до світу виробила елемент сентиментальності, мрійливості, смутку, покори, терплячості, в підсумку – інший рівень нестачі чоловічої раціональної експансії на зовнішній світ, що підтримує цілераціональність соціальних дій, верховенство влади, норми, закону32. Представлені риси української культури визначають її національну своєрідність, аж ніяк не применшуючи значення засвоєння нею в перебігу історичних процесів світового культурного досвіду.

Релігійна культура проявляється у плині трансльованих з минулого у майбутнє культурних моделей, найбільш універсальні з яких успадковуються, менш відповідні часу трансформуються, не відповідаючи потребам людей витісняються, використовуються фрагментовано. Таким, на нашу думку, є принцип дії культурної спадкоємності, який виражається у тому, що і вдалий і не вдалий культурний досвід успадковується, форми його використання різняться, але нічого не «забувається», не «відкидається» нащадками. Заперечення «заперечення» про яке свого часу писав Г. Гегель, стосується насамперед заперечення форми, структури досвіду втілених у матеріальному чи духовно-релігійному об’єкті, сутність, ментальна душа народу зберігається у відносній недоторканості. Добре накладаючись на психологічний принцип онтологічного розвитку підлітка, згідно якому: сенсожиттєві орієнтири дитина бере від батьків, а форми своїх проявів від оточення.

Україна, з комплексу причин, не мала типового еволюційного розвитку релігійної культури. В цілому, до критичних етапів, на яких територіальна та згодом національна українська культура стояла на межі свого знищення можна віднести:

1. Хрещення і намагання знищити родову віру слов’ян Подніпров’я у Х-ХІ сторіччі;

2. «На віки разом» – «утягнення» України Російською імперією у ХVII – XVIII сторіччях;

3. Розмивання української культури, переслідування діячів української культури в СРСР у ХХ сторіччі.

Тільки історично доступні для розгляду пертурбації розділили *вертикальні зв’язки* української релігійної культури на мінімум три офіційно представлені фрагменти: «поганський», «християнський» та «радянській», які були здатні розірвати спадкоємну самосвідомість народу. Проте офіційні, ідеологізовані джерела розкривають соціальні процеси переважно з боку бажаного дійсного, але оскільки дійсне пов’язує ті три фрагменти у асоціативний ряд українського, вертикальні корені не втрачені непоправно і цьому є суб’єктивні та об’єктивні причини.

На суб’єктивному рівні велика заслуга належить діячам культури. На об’єктивному, - «безмовна більшість», предмет одного з досліджень медієвіста А.Я. Гуревича (1990), характеризується неможливістю публічно викладати свої думки, створювати письмові твори. Використовуючи термін «безмовна більшість» до проукраїнського народу, слід зазначити, невміння писати або вірогідність знищення написаного «реанімує» більш давні механізми передачі духовного-релігійного спадку, тому попри офіційні репресії народна релігійна культура відтворювалася «ізустно».

Крім того, А.Я. Гуревич, зауважує, що «бездомішкової» народної культури у Середньовіччі вже не існувало. У свідомості будь-якої людини епохи, навіть самого неосвіченого... так чи інакше малися деякі елементи християнського світогляду, як би вони не були фрагментовані, примітизовані та викривлені. З іншого боку, в свідомості найосвіченіших людей, які спиралися на Святе Письмо не міг не таїтися, нехай у пригніченому, латентному стані, шар народних вірувань і міфологічних образів. Співвідношення цих компонентів у освіченого та неосвіченого населення звісно були різні, але багатошаровість та суперечливість свідомості – особливість будь якої людини тієї епохи33.

Таким чином, за принципом додатковості, що передбачає використання в пізнанні декількох методологічних систем, які дозволять набувати об'єктивні дані про предмет дослідження, українська культура виживала використовуючи горизонтальні спадкоємні зв’язки, концентруючись на просторовому вимірі культури, рисах закладених в умовах її вихідної полірелігійності, компліментарності та толерантності національної ментальності. Проявом цієї національної риси є російськомовні українці, явище схоже на (залучаючи іншокультурні паралелі): франкомовні канадці чи латиномовні американці.

Релігійна культура виживає коли існує зацікавленість у історичній пам’яті та досвіді народу, виваженість у засадах консерватизму та критичності зберігають релігію, як самобутність, душу українського народу. І в той час як глобалізаційні процеси повинні були б «розчинити» український етнос у культурах сусідів, зовнішні та внутрішні загрози зіграли протилежну роль у консолідації нації, пошуку та поверненні до своїх коренів.

Не останню роль у розвитку національної самосвідомості намагається відігравати релігія. Насамперед «державна релігія» - Українська Православна Церква Київського патріархату, законодавчо відокремлена від держави, але традиційно маюча державні преференції, що позиціонує себе як етноформуюча релігія. Хоча згідно із результатами статистичного дослідження, проведеного у лютому 2015 року групою соціологічних компаній – РЕЙТИНГ, SOCIS, Центр Разумкова та КМІС, більшість опитаних українців вважають себе віруючими-християнами.

74% жителів України вважають себе православними, 8% – греко-католиками, по 1% – римо-католики та протестанти (євангельські християни). Просто християнами себе вважають майже 9% опитаних, не відносять себе до жодного з релігійних віросповідань 6%, а ще 1% респондентів було важко відповісти.

На відміну від соціологічних досліджень попередніх років, нові дані свідчать про зміну конфесійної самоідентифікації православних віруючих. Тепер серед тих, хто вважає себе православними, відносна більшість, (38%) вважають себе прихожанами Української православної церкви Київського патріархату, і майже вдвічі менше (20%) – Української православної церкви (Московського патріархату). При цьому лише 1% православних відносять себе до Української автокефальної православної церкви, а решта 39% – вважають себе просто православними, без конкретної юрисдикційної належності34. Окрім того, в порівнянні із попередніми роками не надається інформації про динаміку процесів у ісламі, протестантизмі, юдаїзмі, інших релігійних конфесіях орієнталістічного напряму. Наприклад, у 2008 році православними християнами себе вважали 52 % при 73,7% у 2015 році, але звітували про присутність 50 релігійних конфесій проти 55 у 2008 році35.

Православна церква грає неоднозначну, амбівалентну роль, з одного боку трансцендентність, спрямованість на абсолютні цінності, гіпостазовані ідеали . З іншого боку, церква не менш активно переймається ділами земними. Виходячи з власних переконань, церква активно заперечує, підтримує чи не помічає різні явища. Виступаючи охоронцем та зберігачем української культури, християнство має певний діапазон функціональності, поза межами якого зостаються деякі актуальні питання сучасної культури, наприклад, гендерні, трансгендерні тощо. Це положення логічно актуалізує поліконфесійний підхід природний для України, хоча природно органам державної влади простіше домовлятися із однією церквою ніж із багатьма.

## 5.2. Детермінанти оптимізації розвитку релігійної культури України

Попередні висновки нашого дослідження української релігійної культури вдаються оптимістичними: незважаючи на усі зовнішні намагання викоренити українську культуру і зокрема її берегиню – релігійну культуру, виявляються невдалими, навпаки із посиленням зовнішнього тиску вона стає тільки міцнішою, бо з неї, образно кажучи, «витискується» усе не суттєве. Сутнісна, віковічна основа української релігійної не може бути адекватно усвідомлена виключно з світоглядних позицій християнства, бо пов’язана із дохристиянськими підвалинами язичницької релігійної культури.

Самі світоглядно-ментальні, релігійні зсади виступають детермінантами самоусвідомлення та розвитку української культури. Починаючи з енеоліту з часів автохтонів-протоукраїнців розвивається шанобливе відношення до природи, плодючої, лагідної матері-землі, чутливість до змін в оточуючому світі. Природа українця жива в усіх її проявах, сповнена персоніфікованих сутностей (мавок, лішаків, русалок, домовиків), які знаходяться з людиною у складній системі взаємовідносин.

Шанування землі вилилося у культ працьовитості та любові до праці, таку духовно-релігійну реальність як український антеїзм*,* що визначається як світоглядно-ментальна риса української релігійної культури. Термін походить від імені давньогрецького міфічного Антея, що черпав свою життєву силу в постійному зв'язку з матір'ю-землею1. Ритуалізована працьовитість українців, родючість української землі утворювали умови ефективного хуторського господарювання, формували індивідуалізм, свободу, самодостатність особистості, толерантність, неприйнятність деспотизму.

Межування з Диким Степом, що ніс постійну екзистенційну загрозу формує українську життєлюбність, сприйняття граничності життя та смерті, духовності, прийняття своєї долі, ліричності, які знайшли втілення у специфічно українському кордоцентризмі. Серце, пов’язане із ним відчуття, в українській культурі визнається вищим за розум.

Таким чином, в сучасній українській релігійній культурі залишили свій відбиток світосприйняття двох релігійних форм: язичництва та християнства. Язичництво – основа українського світосприйняття, наділило українця любов’ю до природи, рідної землі та її обожнення, християнство – трансцендентністю, надприродністю Творця, сприйняття природи як відлуння божої величі. Намагаючись здолати язичницьку міфологію, християнство творить власний міф про Волю Божу. Іслам та юдаїзм досить широко представлені в Україні сьогодні, проте не зважаючи на достатньо великий час побутування у якості складника української культури, помітного впливу на слов’янську частину населення не мали, бо насамперед, виступають силою, що протидіяла асиміляції в українському етнічному та етноконфесійному середовищі національних культур кримських татар, чеченців, та інших представників тюркомовних народів Середньої Азії (іслам)2 та іудеїв, котрі мешкають в Україні. Саме ці релігійно культурні складники детермінують розвиток культури України.

З боку категорії загального, релігійна культура України є елементом системи суспільної свідомості. Крайніми виявами розвитку релігійної культури є її домінування над іншими формами суспільної свідомості, як то було у розквіті Середньовіччя, або навпаки, пригнічення релігійної свідомості, як то було у період засилля позитивізму та сцієнтизму, але ті крайнощі не сприяли оптимальному розвитку, ані суспільній свідомості загалом, ані релігійній свідомості зокрема.

Новий, сучасний етап розвитку релігійної культури України з 1990-х років співпав із загальнокультурним процесом релігійного відродження. Під час руйнування комуністичної ідеології нагальним постало питання нової духовної основи суспільство– та державотворення. Держава, обравши курс на незалежність, самостійність розвитку української культури спирається на її історичні корені, орієнтується на об’єднуючі із усім цивілізованим світом демократичні цінності, задекларувала себе як світська, поліконфесійна держава.

Як відзначалося раніше, приблизно половина населення України визначає себе послідовниками Христа. Релігійна та національна приналежність тісно пов’язані у масовій свідомості, християнська церква історично злита із українською державністю. Сплітаючись релігійний та державний розвиток, потребує міждисциплінарного підходу до їх вивчення та визначення напрямів оптимізації. Релігійні процеси невіддільні і від соціальних процесів в умовах перехідного суспільства. Наприклад, християнська релігійна культура йдучи у фарватері міждержавного українсько-російського конфлікту 2014-2016 рр. переживає посилення міжконфесійної, «міжпатріархатної» (московсько-київської) напруженості, що актуалізує проблему релігійного самовизначення.

Відмова від ідеології войовничого атеїзму, орієнтація на ліберальні та демократичні критерії суспільної та державної розбудови України, її геополітичне положення, національно-культурні, економічні та інші умови обумовлюють специфіку та детермінацію релігійних процесів.

Із соціальними процесами у пострадянських країнах, Україну зближує зростання релігійного чинника, відтворення старих (УГКЦ) та поява нових релігійних інституцій.

Повернення державою раніше експропрійованих церковних будівель, перерозподіл сфер релігійного впливу сприяє загостренню соціальних та, зокрема, міжконфесійних конфліктів.

Сьогодні релігійні інституції претендують на сфери діяльності, яких раніше, у секулярний період, релігія була позбавлена. У сучасній даності релігія поширила свій вплив на галузі: різноспрямованої місіонерської діяльності; соціальної роботи церков із соціальними верствами, що потребують підтримки (діти, хворі, інваліди та ін.); освітньої та культурної діяльності (тепер у часи реабілітації релігії, її об’являють скарбницею культурних традицій); душпастирської діяльності у лавах збройних сил та силових відомствах.

Політика сприяння релігійному розвою проявилася у поверненні традиційним церквам будівель та приміщень які були конфісковані у 20-30 роках ХХ сторіччя, державно підтримується та неухильно зростає авторитет священиків. Разом із тим «хворобами зростання» цього періоду стали: перенесення в український релігійний простір суспільно небезпечних конфесій заборонених в інших країнах, що свідчить про дезорганізацію у відносинах релігійної культури з *правовою, політичною, моральною та естетичною свідомістю.*

Гармонізація суспільної свідомості неможлива без гармонізації свідомості конкретної особистості. Детермінанти оптимізації в цьому напрямі виявляються у особливостях вихідної та набутої релігійної культури особистості, які розкриваються у традиційній або не традиційній релігійності. Унікальність української релігійної культури виявляється у співвідношенні традиційної та нетрадиційної релігійності як 3:1. Під традиційною релігійністю мається на увазі приналежність до християнських конфесій, насамперед до православної, якщо і не найдавнішої в історії України, проте державно орієнтованої, державно ініційованої. Разом із тим, представленим у часі в українській культурі є іслам, католицтво та юдаїзм. З ХVIII – XIX ст. в українському релігійному просторі розвивається протестантизм, релігійні погляди цього релігійного напряму засновуються на критиці «традиційної» християнської церкви, об’єднуючим є відмова у визнанні традиційно-церковних привілеїв, і життя за ранньохристиянськими нормами.

Інша частина релігійного загалу виявляє нетрадиційну, тобто, в умовах України, історичну не тривалу релігійність, до яких ми відносимо як представників новітніх культів, так і позаінституційних «шукачів бога». До альтернативно релігійно налаштованої верстви належать і ті, хто має «схильність» до ідей відроджуваної рідної язичницької віри та орієнталістичних релігійно-філософських напрямів.

Треба зауважити, при зацікавленому розгляді, цифри статистики української релігійної спільноти наповнюються дещо не однозначною динамікою. 74% відсотка православного населення за останній рік реактивно, у зв’язку із війною в Донбасі, виявляють внутрішньоцерковну нестійкість, з них 38% є прихожанами УПЦ КП і 20% – УПЦ МП. Патріотично налаштовані парафіяни цілими общинами переходять з юрисдикції домінуючого до війни московського патріархату до київського патріархату. 1% відносять себе до парафії Української автокефальної православної церкви. 39% вважають себе православними без конкретної конфесійної приналежності, серед яких ймовірно є і ті, що визначили для себе надто суєтним мігрувати між патріархатами. Показною є концентрація «просто православних» у південно-східних регіонах України. 1% вважають себе римо-католиками, 8% – греко-католиками, «просто християни» склали – 9%, не відносять себе до жодного з віросповідань – 6%, 1% – не зміг відповісти на питання віри.

Тобто, розглянута внутрішня динамічність традиційної релігійності говорить про її нестабільність, крихкість внутрішню конфліктність. За думкою Л. Шагіної, директора соціальних програм, шеф-редактора журналу «Національна безпека і оборона», українська релігійність конформна та політизована, опитування щодо головних питань православ’я виявило лише 1,7 % свідомо віруючих. «Всі решта – це ті люди, які називають себе віруючими, але вони не вірять в Бога... Називати цих людей дійсно віруючими немає ніяких підстав». Фахівець вважає, що релігійність почне знижуватися коли політики залишать релігію у спокої, адже вона справа особиста3. З іншого боку, толерантність українців до будь яких релігій багато років утримується на рівні 76%, що, на наш погляд, вказує на потенціал задоволення релігійних потреб у будь який цивілізований спосіб.

Оптимізація особистісної релігійності можлива за умов вільного доступу до інформації та забезпечення безпечного релігійного простору за рахунок кваліфікованої релігійної експертизи, забороні таких релігійних явищ, що відверто загрожують фізичному та психічному стану особистості. Проте, детермінанти оптимізації релігійної свідомості особистості лежать і у філософському осмисленні та практичній реалізації гармонізації суспільних форм свідомості.

За традицією закладеною у часи Просвітництва *релігія* та *наука* розглядаються як протилежні форми суспільної свідомості. Сучасна криза наукової свідомості викликана наслідками невиправданості анонсованих соціальних сподівань на зняття найболючіших проблем людства, таких як зрівняння можливостей у доступі до задоволенні базових потреб, контроль та припинення всього, що загрожує людському життю. Нереалізованість цих авансів, і навпаки, «технічне оснащення» людської нерівності та агресивності веде до розвитку «розчарування» наукою.

Релігійна свідомість, пригнічена та критикована в останні дві сотні років розвитку науки зазнала значних трансформацій, вона втратила більшість своїх позицій. Не зважаючи на сучасне піднесення релігійності, розповсюдженість серед пересічного населення України наукової картини світу, відводить місце релігійним явищам у світоглядних формах минулого при вивченні історії, культури чи у галузі несвідомого при вирішенні психологічних проблем, примінно до реального життя визнаючи за релігією скоріше загально принциповий ніж конкретно діяльнісний підхід.

Кризовість наукової та релігійної форм суспільної свідомості, пов’язані із кризовістю української держави, яка убезпечувала існування обох. Ця загальна криза зняла жорсткість їх протиставлення, виступає основою їх паритетності у сучасній українській культурі. Проте остаточне примирення навряд чи можливе, не слід забувати, що суперечливість релігії та науки обумовлює їх взаємне сенсоутворення, і сучасні умови сприяють більш глибокому усвідомленню їх розбіжностей. Разом із тим, слід уникати безпідставної конфліктності, що додатковим чином розколює суспільство.

В цілому причинами непродуктивного протистояння є: неадекватна конфліктність церкви, що базується на вузькому розумінні біблійної істини про панівну роль людини в світі. Сучасне виконання заповіту на основах первісних уявлень про світ неможливе, тому наука «піднімаючи» людину над світом не може суперечити Біблії (А. Хайард).

Суперечність християнства та наукового знання виходить з людської обмеженості у розумінні біблійних істин; неадекватна конфліктність як *релігії* так і *науки*, яка криється у пошуковому виході науки за межі нагального досвіду без концепції бога, претензіях релігії до науки з невідповідності її здобутків «букві Святого Письма» та, в свою чергу, претензіях науки на незалежність наукових досліджень «текстуальній» відповідності Біблії (Е. Фер, О. Шпюльбек, Н. Янг). Протиріччя засновується на нестачі віри у «Мудрість Божу», перенесення на уявлення про нього власних особистісних обмежень, орієнтації на *буквальність* у збиток *змістовності* святого Письма.

Разом із тим, протистояння між наукою та релігією відходить у минуле оскільки не підтримується ідеологічно, як це мало місце у СРСР. Відомі посилання про особистісну релігійність деяких видатних вчених та віднесення їх наукових здобутків до Милості Божої.

З іншого боку, церкви виступають із критикою створення науковцями зброї масового знищення та її безжального використання, виснаження природних ресурсів, руйнування екологічного балансу планети та ін. Наука оснастила та полегшила людське життя, і ті ж критики науки з боку церков не відмовляються від використання авто, електрики та електроніки в своєму житті.

Постаті відомих релігійних науковців, це не норма, а скоріше виключення. Відомими вони стали у зв’язку із їх науковою діяльністю, а не із їх релігійністю, яка скоріше сприймається як риса, що доповнює їх унікальний дихотомічний образ, при чому їх релігійність підкреслюється не самими науковцями, а апологетами релігійності.

Розвиток культури – процес загальний. Одні сфери культури, як наука, призначені для прокладання нових шляхів у пізнанні, інші, як релігія, для тривалого збереження набутого знання та досвіду. Призначення обох чинників української культури у забезпеченні її життєздатності.

В основі сучасного паритету релігії та науки лежить теорія двоїстої істини, що походить з часів Фоми Аквінського та широко представлена у часи Відродження, вона засновується на відмові науки від раціональної критики релігійної (ірраціональної) віри в бога, критичній недоторканності, того що наука поки на сучасному етапі збагнути не може. Визнання паритету гносеологічної цінності обох форм пізнання оточуючого світу оптимізується їх взаємно доповненням, яке разом із тим, повинно виключати підміну цих різних за змістом форм свідомості. Зокрема, наукоподібність релігії редукує сутнісний компонент релігії – релігійну віру. У іншому випадку, зведення наукових досліджень базуючись на підтверджених фактично релігійних постулатах руйнує наукову об’єктивність її методологію. Будучи діалектичними протилежностями, релігія та наука не тільки взаємно виключають, але й взаємно обумовлюють одна одну.

Убезпечення розвитку релігійної культури України, крім того, полягає у оптимізації її взаємозв’язку *із політичною свідомістю*. Відносини радянської державності та церкви складалися трагічно. Так сталося через комплекс історичних причин, зрощення православної церкви з попередньою царською владою було настільки проникаючим, що позбавило церкву функції духовного центру. 19 січня 1918 році за старим стилем патріарх Тихон направив всім віруючим Послання про нечувані гоніння, який спіткали Російську Церкву. То було послання із закликом до віруючих згуртуватися навколо Церкви і з самим різким засудженням, анафемою гонителів. Таким чином, з волі патріарха церкви, монастирі, священики оберталися на ворогів, або симпатиків ворогів радянської влади. Відповіддю був «червоний терор», конфіскація церковного майна, засудження, ув’язнення та страти священиків. Ситуація з утисками православної церкви полегшилася тільки після початку Другої Світової війни, коли союзні СРСР США та Англія стали вимагати поліпшення правового та політичного її становища4. Окрім того, німецькі окупанти почали відроджувати православну релігійність на окупованих ними територіях, і це схвально було зустрінуте населенням. Для задоволення вимог союзників та нівелювання ідеологічних провокацій Німеччини, СРСР послаблює боротьбу з «релігійним дурманом», але державні відомства пильно спостерігали за діяльністю срого регламентованих груп. Одним з видів поширених ідеологічних диверсій того часу була нелегальна переправка у СРСР релігійної літератури виданої за кордоном.

Після проголошення незалежності, зважаючи на активні процеси зростання та трансформації конфесій, внутрішнє середовище релігійної культури України зазнало значних змін. Виниклі трансформації потребують адаптації і соціалізації в українському просторі, тривалого усталення та обґрунтування, тому було б передчасним очікування толерантного (на зразок європейського) відношення між конфесіями України. Разом із тим, потенціал культурної толерантності українців проявляється у побутових добросусідських відносинах, сутички мають переважно політичну основу.

У період романтичної ейфорії 1989-1993 років, на хвилі поширення антикомуністичних настроїв виникає Українська християнсько-демократична партія, національно-демократична партія з ореолом антикомунізму, який утворювали декілька колишніх дисидентів у її складі. Особливістю таких «романтичних» партій, були демократичні гасла і відсутність чіткої економічної стратегії. Надалі відбувся розкол християнського політичного руху, його розпад з подальшою трансформацією у партії з чітко означеною ідеологічною християнсько-демократичною платформою та сформульованою економічною програмою. Саме такими рисами вирізняються програми християнських партій: ХНС і Республіканська християнська партія (РХП).

Явищем сучасної політичної історії України стала поява практично єдиної християнської партії, яка стала носієм теократично-монархічних ідей. На парламентських виборах 2002 р. ця партія виступила під назвою «Християнський рух».

Розглядаючи історію розвитку християнських партій Європи слід відзначити їх головну особливість, вони орієнтуються на підтримку релігійних верств, що діють у полі історично складених міжконфесійних відносин. Так, італійська християнська демократична партія виражає інтереси католицького населення, а у Німеччині така ж партія користується підтримкою як католиків так і протестантів. Європейські християнські демократи користуються моральним авторитетом накопиченим багаторічним відстоюванням інтересів своїх виборців. Утворення поза конфесійних християнських партій у Європі стало свідченням остаточного встановлення міжконфесійного миру. Конфесійні вузько спрямовані партії, часто ультрарадикального спрямування, існують там, де нема міжконфесійної згоди, як то у Північній Ірландії, чи на Близькому Сході.

Українські політики намагаються наслідувати європейський, точніше досвід ХДС Німеччини, тобто намагаються не обмежуватися виборцями певної конфесії, але відсутність напрацьованого авторитету та міжконфесійної згоди робить їх програми надто абстрактними, далекими від конкретних інтересів неприязних представників різних християнських конфесій. Опитування релігійно налаштованих виборців у 2002 році в м. Дрогобичі виявило, що відштовхувало їх від «Всеукраїнського об’єднання християн» (ВОХ), а саме, намагання партії налагодження стосунків із різними конфесіями, серед яких обов’язково траплялися і «несимпатичні» представникам конкретної церкви. Статистично надконфесійні християнсько-демократичні партії користуються підтримкою у країнах з великими протестантським та католицьким сегментом, завдяки їх прихильності екуменістським ідеям5.

В українському протестантизмі відзначається переважання аполітичних течій, члени яких взагалі участі у в політичних процесах не приймають, опікуючись власним спасінням. Українські католики також наслідуючи недовіру до влади, успадковану від радянських часів, коли вони зазнавали переслідувань як «агенти» папства та пов’язаного із ним імперіалізму, більше займаються розбудовою своєї інфраструктури, відбудовують повернені владою храми, відкривають навчальні заклади, спонсорують друковані видання та ін.

Позацерковні християни, які виступають основою електорату європейських християнсько-демократичних партій в українській реальності не звертають свою увагу на християнські політичні партії, оскільки релігійна приналежність більше стосується їх приватного життя, вони ж у виборчому процесі ототожнюють себе із іншими соціальними групами за економічними, культурними та іншими інтересами. Таким чином, українській релігійний політикум демонструє індиферентність як з боку партійних програм, що декларують невідповідні історичній реальності пропонування, так і електорату, який є обумовлено аполітичним.

Наступною детермінантою суспільною свідомості, що потребує оптимізації із релігійною свідомістю є свідомість *правова*. Функціонально релігія та право узагальнюються як важливі регулятори суспільних відносин, тому закономірним виступає питання співвідношення права та релігії у системі соціальних відносин. Для України, як і для інших країн Європи, серед вихідних джерел яких християнство займає одне з провідних місць, питання пріоритетності права у соціальному співжитті представників української поліконфесійної держави є безумовним. Ефективність дії правових норм залежить від узгодженості правових оцінок між складовими суспільного організму одним з яких є релігія.

Розглядаючи співвідношення детермінуючих нормативних чинників українського суспільства ми стикаємося з двома особливостями: базовим християнським правом та правовій норматизації сконцентрованій у інституціях виключно світської держави, як потенційно здатної урівняти у правах представників усіх конфесій української спільності.

Рух секуляризації права за оцінками дослідників пройшов етап середньовічного синкретизму, коли релігія виступала джерелом походження, існування, обґрунтування та метою права і держави, на якому, як відзначав Т. Вудс, право спирається на вчення про спокуту гріху Ансельма Кентерберійського6.

Наступний, хронологічно віднесений до Нового часу, є етап *секуляризації,* коли багато зусиль було передприйнято для розмежування світського як аналогу прогресивного та консервативного релігійного права.

Сучасний етап розвитку дістав назву *постсекулярізаційного*, його ознакою є діалектичне об’єднання обох періодів. Сьогодні, на думку Д. Вовка, ідеї релігійно зумовленого права (у поміркованому стилі), розвиваються не поверненням до тези про боже походження, а скоріше про наявність елемента віри у основних правових цінностях (свобода, справедливість, відповідальність та ін.)7,що дає змогу відмежувати християнську ідеологію від «заплямованої» практики благословення церквою різних не благих справ (рабства, воєн та ін.).

Відповідаючи на виклики часу відзначається тенденція відходу від протиставлення релігії та права. Правова наука активно використовує релігійну методологію у пізнанні деонтологічності права та його суспільної легітимності, що проявляється у суспільно-правових теоріях8. Вплив релігії на право відзначаться як мінімальний, оскільки секулярне право релігійних норм не санкціонує і не захищає (за виключенням призначення вихідних днів у традиційні релігійні свята)9, але посилюється опосередкований вплив на розвиток правових норм при формуванні відношення та прийнятті положень про евтаназію, смертну кару, одностатеві шлюби, аборти.

Вплив права на релігію проявляється, насамперед, у галузі індивідуальної і суспільної свідомості. Релігія авторитарна за своєю природою, оскільки спрямована на подолання «дикунства» в людині. Граничне невідоме у формі Бога виступає метою та ціннісним критерієм вірного, що робить його чутливим до іновірців, які сприймаються ним як «чужі» із усім смисловим та емоційним навантаженням цього феномену. В цьому ракурсі право, теоретично, будучи надконфесійним, виступає засобом зняття міжконфесійної напруги, чітко визначаючи допустимі межі агресії до «чужих». Саме державне та суспільне право уможливлює відому українську поліконфесійність.

Державно-церковні відносини також належать до галузі релігійно-правових. Трансформація сучасних державно-правових відносин віддзеркалюють відхід від автономного відділення держави та церкви. Україна формує нова модель світської держави європейського типу, де світськість і нейтральність до релігії не означає байдужості до релігійних питань. Відносячись до релігії як до інституції громадського суспільства, право та держава залучають релігійні об’єднання до різних соціальних проектів, але без порушень конституційних прав рівності усіх громадян перед законом.

За думкою Л. Філіпович, згідно з Концепції державно-конфесійних відносин, яка «є основною теоретично-практичною платформою у діяльності і відносинах, державну і церковну політику концептуально можна звести до формули: Держава гарантує свободу віросповідань і діяльності Церкви, підтримує її соціально-значимі проекти, сприяє розвитку релігійної мережі і задоволенню релігійних потреб своїх громадян; Церкви, в свою чергу, відповідально виконують свою духовну і соціальну місію, допомагаючи Державі у вирішенні актуальних проблем суспільного життя»10.

Проте, наведене більше розкриває потенціал розвитку українського тандему правової та релігійної свідомості. Реальні відносини визначаються як відповідні суспільству перехідного періоду і набуватимуть враженості із розвитком реальної автономії держави та релігійних інституцій. А поки що, обов’язковість у дотриманні свободи совісті, відділення релігії від держави та школи є об’єктом постійної критики суспільства.

Українська влада, як і будь яка інша влада, воліє мати такі церковні інституції, які б були джерелом «законослухняних» громадян, слугували підтримкою державних ініціатив. Церква, в свою чергу, зацікавлена у преференціях держави, у сприятливому режимі оподаткування, підтримці власних ініціатив державою у боротьбі із конкурентними церквами.

Фактично при констатації рівності усіх церков перед державою, православне християнство приймаючи активну участь у суспільному та політичному житті, користується особливим статусом «традиційного віросповідання», що отримує демонстративне вираження у просуванні на рівні шкільної освіти курсу, щось на кшталт «Християнської етики» чи «Християнської культури», що незважаючи на декларований культурологічний напрямок порушує положення про відділення релігії та школи, приділяє увагу популяризації саме християнської релігійної культури у збиток іншим релігійним культурам України.

У сфері державно-церковних відносин держава реалізує завдання власної безпеки, бо релігійне життя є засобом збереження національної ідентичності, у умовах поліетнічності і громадянськості. За опитуваннями різних років приблизно половина опитаних віднесли себе до християн, і 71 % виказали довіру Церкві11. З одного боку, це свідчить про низький рівень довіри громадян державі, і для відновлення тієї довіри може бути використаний потенціал церков (не лише самої православної церкви, яка є уособленням держави в державі, тому поділяє державну кризу), потенціал тих громадян, що складають іншу половину релігійних українців. Державно-релігійні відносини потребують зміни психологічних установок на партнерський діалог, початкова нормативна база для цього вже існує.

Духовне відродження українців є загальносуспільною метою. Ця мета потребує турботи про оптимізацію взаємодії релігійної свідомості не тільки із правом а й із моральністю.

*Мораль* виступаючи як форма свідомості та форма суспільних відносин є глибинним регулятором поведінки людини, загальне значення, поширюється на усіх людей, незалежно від релігійної приналежності, орієнтуючи на загальне та вихідне12. В умовах національної релігійної культури мораль є ціннісним базисом українського суспільства, будучи квінтесенцією духовності як прояв моралі охоплює увесь світ. Українська культура із її антеїзмом знаходить глибоку спорідненість із світом природи.

Але, як що сьогодні ми бачимо намагання використати релігійні системи у якості соціальних технологій маніпулювання (чого коштує людству ісламський джихад), то використати мораль, в розумінні практики гуртової поведінки, відображення життєво-практичного та історичного досвіду співжиття, надзвичайно складно, тому, задля досягнення миру, з метою попередження перспектив загибелі людства, скорочення загрозливого розриву між ступенями людської могутності й моральної довершеності (І. Кант), виникає нагальна потреба в етизації усіх сфер суспільної свідомості.

Віддзеркалюючи цілісну систему поглядів на світ, людину та її місце в світі, таким чином, визначаючи сенс людського життя, сучасна моральна свідомість виходить за анахронічні межі національних моральних систем, які здатні в умовах глобалізованого світу не тільки зберігати національну автентичність, а й виключати етноси та інші соціальні групи із загального середовища морального регулювання. Україна знаходячись у стані «гібридної» війни із Російською Федерацією відчуває на собі різницю, з одного боку, «закритої» моральності «руського миру», маніфестованої у зверхності, шовінізмі та імперськості, і «відкритої» моральності західної цивілізації, вираженої в принципах соціальної раціональності у поєднанні із соціальною ж ірраціональністю. В широкому значенні соціальна раціональність, є сукупність усвідомлених змістів соціальної реальності, відповідально-етичної свідомості (І.Вайс)13.

Вибір України між системами моральності обумовлюється не тільки протиставленням себе «образу ворога», а й виходом національної самосвідомості на рівень самоповаги та дійсного суверенітету, що потребує нового рівня відносин із сусідньою державою.

Колоніальна модель відносин із Російською Федерацією, що відходить у минуле у такий драматичний спосіб не витримує критики через її невідповідність загальнолюдським цінностям. Масштабні зміни, що відбулися у Західній культурі з початком російської агресії актуалізували сукупність моральних свідомих та несвідомих засад духовного середовища Європи. Відношення до української трагедії виступає свого роду тестом на «імперскість» культур та особистостей.

В самій Україні військове протистояння, як вже зазначалося, вплинуло і на релігійність населення, майже на половину скоротилася чисельність парафіян УПЦ МП. За матеріалами СБУ, ЗМІ саме священики московського патріархату надавали і надають підтримку сепаратистам, навіть воюють у лавах ДНР та ЛНР, патріарх Кирило у розповсюдженому ним звернені заявляє: «Ми не можемо не помічати того факту, що у конфлікту на Україні є недвозначне релігійне підґрунтя. Уніати і що приєдналися до них розкольники намагаються взяти гору над канонічним православ'ям в Україні». Переводячи намагання анексії частини території суверенної України у статус релігійної війни, «священної війни» для Росії14.

Таким чином, з оплоту миру, Церков перетворилася у джерело війни, або її виправдання. Якщо до цього приєднати велику кількість церковних скандалів стає зрозумілим, чому рівень суспільного визнання Церкви як морального авторитету є нижчим як від рівня маніфестованої релігійності (67%), так і довіри до Церкви (64%) і становить 50% (проти 56% у 2010р.) Понад третина (35%) громадян не вважають Церкву моральним авторитетом; 16% – не змогли визначитися в цьому питанні.

Моральний авторитет Церкви як інституту не ототожнюється в суспільній свідомості з моральним авторитетом священнослужителів. У тому, що «*більшість священнослужителів – глибоко моральній духовні особи*», впевнені лише 25% опитаних, більшість (52%) вважають їх «*такими самими, як більшість із нас*», а в середньому 17% – упевнені, що «*більшість священнослужителів думають насамперед про гроші, а не про духовне*» (від 12% жителів Заходу до 21% – Сходу). Думка про те, що священнослужителі «*є такими самими, як більшість із нас*», переважає в усіх регіонах і серед віруючих, незалежно від їх конфесійно-церковної належності15.

Світ, що «зменшився» із дорослішанням людства, спонукає до усвідомлення спільності нашої загальної людської долі і недозволенності «розкоші минулого», такої як гординя, нетерпимість, національні, релігійні передсуди.

Детермінантами оптимізації релігійно-моральної сфери суспільства є її моралізація, церква не зважаючи на «присутність в ній Бога» є людською інституцією, а тому не позбавлена ознак людської духовної немочі: користолюбства, властолюбства, нестриманості, хтивості, дурниці, проте без цих рис неможливе сприйняття їх протилежностей: щедрості, врівноваженості, скромності, мудрості. Очищення церкви від служителів, що паплюжать сан, тільки половина справи виведення її з системної кризи, проте і це питання вирішується за принципом: «Церкві миліший грішник, що покаявся, ніж праведник, що є усім німим докором». У справі духовного очищення нема нічого краще ніж «здорова конкуренція» інших церков, наприклад рівень довіри пастви до своїх священиків в середньому дорівнює 65%, віруючих, тих, що не визнають авторитету церкви – 21%. До війни (2010) рівень довіри УПЦ КП 67%, проти 24%, УПЦ МП відповідно - 66% проти 23%. Найвищій рівень довіри у вірних до УГКЦ – 83% проти 6% тих, хто своїй церкві не довіряє16.

Огляд цілісної структури відображення світу українською релігійною культурою ми завершимо аналізом детермінації оптимального взаємозв’язку релігійної та *естетичної свідомості.*

Будучи формою суспільної свідомості, що розкриває особливості переживаючого відношення людини різних обставин життя, естетична свідомість утворюється через співвіднесення сприйнятого із суспільним ідеалом. Відповідно предметом естетичної культури є пережиті та відтворені *суб’єктивні образи об’єктивного світу,* оцінені через ступінь відповідності високим зразкам даним у суспільному досвіді. Розглядаючи інтеграцію релігії та естетики як засобу підсилення переживання релігійного зв’язку із граничним невідомим, що виникає з його відчуття, втілюється у релігійно-естетичній діяльності людини, її фізичних та духовних результатах, споглядання і переживання яких, знову ж повертають людину до емоційних станів переживання релігійного зв’язку.

Українська релігійна та естетична культура виступають важливим засобом усвідомлення світу і засобом формування та трансляції духовного початку суспільства. Розвиток особистості українця відбувається завдяки виконанням ними світоглядної функції. Загальна специфіка відображення дійсності цих форм суспільної української свідомості полягає у використанні образного мислення. Завдяки такому інтуїтивному, цілісному «схопленню» сутності сприйнятих явищ, емоційно-психологічному впливі відчуттів та почуттів, що переживаються, релігійні і естетичні образи є переконливими.

Наприклад, більшість українських замовлянь твориться ніччю або вранішньою зорею до сходу сонця, пізніша християнська, двовірна свідомість пояснює цю особливість звертанням до темних сил. Але М. Новікова, зауважує, що сили ночі вихідним чином не злі, вони амбівалентні, окрім того, призначення тих наговорів — «на добро». Таким чином, ніч в українських замовляннях — час дії, значуща опозиція дня, що суперечить «чорно-білому», етично поляризованому сприйняттю християнства17.

Людський досвід трансформуючись під впливом релігійної та естетичної свідомості, розширюється та збагачується, виходячи за межі сучасного, пов’язуючи людину із минулим та наступним. Г. Лозко, вказуючи на зв'язок Велеса з Родом вказує на звичай останнього снопа (дідуха). «Дідуха урочисто вносять у світлицю на Різдво і ставлять на покуть – вважається, що духи предків перебувають у його колоссях»18. У такий спосіб на Різдво із побажаннями на майбутній рік за святковим столом збираються усі покоління родини.

Разом із тим співвідношення релігійної та естетичної свідомості виявляють у їх відмінності, наприклад, вважається, що естетичні почуття виникають у ході засвоєння світу і спрямовуються на реальні об’єкти. Релігійна ж свідомість орієнтована на надприродні явища та об’єкти. Проте, релігійна естетика пов’язує між собою обидві форми свідомості.

Українська естетика не просто «оформлює» зв’язок людини із вищими силами, вона є дієвим засобом богопізнання. Втілення у форму позатілесного пов’язане не з фантазіями, а із символікою виробленою як сакральний досвід, тому релігійну естетику відрізняє зваженість близька до абсолютної, що виявляється в очевидному впливові на людську психіку, впливі, що поглиблює релігійні стани.

Відомі жорсткі канони релігійних зображень, виконання яких потребує певного одухотвореного стану митця-жерця. Для нього ж реальними є психофізіологічні ризики, що застерігають того, хто викривляє канони, таким чином, релігійна естетика вирізняється такими рисами: *по-перше,* щоб бути затребуваною, вона відповідає практичним релігійним потребам; *по-друге,* має власну мову, що відділяє релігійне мистецтво від світського повсякденного; *по-третє,* мова релігійної естетики експліцитна, зрозуміла (принаймні дохідлива) для більшості культур, разом із тим, імпліцитна – розкривається особистісно, через ментальність, загальний історично-культурний досвід; *по-четверте,* консервативність її комплексів забезпечує саме такі темпи її дифузії у побут, які не вульгаризуючи сакральне одухотворяють людське буття.

Кожна з релігійних культур використовує як загальні властиві їй канонізовані естетичні невербальні і вербальні засоби, як то: зображення, архітектуру, музику, слово, співи та ін., так і особливі форми, притаманні загальній та конкретній національній релігійній культурі, без врахування яких семіотика релігійно-естетичних образів не може бути адекватно зрозуміла, дешифрована, успадкована та трансльована.

Так, естетика буддизму є шляхом відтворення поступу у досягненні стану Будди, шлях багатьох тілесних втілень задля реалізації проміжних станів свідомості. Буддійська естетика використовує суперечливі форми відображення, відповідаючи суперечливій природі людини.

Естетика юдаїзму відображає динаміку складних відносин Яхве із обраним народом, враховуючи заборону на зображення Бога широко використовує естетику Слова та естетику Книги.

Естетика ісламу близька до особливостей естетики юдаїзму, тому як перша так і друга відзначаються кодуванням, завуальованим змістом, орнаменталістикою, культурною кінесикою.

Християнство походячи від іудаїзму, тим не менш спирається на догмат реального людського втілення трансцендентного Бога, тому використовує усі людські сфери відображення: зображення, Слово, Книгу, співи, музику та їх синтезні форми (драму).

Українська релігійна естетика відіграла формуючу роль у складанні національної самосвідомості. Нація, як зазначалося, є утворенням досить пізнім, тому національно-релігійна естетика, її поширеність у інших культурах виступає додатковим джерелом розуміння історичних витоків української культури. Відображаючи специфічний релігійно-споглядальний досвід українського народу його естетика знаходить багато загального із релігійною естетикою східних слов’ян. Одним важливих «ключів» до аналізу семіотики релігійно-естетичної символіки є слов’янська міфологія та фольклор. Дослідниками помічено, що чим давніший шар культури тим частіше зустрічається в ньому звір, а не людина; жінка, а не чоловік, за цим принципом, зображується найбільш значиме, найбільш впливове. Звір, жінка ближчі до природних перешопочатків, тому могутніші у архаїчній свідомості.

Сенс релігійної естетики і української зокрема, полягає у налагоджені діалогу людини із всесвітом, емоційна екстатичність, що супроводжує естетичне відображення релігійних сюжетів відкриває людину до такої взаємодії. Семантика вишивки, чи не єдине джерело, що збереглося з праслов’янських часів, сповнена язичницькою адораційною, астральною, рослинною, тваринною, кольоровою символікою, такою ж багатошаровістю естетичних символів володіють українські замовляння, де відобразилися і християнські мотиви.

Народна (язичницька) релігійно-естетична культура протистоячи християнській має в своїй основі іншу концепцію світобудови, світовідчуття та, відповідно, інші цінності. Тим не менш, взаємоперетин естетичної свідомості який має місце, не міг би відбутися, як що б, на думку М. Новикової, християнство використовувало не зрозумілу слов’янському населенню мову. Між тим, християнство лише перетлумачує загальновживані естетичні релігійні конструкти у новому сенсі. Формування синкретичної релігійно-естетичної системи зумовлювалося запитами становлення естетичної національної культури, у якій специфічно відобразилися закономірності історичного розвитку суспільства. При насадженні християнства насамперед сприймалися не нові смисли, а старі образи: втілення, пожертви, відродження та ін. Наприклад, при аналізі замовлянь, новий персонаж – Господь Бог, відповідав образу верховного бога який почав складатися у теїстичний період язичництва, Божа Матір – для східного слов’янства насамперед є «Матір’ю», а не Вселенською Імператрицею як у Візантії, чи Небесною Панною, як у західних слов'ян. Окрім того, при запозиченні християнської символіки використовується паранімічність імен (Власій-Велес), біографій святих та язичницьких божеств (Ярило-Юрій-Георгій Побідоносець – змієборіння). Але загалом українські замовляння лежать поза християнським світосприйняттям, поза християнською етикою19.

Особливістю української релігійної естетики є властива українській релігійній культурі синкретичність, слов’янського духовного надбання та візантійської естетичної традиції, місцевої монотеїстичної форми та політеїстичного змісту.

Таким чином, розвиток української релігійно-естетичної культури може бути описаних як рух від міфологічно-символічного сприйняття естетики, через розуміння її як чуттєвої культури до уявлення як метаестетики, тобто виявляється як процес складний і не ординарний, який не може розглядатися поза діалектичних відносин із естетичною світською культурою. Оптимізація відношення між ними лежить у напрямі зниження та стабілізації штучного підвищення рівня релігійності українського суспільства, що проявляється у заповненні релігійною тематикою телевізійного та загалом масмедійного ефіру. Наприклад, за час незалежності надзвичайно інтенсивно зросла релігійна мережа: кількість конфесій за офіційною статистикою збільшилася у 9 разів, кількість релігійних громад – у 5 разів, кількість священнослужителів – у 5,2 рази, кількість духовних навчальних закладів від 1 до 94, кількість монастирів у 35 разів20. Держава легалізувавши вищу теологічну освіту, навіть взяла на себе гарантії з її якісного забезпечення.

Українська релігійна культура у ХХІ ст. стала вагомою соціальною силою, що успадкувала потужний потенціал життєстійкості заснований на толерантності, компліментарності щодо своїх інтегрованих складників, етнічних релігій громадян сучасної України: православних, католиків, протестантів, мусульман, юдеїв, індуїстів, буддистів, бахаїв та ін.

Детермінантами оптимального розвитку релігійної культури в умовах європейської поліетнічної та поліконфесійної держави є використання гармонізуючого, потенціалу української культури, сповненої великої життєвої виваженої мудрості у подоланні світоглядних проблем суспільства «без Бога» в серці, та у голові.

В умовах не спрацьовування морально-світських регулятивів, релігійна культура, її потенціал, є одним з традиційних засобів послаблення та подолання «атомізізації» суспільства, глобалізаційного нівелювання національних культур, слугування ролі ідентифікації, а в умовах сучасної України є актуальною протидією втраті позитивної перспективи.

Система матеріальних та духовних умов детермінує активізацію розвитку релігійних процесів в сучасній Україні, в *галузі громадянського суспільства*, це насамперед кризові явища в суспільному бутті, які викликають розширення релігійного спектру суспільства, що посилюється синкретикою української релігійної свідомості, пожвавленням інституційних проявів релігії. *Церковно-інституційні* детермінанти обумовлюються невідповідністю монархічної управлінської структури більшості церков державним ліберально-демократичним умовам сучасності; відзначається дефіцит харизматичних лідерів на чолі релігійних рухів, що робить конфесії слабо розпізнаваними; триває послаблення морального авторитету церков на ґрунті майнових претензій та доктринальних розбіжностей. *Релігійно-державні відносини* детермінованіположенням «Українська держава не дає захисту і не толерує жодну з існуючих релігійних конфесій», втілює сепараційну модель, де ані церква, ані держава не має зобов’язань одна перед одною, тоді як у більшості європейських країн давно працює коопераційна модель, і держава може надавати переваги певним конфесіям. В українській реальності юридичне «не толерує», обертається протекцінізмом у відношенні Української Православної Церкви.

Оптимізація напрямів розвитку релігійної культури полягає у виваженій політиці держави, дотриманні діючого законодавства та залученні ініціативи церков до гармонізації внутрішньо культурних відносин, відповідності загально культурним нормам.


# Післямова(виклад висновків дослідження)

Релігія, як соціальне явище, присутня в людській свідомості з моменту мисленнєвого подвоєння світу в сприйнятті первісної людини на світ природній і надприродний, що сполучаються між собою людською духовністю, яка змістовно утримує в собі системи ідеальних уявлень та практики налагодження між світових стосунків.

В комплексі міфологічно-релігійних підходів апелюючи до Вищого як до Начала, що скріпляє та гармонізує усі шари світобудови, взаємодіючи із ним, людство інтегрувалося у природний та соціальний світ. І, треба зазначити, цьому типу природної та соціальної інтеграції, ми завдячуємо нашим рівнем розвитку сьогодні. Користуючись вже згадуваною вище ілюстративною моделлю А.Тоффлера, з 800 поколінь людей з часу появи людини на Землі – лише *два-три* покоління (при умові якщо вони жили у технічно розвинутих країнах Заходу), може похвалитися, що вони мали змогу менше керуватися традиційною моделлю соціалізації та природної інтеграції ніж інші. Тобто, традиційна релігійно-міфологічна модель «олюднення» побутує значно довше і поширініша (!) ніж інші. Логічною виглядає і думка, що саме на базі міфології у лоні релігійного світогляду формувалися філософські, правові, моральні, мистецькі та інші засади людської культури. Накопичена і усвідомлена на протязі тисячоліть теорія та практика міжсвітової взаємодії, систематизується та інституціалізується різними рівнями соціальної організації для керування різноплановою релігійною діяльністю.

Давність побутування, великий неослабний вплив на життя людини, дають змогу припустити укорінення релігії у історично супутніх формах суспільності, що робить її усуспільнення – релігійну культуру, відкритою системою, що суміщається із мораллю за допомогою релігійної моралі даної у Заповідях, правом у формі релігійного права освяченого Божою мудрістю, із мистецтвом у формах Божого натхнення. Можна казати й про присутність у релігійній культурі перетворених правових та моральних норм, естетичних поглядів в т.д. Разом із тим, релігія не може замінити собою мистецтво чи науку, право чи філософію, тому всі форми суспільної свідомості завжди активні, але актуальні у різних суспільних умовах, виступаючи то як стрижневі, то як допоміжні.

Маючи давню історію, релігійна культура продовжує розвиток у сучасному світі, але старовина релігії, проявляється не тільки у її помітній невідповідності сучасним умовам, «позачасовий» потенціал релігії розкривається у багатому досвіді задоволення людських релігійних і позарелігійних потреб.

Релігійна культура, виступаючи результатом як матеріальної так і духовної діяльності, в якості важливого системоутворюючого каркасу включає осмислення результатів попередньої релігійної діяльності та сучасної оточуючуючої людину дійсності, що слугує важливим фактором планування та організації подальшої діяльності. Складання релігійної культури передбачає людську діяльність з осмислення і відбору функціонального в конкретних історичних умовах культурного спадку. Отримані в результаті такої релігійної діяльності комплекси реальних продуктів та ідеальних мисленнєвих моделей, будучи важливими для певних соціальних колективів, виступають фундатором цих колективів, для подовження та розвитку свого існування потребують організованої системи спадкоємної передачі накопиченого досвіду. Слід прийняти до уваги, що для забезпечення соціальної затребуваності релігійна спадкоємність:

*по-перше*, повинна бути доступною, позбавленою герменевтичних проблем розуміння, що можливо у культурному середовищі із сталими смислами та їх носіями;

*по-друге*, система спадкоємного зв’язку, тобто передачі різнопланового релігійно-життєвого досвіду від минулого, через сучасне до майбутніх поколінь повинна залишатися актуальною, що розкриває розуміння *розвитку* як відповідності минулого досвіду зростаючим та мінливим потребам носіїв культурно-релігійної спільності.

Думається, що життєва стійкість релігійної культури криється у її функціональності, у властивих виключно релігії способах реалізації інтегруючої, соціалізуючої, компенсаторної та ін. соціальних функцій.

Висвітлюючи роль спадкоємності у розвитку релігійної культури першочерговим постає питання уточнення змісту провідних понять дослідження. Розглядаючи поняття «релігійна культура», звертає на себе увагу те, що не зважаючи на активне використання поняття у галузях історії, культурології, соціології, соціальної психології, педагогіки, його системно-філософський аналіз у дослідженнях явно не достатній1.

Розглядаючи вихідні засади релігійної культури ми стикаємося із великою кількістю визначень «релігії», об’єднуючим стрижнем яких є посередницька функція цього духовно-практичного феномену, між світом людським та світом Божим. Розгляд ґенези визначення релігії, викриває тенденцію переважання у сфері уваги дослідників кількісних характеристик явища. Відомі визначення в своїй більшості розкривають багатоваріантну, формальну складову змістовної частини явища релігійної культури, неухильно наближаючись до розкриття її сутності.

«Культура» розкривається як система позабіологічних програм розвитку людської життєдіяльності, багатоаспектна діяльність людини із задоволення власних потреб у безпечних та задовільних умовах життя, та системи смислів, цінностей, регулятивів суспільного життя, виступаючи як міра гуманізації суспільства.

Аналіз наведеного матеріалу, вказує на недостатність у релігійно-культурних розвідках діалектичної діалогічності. Практично не зустрічається розгляд релігії у зв’язку із її діалектичною парою – світською культурою.

Складність, глибинність релігійної діяльності людини потребує адекватної методологічної бази її дослідження. Ведучою, сенсоутворюючою засадою дослідження спадкоємності розвитку релігійної культури нами залучено діалектичний підхід. В цьому напрямі, релігійна культура для свого розвитку, підтримці життєстійкості, повинна мати антипод, який виконує стимулюючу роль, володіє характеристиками антагоністичності та необхідності. Врівноважуючи-альтернативними релігійному баченню світу, закономірно виступають сумніви в існуванні та величі богів, критика релігії. Діалектичність релігійної та атеїстичної культури виступає умовою оптимізації суспільного буття, бо абсолютне заперечення (обожнення) земного веде до нівелювання та знищення людської діалогічної свідомості, релігійної свідомості зокрема. Приватним проявом світського виступає філософія, як світоглядна рефлексія.

Розглядаючи методологічні підходи дослідження спадкоємності у розвитку релігійної культури важливо враховувати культуро центричні «шори», які стабілізуючи кут розгляду питань розвитку релігійних культур, обмежують дослідницьке поле традиційними комплексами смислів.

Поняття «релігійна культура» має латинське походження, вихідним чином детермінуючи розгляд релігійних явищ крізь призму християнства як засадничої європейської релігійної парадигми. Оскільки будь яке дослідження ґрунтується на порівнянні, розгляд світової релігійної культури повинен враховувати християнську ангажованість базового визначення «релігії» в поєднанні із концептуально більш загальним терміном «культура», що утворює специфічні умови нашого дослідження. Але, саме напрацьований крізь «призму» християнсько-ангажованої «релігійної культури» дослідницький досвід, не дозволяє просто відмахнутися від цього поняття. Доцільніше мати на увазі, що працюючи з «християнською призмою» ми маємо справу із культурно (ментально) консолідованим світосприйняттям, тобто усвідомлювати, що ми сприймаємо дійсність крізь дві призми: не тільки через християнську а й ту (власну), крізь яку ми дивимося на християнську, отримуючи двократне переломлення.

Релігійну культуру складають гносеологічно виділені форми суспільної свідомості, динамічні історично-культурні феномени та системи відносин, що втілюються у релігійних відносинах, організаціях та інституціях, єдність усіх чинників базується на мисленнєвому специфічно релігійному подвоєнні світу, яке розкривається у існуванні та домінуванні божого, досконалого світу над світом людським. Таке відношення «офарбовує» релігійністю будь-яку суспільну діяльність релігійної особистості чи групи. Раціональні та містичні форми пізнання розширюють спектр суспільного життя та впливають на його якість.

Релігійна культура не існує поза людською свідомістю та пов’язаною із нею людською діяльністю, тому, сутність релігії та релігійної культури пов’язується нами із людиною як її носієм, її потребами та діяльністю спрямованої на їх задоволення. Складність «схоплення» людської сутності, визначальної для усіх продуктів її діяльності, криється у її одночасній присутності в трьох станах: природно-біологічному, соціально-культурному та духовно-ідеалістичному. Людина в системі релігійних відносин «взаємодіє» з Вищим в динаміці, входячи у взаємодію із власними абстрактизованими і гіпостазованими якостями, які відображають духовно-ідеалістичну складову людської свідомості.

Особливістю релігійної культурної діяльності є відбиття її закономірності, яка обумовлює становлення і розвиток феномену, тобто суттєвий, усталений, повторюваний, внутрішній, об’єктивний і необхідний зв’язок людини із відділеною власною гіпостазованою сутністю, та її відбиттям у об’єктивній оточуючій реальності, що постійно втілюється у конкретних релігіях. Таким чином, с*утність,* що постійно втілюється в різних формах релігійної свідомості, полягає в усвідомлені людиною взаємозв’язку світу сприйманого органами відчуття та пізнаваного, і світу божественного, непізнаного, і разом із тим гранично бажаного, прагненні наближення і злиття людини із її гіпостазованим ідеалом (Богом).

Перманентний процес соціально-психічного відтворення відношення людини та надлюдини базується на задоволенні різних рівнів реальних людських потреб. Глибина та якість «злиття» людської свідомості з її потенціалом, на нашу думку, залежить від здатності конкретної людини до усвідомлення власного потенціалу.

Маючи соціальне походження, релігійна культура несе а собі людські відбитки у природних та соціальних засадах свого формуваня. Розглядаючи природні чинники формування базової західної релігійної культури, зазначимо, культурно-географічне положення між традиційними культурами Сходу та експресивними культурами варварського Заходу надавало майбутній європейській цивілізації особливої внутрішньої динаміки, джерелом якої до нині є взаємодія культурних протилежностей в системі антагоністичних категорій (Схід – Захід). Потенціал розвитку європейської цивілізації розкривається в готовності до культурного діалогу, який і поєднує протилежності. Творчий культурний симбіоз Сходу та Заходу на теренах Європи уможливив ті особливості соціально-економічних, політичних, духовних зрушень, які зараз визначають Європейську культуру.

Базова для релігійної культури, релігійна свідомість, діалектично пов’язана із засадничими для себе категоріями релігійного часу та релігійного простору. Виступаючи підсистемними складниками загальних категорій простору та часу, релігійний простір визначається як атрибут філософії релігійної свідомості, що позначає умову прояву, переживання та усвідомлення релігійного буття, характеризуючи системні відносини просторових об’єктів.

Релігійний час, у свою чергу, також є однією з важливих атрибутів філософії релігійної свідомості, що позначає внутрішньо пов’язану із релігійним простором форму релігійного буття, яка характеризує послідовність, тривалість, ритми та темпи діяльності релігійних суб’єктів, що спрямована на осягнення потойбічного надприродного світу, в реальності існування якого ті суб’єкти увірували та залучилися до нього за допомогою дотримання релігійних норм в процесі їх земного життя.

Визначаючи взаємодію традиції і новації у розвитку релігійної культури, характеристиками зв’язку старого та нового у її розвитку зазначимо: актуальність, затребуваність релігійної культури базується на відповідності догматики її віровчення нагальним потребам конкретної людини.

Якщо загальна культура є складною системою діяльності з генерування та передачі людського досвіду, діалогом попередників із нащадками, то релігійна культура виступає полілогом, який поєднує людину із самою собою із всесвітом, вічністю, бажаним недосяжним.

Релігійна традиціявизначається нами як відносно стійка, повторювана, живуча і загальноприйнята форма, спосіб, прийом, метод діяльності, історично складений у межах конкретної соціальної спільності чи одного з його елементів, які утворюють його структуру, визначаються суспільно-економічними умовами та іншими особливостями існування спільності, акцентує увагу на: суспільному характері традиції, який витікає з суспільного характеру самої діяльності; об’єктивному характері виникнення; предметності; сталості; довговічності.

Тобто традиціїрелігійної культури виступають усталеним зв’язком релігійних адептів із їх гіпостазованим ідеалом, засадою відношення до сакралізованого усного чи кодифікованого заповіту, основою міжособистих взаємин. Особливістю релігійних традицій є їх прикладний характер, вони передаються між поколіннями через їх практичне виконання, що виводить нас до ще одної специфічної риси релігійної традиції – поступовості у передачі та оволодінні релігійною традицією

Зростаючі індивідуальні і суспільні потреби обумовлюють формування нових потреб, визначають розвиток виробничої та інших видів діяльності детермінуючи необхідність відмови від незадовільних форм та становлення нових, більш доцільних – новаторських. Як усіляка суспільна діяльність, новаторство у релігійній культурі має суспільний характер, обумовлено об’єктивними причинами найважливішою з яких є розвиток матеріального виробництва характеризується предметністю та конкретністю.

Розглядаючи новаторство в релігійній культурі у діалектичному зв’язку із релігійною традиційністю, консерватизмом, слід відзначити таку рису притаманну релігійному новаторству, як нетерпимість до застарілих традицій. Разом із тим, мова не іде про загальну нетерпимість новаторства до традицій. Нове, виникаючи, повинно мати час для свого закріплення та становлення. Особливою рисою новаторства є сприяння закріпленню та трансформації новації у традицію.

Релігійним новаторством ми визначимо особливу суспільну діяльність, спрямовану на створення, підтримку і розвиток актуальних, прогресивних традицій і переведення у галузь «переказів» старих, віджилих, таким чином, сприяюча становленню та закріпленню нового якісного стану конкретної релігійної системи, виходячи з потреб її подальшого розвитку, на основі співпадаючих з ними інтересів та цілей певних груп людей чи окремих особистостей. Тобто, особливістю релігійного новаторства є «обережність», віджиле невідкидається, не знищується, а переводиться у пасивні форми існування. Дія релігійного новаторства діалектично пов’язаного із релігійною традиційністю проявляється у формулі: «поважати в людині дух благоговіння до старого – означає сприяти успіху нового. При цьому зберігається старий дух, але не старі форми»2.

Загальною закономірністю розвитку релігійної суспільної свідомості є відносна самостійність від релігійного суспільного буття. Проте, не можна бути переконаним, що закономірності є проявом лише об’єктивних та лише внутрішніх зв’язків релігійних об’єктів, процесів та явищ. Логічно внутрішнім закономірностям повинні протистояти зовнішні, об’єктивним – суб’єктивні противаги розвитку релігійної культури. Ми знаходимо прояв цієї діалогічності у розвитку атеїзму, як протилежності релігійності.

Закономірності розвитку релігійної культури розкладаються нами на зовнішні та внутрішні. До зовнішніх закономірностей, які обумовлюють та взаємопов’язані із внутрішніми закономірностями, віднесено: закономірності мети, змісту, потреб, організації та якості.

Зазначається, що релігійне життя, характеризується, інтимністю, скритим від оточуючих, особистісним переживанням зв’язку із Вищим, окрім того, діалектично, будучи соціальним, насамперед соціалізуючим явищем, релігійне життя передбачає публічну інтимність.

До структури взаємно відповідних загально внутрішніх закономірностей віднесемо: відповідність суспільній потребі, певній формі релігійної культури, залежність розвитку релігійної культури від пропорцій практичного та теоретичного у її відтворенні, необхідність забезпеченості процесу розвитку релігійної культури організаційною структурою.

Внутрішніми одиничними закономірностями, властивими реальним релігійним етнокультурним формам, на нашу думку є: вплив кліматично-географічних умов розвитку релігійної культури; ментальний склад культурно-релігійної ядра; особливості релігійної культури, які складаються на певному історичному етапі під впливом міжкультурних контактів та зовнішньо впливаюча соціально-економічна, політична та інші сфери суспільного буття.

До внутрішніх специфічних закономірностей віднесемо ті, що роблять конкретну релігійну культуру ексклюзивно реалізучою загальне уповання на допомогу надлюдських сил у людських справах, а саме: специфічна орієнтованість релігійного вчення, форми спадкоємності релігійної традиції, співвідношення частин віровчення, культу, організації, масштаби поширення релігійної культури, взаємовплив матеріального та духовного чинників розвитку релігійної культури.

Розглядаючи найдавніші свідоцтва присутності релігійного світогляду, базовим релігійним стимулом ми вважаємо опрацювання людиною власної смертності. Залишаючись актуальним у всі часи, відношення до смерті виступає тим стрижнем, що робить релігійну культуру життеспроможною на протязі всієї історії людського самоусвідомлення. Усі інші напрями релігійної регуляції: любов, надія, сенс життя, мораль та ін. на нашу думку, є надбудовними над підвалинах відношення до смерті.

Психологічні умови людської природи, займаючи проміжне природно-культурне положення, виступають засадами до формування культури страху – соціального явища, що структурно складається з вироблення заходів протидії страху, які включають засоби контролю, заохочення та покарання, стимуляції та мотивації бажаної поведінки, створення моральних норм боязкості.

Функціонально, політеїзм каналізує страх в напрямках багатьох богів і відповідає потребам зміцнення чисельних племінних груп. Монотеїзм характеризується управлінням біологічним страхом через продукування і спрямування його в напрямку Єдиного (Бога), відповідаючи потребі укрупнення племінних об’єднань.

Якщо загальна культура є мірою розвитку людини, то культура смерті виступає мірою усвідомлення життя. Маючи зв'язок із життям, смерть отримує безпосереднє відношення до смислу життя, підводячи підсумки правильності та вірності обраного життєвого шляху. Страх виступає не єдиним біологічним «демоном» який «приборкується» засобами релігійної культури, але виступає ключовим, бо має безпосередню дотичність із смертю.

Релігійна культура розглянута з індивідуального рівня, будучи суб’єктивним відтворенням об’єктивних потреб людства, розгортається в реалізації його матеріальних та духовних запитів за конкретними законами розвитку, в ході чого створюються духовні та матеріальні цінності.

Релігійні запити людей: стимулюють збереження традиційних форм та пошук нових методів їх задоволення; заохочують поновлення традиційних та вироблення нових форм задоволення релігійних потреб, породжуючи потребу в їх подальшому відтворенні; розкривають відносини між релігійним інститутом та віруючими у сфері виробництва релігійного продукту та його засвоєння. Ті запити базуються на вірі у надприродне, більшість релігійних потреб задовольняються символічно, в формуванні релігійних потреб, надвелика роль належить авторитету церкви і церковним авторитетам, превалює орієнтація на віддалений, після життєвий результат.

Приймаючи до уваги руйнівний потенціал основних інстинктів людини, виникнення та формування релігійної свідомості, а згодом і релігійної культури, першочергово можна пов’язати із необхідністю збереження людської спільності. В цьому сенсі, релігійна культура виступає закономірним та важливим чинником загальної культури. А ні мораль, а ні мистецтво, а ні філософія – не володіють тими засобами адаптації «дикості», переведення «стихії» у русла культури, тому саме релігійна культура є вихідною формою, у надрах якої знайшли свій розвиток міфологічна, філософська, наукова, правова, естетична та мистецька форми суспільної свідомості.

Внутрішні закономірності процесу спадкоємності у розвитку релігійної культури на різних історичних етапах проявляються у співвідношенні її впорядкованих та взаємопов’язаних складових, а саме: релігійної свідомості, релігійної діяльності, релігійних спільностей та інституцій.

Релігійна культура складається у населеному релігійному середовищі і причиною, що вона відбулася і продовжує своє буття є те, що вона була і є в змозі краще задовольняти духовні потреби певної кількості людей, ніж ті культури, що зійшли з духовного небосхилу. Успадковуючись формально, релігійна культура разом із собою транслює в своєму тілі з минулого і свої супутні антиподи, єретичні та протестантські рухи, які синхронно ростуть у протилежному напрямі.

З першої третини ХХІ століття актуальності набувають питання суспільної безпеки, моральності, системи цінностей. В широкому сенсі, йдеться про духовність особистості, що приймає рішення, визначає лінію поведінки великих людських спільностей. Традиційним шляхом забезпечення світової безпеки в умовах глобальної загрози є повернення до релігії. Утім, накопичення проблем в цій галузі, протидіє звичним засобам врегулювання соціальної напруги. Серед них: невідповідність «тексту» справам релігійних лідерів, що позбавляє їх того соціального капіталу, який традиційно мала релігія; політизація релігії дискредитує останню, зводить до рівня звичайної маніпулятивної соціальної технології та ін.

Склалися умови, при яких не можна «уповати» лише на релігійне вирішення глобальних проблем, термінової розробки вимагають не тільки морально-релігійні, а й логічні, наукові методи пізнання, в тому числі і у галузі релігієзнавства та «релігієтворчості». Зокрема, розробка, синтезування та впровадження нових релігій, визнається одним з оптимальних за рентабельністю шляхів зняття низки сучасних соціальних проблем, набуваючи певної інструментальності.

Розглядаючи причинно-наслідкової обумовленості спадкоємності в розвитку релігійної культури, ми спиралися на взаємозв’язок природних та культурних чинників. На наш розсуд, походження релігії не є чимось поза біологічним, набір матеріалу з питання походження релігії, моралі, соціальності в галузі етології, зважаючи на справедливі критичні зауваження з приводу безоглядних проекцій тваринної поведінки на поведінку людини, дає все менше приводів до сумнівів щодо біологічних підґрунть походження релігійної культури та внеску спадковості у її розвиток.

Важливою вихідною формою ранього проявлення спадкоємності в житті суспільства є система міжпоколінного зв’язку. Безпосередніми суб’єктами процесу спадкоємності на цьому щаблі є попередні та наступні покоління.

Жодному з суб’єктів неможна відмовити у активності, що, звісно, породжує певні суперечності (проблема «батьки-діти»), проте, при належній повазі, активності та мудрості сторін, порозуміння можливе.

Спадкоємність як творча взаємодія поколінь батьків та дітей створює умови для поглиблення усвідомлення моральних культурних аспектів спадщини.

Розглядаючи процес спадкоємної передачі «точка збірки» релігійної культури зміщує «точку діалогу» у далеке минуле, створюючи умови до зняття будь яких часових та просторових меж. Спадкоємність релігійної культури маючи діяльнісну природу обіймає як фізичний так і містичний рівні. На окремих історичних етапах можлива переривчатість спадкоємності у випадках поступової деградації чи миттєвого знищення певної частини носіїв культурної спадщини.

Фундаментальний для релігійної культури спадкоємний зв'язок розділяючись на міжкультурний та внутрішньо культурний, відіграє важливу роль у стабільності релігійної культури. Міжкультурна спадкоємність в історії релігійної культури має різний, іноді вимушений характер (насильницьке хрещення князем Володимиром (988), або ісламізація під загрозою смерті від Ахмет Паші (1480)). Частіше в повсякденності, ми можемо спостерігати діалоговий характер міжкультурної спадкоємності, що проявляється у сприйнятті певних аспектів інших культур, наповнення їх власним культурним контекстом. Прикладом може слугувати «осад» образів Християнства у етнічних дохристиянських культах, із запозиченням не стільки догм, як обрядовості, перетлумаченої у власних традиціях, як то є в українських замовляннях:

«Єсть Господь на небі жив.
Ордан ріка хрищаниця,
земля мати, вода Уліяна!
Плюну я на землю: як слина на землі пропадає,
так все зле-лихе в воді потопає.
Сохрани, Господи, от напою, от перелогів, от крові»!3.

Спадкоємність будучи засобом загального культурогенезупов’язує між собою усі сфери буття культури. У галузі ж релігійної культури, спадкоємність має специфічні особливості, які убезпечують відтворення саме релігійної форми пізнання та засвоєння світу, як не яка інша форма зв’язуючи раціональне та ірраціональне в людині.

Як спадкоємність в цілому, спадкоємність розвитку релігійної культури, не є щось раз і назавжди дане: вона змінюється з часом, від покоління до покоління перебуває у розвитку, відповідаючи зміні умов культурного життя.

У той же час, спадкоємності у розвитку релігійної культури притаманні певні особливості:спадкоємність в релігійній культурі має об’єктивний характер бо джерелом буття сущого є надприродний, безособовий Бог, з іншого боку, релігійна культура базується на особистому релігійному досвіді; спадкоємна діалогічність релігійної культури полягає у особливих наголосах на перетині вічного та тимчасового. Релігійна спадкоємність робить акцент саме на містичному, втаємниченому, інтимному рівні; релігійна культура позиціонує себе як оплот традиційності суспільства, тому спадкоємність релігійної культури має наголос на освяченій незмінності релігійних традицій та ритуалів; змінність в релігійній культурі стосується соціальної доктрини церкви, яка відповідає історичним соціально-культурним змінам, вважається, що зміни не торкаються віровчення та релігійної організації.

Екстраполяція тенденцій, як перенесення суми важливих факторів з минулого та сучасного у майбутнє релігійної культури, у нашому дослідженні фактично приймає форму антиципації. Виступаючи спробою оцінити пасивну інерцію релігійної культури у найближчому майбутньому, антиципація дозволяє прогнозувати, те що:

1. Традиційні релігійні інститути із зростанням їх соціальної значимості намагатимуться без глобальних перетворень «ретушувати» ознаки власної «кризи невідповідності» морально-релігійним запитам суспільства. Намагаючись традиційними формами соціальної активності низового кліру (харчування, обігрів безхатніх, роздавання одежі, служіння у закладах паліативної та хоспісної медицини та ін.) компенсувати публічну конфліктність своїх вищих представників.

2. Зважаючи на критичність європейських країн до державних церков, їх причетність до непопулярних дій, обслуговування державних соціально не популярних «актів», ставлять їх перед необхідністю заняття більш активної та критичної позиції до правлячих еліт. Найбільш лабільні, на прикладі Католицької церкви, і надалі намагатимуться відповідати запитам обох «господ» (маси та еліти). Інша справа, що без ґрунтовного, тривалого та конфліктного підтвердження своєї соціальної позиції, переконати критично налаштоване суспільство у своєму праві духовного керманича буде не можливо.

3. В умовах меркантілізації соціальних відносин, високої рівня інформатизації населення, попит на релігії, його утворення та підтримка виступає однією з форм комерції. Створюються умови для продукування нових та надихання старих релігійних соціальних проектів. Відповідаючи комерціалізації життя зберігаються ризики комерціалізації традиційних церков, що не залишає у соціумі матеріально незацікавленої добродійності.

4. Атомізація, технологічне оснащення життя, зростаюча побутова незалежність пересічної людини, закладає зростання проблем самотності та пошуку родинних замінників у формі клубів, спілок, релігійних об’єднань. Зважаючи на людське бажання прихистку, розради, співпереживання та розвитку здібностей, приймаючи до уваги такі суспільні тенденції, будуть отримувати поширення протестантські, нетрадиційні та психолого-релігійні рухи. Маючи міжкультурне поширення, вони виконують роль «великої родини», сприяючи спілкуванню, подорожам, підтримці мігруючих «братів» та «сестер».

5. Просторово-часова мобільність населення утворює умови для релігійної лабільності, що дає нове життя традиційним релігіям у нетрадиційній для них ареалах. Створюються умови для надетнічності релігій, а подекуди їх відрив від культурного змісту.

6. «Масова людина» та «масове суспільство» (Х. Ортега-і-Гассет) буде тяжіти до «полегшених» варіантів релігій, що проявляється у спрощенні релігійних доктрин. Однією із визначальних характеристик «масової людини» є поверхове відношення до смерті. Дослідження в галузі постжиттєвого клінічного досвіду буде підтримувати розвиток інструментальних, механістичних підходів до вмирання та уявлень про смерть. «Танатологія» концентруватиме в собі найбільш позитивістські уявлення про життя та смерть із тенденцією трансформації у «наукову релігію».

7. Спрощення релігійних доктрин буде знімати міжконфесійні суперечності створюючи умови для екуменічних рухів. Утворюватимуться умови врахування актуальних питань «сучасності»: лібералізації релігійних постулатів, питань релігійного рівноправ’я жінок, спрощення віджилої обрядності та ін.

8. Отримає поглиблення фаза рутинізації (М. Вебер) виниклих у 90-х роках нетрадиційних релігійних рухів, які, у своїй більшості, маючи синкретичну природу виступають альтернативою традиційним церквам. Їх відрізняє вітання особистої активності адепта, спрощене віровчення, що спирається на «богообраність», екзотичну обрядність та демократичну структуру.

9. «Американізація» суспільства викликатиме індивідуалізацію релігійних відносин, культивування особистої відповідальності перед Богом, терпимості до вибору інших. Ймовірне збереження подальшого протистояння між глобалізацією релігійних культур та їх регіоналізацією. Аграрна субкультура залишатиметься традиційно релігійною. Міська субкультура буде тяжіти до формування загальної релігійної культури здатної задовольняти духовні та фізичні потреби «громадян світу».

10. Судячи з поширення «релігій досвіду» та сталості «релігій віри», релігія майбутнього ймовірно буде засновуватися на еклектичних засадах, орієнталістичних ідеях та практиках. Проте, паралельно, можливий розвиток національних релігійних культур, тим більше, що «цивілізаційна» релігія маючи орієнталістичні світоспоглядальні настанови є не конфліктною.

Релігійна культура не є ізольованою від соціальної дійсності, тому необхідно приймати до уваги загально цивілізаційні тенденції, які полягають насамперед у тому, що людина, виходячи із своєї активної перетворювальної діяльності робить своє життя боротьбою з природою, за «місце під сонцем», за ресурси і так далі. У сучасному світі технічні умови детермінують умови економічні, які обумовлюють умови соціальні, які у свою чергу, детермінують зростання воєнного протистояння. Підйом рівню соціального насилля з неминучістю викликає вади соціального розвитку.

Культ матеріального накопичення відтіняє душевний вакуум людини, викликаючи бажання духовно-релігійного накопичення. Регіональне зростання соціальної напруги, закладають тенденції до формування харизматичних лідерів, прийнятності тоталітарних вчень.

Неспрацьовування світської системи моральних імперативів проти поширення державного біхевіоризму, неконтрольованого впливу ЗМІ, розробок у галузі генної інженерії, клонуванні, штучного інтелекту, руйнування інституту сім’ї, драматичні зміни у перерозподілі сфер впливу, також є засадами актуалізації релігійної культури у сучасних умовах.

У розгляді стану спадкоємності розвитку релігійної культури сучасного українського суспільства, необхідно зазначити — релігійна культура виступає стрижнем української нації, базуючись на національному бутті та національній свідомості, охоплюючи природно-кліматичні, культурно-історичні, господарські, побутові, суспільні, державні, духовно-релігійні засади життя українців, структурно складаючись з матеріальних та духовних компонентів, останні, в свою чергу, проявляються у національних: ментальності, характері та свідомості, особливості яких обумовлюють специфіку української культури загалом та релігійної культури зокрема.

В український національний характер разом із ментальністю входять етнічна та соціальна складова.Етнічна, в свою чергу складається з мови, звичаїв, етнічних архетипів та інших засад національної самоідентифікації. Соціальна виражається у соціально-економічному, соціально-політичному та соціально-історичному аспектах життя українців.

Треба зазначити, ландшафтні особливості України обумовили не менший вплив на формування її культури ніж активність населення. Визначальною для української культури є те, що довгий час на території сучасної України синхронно співіснували кочова та осіла культурні зони. Територія майбутньої держави не тільки була пограничною, сама межа номадної та аграрної культур проходила в середині сучасних українських земель, ця особливість наділяє українця особливим діалектичним світосприйняттям, надає особливої толерантностіу міжконфесійних стосунках.

Іншою особливістю земель майбутньої України, були унікальні умови розвитку української культури, знаходження на перетині найкрупніших торгівельних та інформаційних шляхів давнини («Великому шовковому шляху» та шляху «З варяг у греки»), джерелах культурної інформації Сходу, Заходу, Півночі та Півдня. Крім того, із скіфських часів у Причорномор’ї відбувається активний культурний обмін з античним світом на базі давньогрецьких міст-колоній. В цьому сенсі, культура майбутньої України закладалася та отримувала розвиток на межі цивілізацій, що передбачає відкритість іншокультурним впливам.

Повертаючись до складу давнього населення сучасної території України його базовим чинником є дихотомічна номадній, хліборобська складова. Віковічна взаємодія номадної та аграрно-осілої складових утворюють такі комплексні національні риси, які згодом виразилися у виникненні козацтва, номадного за формою та осілого за змістом.

Контактування із античними колоніями у Причорномор'ї наділяло протоукраїнські народи впливами грецько-римської цивілізації, забезпечуючи у V ст. динамічний етноісторичний розвиток, що випереджав більш віддалені від античних центрів регіони, наближаючись до темпів історичного розвитку країн, які розвивалися на ґрунті грецько-римської цивілізації.

В етногенезі українців брали участь як слов'янські, так і неслов'янські племена. Серед слов'янських племен можна назвати білих хорватів, поляків, словаків, чехів, сербів, росіян і білорусів. Оскільки близькість географічного розташування слов'янських земель сприяла тісним контактам, то, безумовно, це позначалося і на етнічних зв'язках.

Первинною релігією русів-українців була система вірувань, що отримала назву народного вірування – язичництва. Проте вивчення язичництва слов’ян зараз проблематичне через його систематичне руйнування християнством.

В сучасних умовах не спрацьовування морально-світських регулятивів, релігійна культура, її потенціал, є одним з традиційних засобів послаблення та подолання «атомізізації» суспільства, глобалізаційного нівелювання національних культур, слугуванням функції ідентифікації. В умовах сучасної України актуальна протидія втраті позитивної перспективи.

Система матеріальних та духовних чинників детермінує активізацію розвитку релігійних процесів в Україні, з боку громадянського суспільства це: кризові явища в суспільному бутті; розширення релігійного спектру суспільства; пожвавлення інституційних проявів релігії; синкретизація української релігійної свідомості. Церковно-інституційні детермінанти обумовлені в більшості монархічною, імперською структурою «традиційних» церков, яка не відповідає українським ліберально-демократичним умовам; брак харизматичних релігійних лідерів на чолі релігійних рухів позначається безликістю великої кількості конфесій; розколи церков на ґрунті майнових претензій та доктринальних розбіжностей полишають церкви функцій духовного лідера. Релігійно-державні детермінанти визначаються сепараційною моделлю, у якій а ні церква, а ні держава не має зобов’язань одна перед одною, тоді як у більшості європейських країн давно працює коопераційна модель, і держава може надавати перевагу певним конфесіям.

Оптимізація напрямів розвитку релігійної культури полягатиме у виваженій політиці держави, дотримання діючого законодавства та залученні ініціативи церков з гармонізації внутрішньо культурних відносин.

Особливої уваги потребує вивчення та подальшого розвитку теорії та практики пастирського супроводу соціально не захищених шарів населення, саме в Україні він відбувається на міжконфесійній основі. «Вибух» культурної самосвідомості, спричинений відвертою антинародною політикою, військовою загрозою державному суверенітету, розкол традиційної Церкви, веде до активізації міжконфесійних процесів спрямуванням яких є не Бог, а людина. Не в перший раз, суб’єктність релігійній культурі повертається зовнішньою загрозою, спонукаючи до утворення асоціацій, спілок, центрів, які об’єднують представників різних релігійних конфессий у реалізації реальної соціальної допомоги. Міжконфесійна Ассоціація – можливо це і є моделлю релігії майбутнього, яка втілює у собі конфесійну збереженість, глобальне єднання для реалізації единоважливої мети – практичного милосердя в ім’я людських ідеалів.


# Список використаних джерел

#### Розділ 1Теоретично-методологічні засади філософського дослідження проблем розвитку релігійної культури

##### 1.1. Ґенеза дослідження релігійної культури і його філософської рефлексії

1. Джордж Ф. После 1984. Перспективы лучшего мира // Новая технократическая волна на Западе (сост. и вступ. статья П. С. Гуревича): статьи / Ф. Джордж. – М.: Прогресс, 1986. – С.356‑370. – С. 366.
2. Блаженный Августин. Об истинной религии // Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения. [сост. С. В. Перевезенцев]. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. - 448 с. - С. 47.
3. Аберкромби Н. Социологический словарь / Н. Аберкромби, С. Хилл, Б.С. Тернер; [под ред. С.А.Ерофеева; пер. с англ. —2-е изд., перераб. и доп]. - М.:ЗАО «Издательство «Экономика», 2004. – 620 с. - С.394.
4. Хлебников Г. Сущность религии [Электронный ресурс] / Георгий Хлебников. - Режим доступа: http://www.pcfreak.net/www. pravoslavieto[.com/docs/](http://www.pc-freak.net/www.pravoslavieto.com/docs/)ru/apologetika/2\_sushtnost\_religii.htm
5. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения / Сергей Николаевич Булгаков.- М.: Директ-Медиа, 2014, - 611с.- С.18.
6. Абдур-Рахман аш-Шиха. Ключ до розуміння Ісламу [Електронний ресурс] : переклад EUROPEAN ISLAMIC RESEARCH CENTER (EIRC) & Мухаммад аль-Гарбі / Абдур-Рахман аш-Шиха. - Режим доступу: http://www.islamic-invitation.com/downloads/key-to-islam\_ukr.pdf
7. Гараджа В.И. Религия /В. И. Гараджа // Философский энциклопедический словарь [гл. ред.: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов] / М.: Советская энциклопедия.- 1983,- 840с. - С. 576-578.
8. Орлов А. С. Культура. Исторический словарь / Александр Сергеевич Орлов, Владимир Анатольевич Георгиев, Наталья Георгиевна Георгиева.-М.:Проспект, 2015, - 592с. [Электронный ресурс] / Александр Сергеевич Орлов. - Режим доступа: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/hist_dic/11514>
9. Тексты Пирамид [под общ. ред. А. С. Четверухина]. - СПб.: Журнал "Нева"; "Летний Сад", 2000. - 464 с. - С. 20.
10. Гимны Хапи // Мифы Египта [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://egyptmyths.ru/teksti/002_gimn_hapi/>
11. Гимн Осирису // Книга Мертвых [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http: //deadbook.narod.ru/c03.htm
12. Поликарпов В. Лекции по культурологии / В. Поликарпов. - М.: Гардарика. 1997. – 344 с. - С. 53.
13. Францев Ю. П. Философское значение "Беседы разочарованного" // Древний Египет : статьи / Ю. П. Францев. - М.:Издательство восточной литературы, 1960. - С. 209
14. Франкфорт Г. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Г. В. Франкфорт Г. А. Франкфорт, Д. Уилсон, Т. Якобсен; [пер. с англ. Т.Н.Толстой; отв. ред. вступ. статья В. В. Иванов]. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1984, – 236с.- С.210.
15. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс; [пер. с нем]. – М.:Политиздат, 1991.-527с. - С. 32-50.- (Мыслители ХХ в.).
16. Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / [под ред. В. Д. Рожанского]. – Л. «Наука»,1989 –.– Часть 1. 1989. - 576 с. - С. 10.
17. Гесиод. Теогония [пер. В. В. Вересаева] // Эллинские поэты,1963.- (Библиотека античной литеретуры) [Электронный ресурс] / Гесиод. - Режим доступа: <http://mify.org/books/theogonia>[. txt](http://mify.org/books/theogonia.txt)
18. Капріцин І. І. Давньогрецька релігійна культура: засади тоталітарності / Ігор Ілліч Капріцин // Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини. – Вип. 29. – Запоріжжя: «Просвіта», 2012. – С. 116-121. - С. 119.
19. Адо П. Что такое античная философия? / Пьер Адо; [пер. с франц. В. П. Гайдамака].— М: Издательство гуманитарной литературы,1999. - 320 с. - С.18.
20. Вернан Ж. П. От мифа к разуму: формирование позитивной мысли в архаической Греции / Жан Пьер Вернан // Z. Философско-культорологический журнал. –1999. – №1.– С.70-96.- С. 70-90.
21. Бичко І. Раціоцентрична і кордоцентрична контроверзи новоєвропейського гуманізму: "логіка серця" Б. Паскаля: матеріали Міжнародної наукової конференції "Плюралізм раціональності в філософії модерну: феномен Паскаля" // Sententiae. – № 1. – 2000. – С.10-17. – Збірка наукових праць спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). [Електронний ресурс]/ І. Бичко. – Режим доступу: <http://www.philosophy.ua/ua/lib/> [regular/sente/?doc:int=74](http://www.philosophy.ua/ua/lib/regular/sente/?doc:int=74)
22. Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса / Леон Фестингер;[пер. с англ]. – СПб.: «Ювента», 1999. – 318 с.
23. Адо П. Что такое античная философия? / Пьер Адо; [пер. с фр. В.П. Гайдамака]. – М: Издательство гуманитарной литературы, 1999, - 320 с.- С.189.
24. Вернан Ж. П. От мифа к разуму: формирование позитивной мысли в архаической Греции / Жан Пьер Вернан // Z. Философско-культорологический журнал. –1999. – №1.– С.70-96. - С. 93.
25. Драч Г. В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики / Г. В. Драч. - М.: Гардарики, 2003. – 318 с. – С. 282.
26. Пифагорейские золотые стихи с комментарием философа Гиерокла [пер. с древнегр. И. Петер]. - М.: "Гнозис", 1995. - 128 с.- С. 283.
27. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах / Секст Эмпирик; [вступ. статья и пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева]. – М., "Мысль", 1975. Т.1. - 399 с. - С. 246.
28. Пятигорский А. М. Лекция №1 (видео): Буддизм - религия и философия древнеиндийской интеллектуальной-аскетической элиты. 4 лекции по философии буддизма прочитаны А. М. Пятигорским в Государственном музее искусства народов Востока в октябре 2006 г.[Электронный ресурс]/ Александр Моисеевич Пятигорский. – Режим доступа: <http://rideo.tv/pyatigorskiy_a/>.
29. Ольденбург С. Ф. Культура Индии / С. Ф. Ольденбург; [сост. и предисл. акад. И. Ю. Крачковского; примеч. И. Д. Серебрякова]. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.— 277 с. - C. 189, 278.
30. Пятигорский А. М. Лекция №1(видео): Буддизм - религия и философия древнеиндийской интеллектуальной-аскетической элиты. 4 лекции по философии буддизма прочитаны А. М. Пятигорским в Государственном музее искусства народов Востока в октябре 2006 г. [Электронный ресурс]/ Александр Моисеевич Пятигорский. – Режим доступа: <http://rideo.tv/pyatigorskiy_a/>.
31. Фома Аквинский Сумма теологии / Фома Аквинский; [пер. с лат. С. Еремеева и А. Юдина]. – Киев: Ника-Центр, Эльга; М.: Элькор-МК.–.– Часть I. Вопросы 1-43 2002. - 560 с.
32. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства / А. Я. Гуревич. - М.: Искусство. 1990. - 396 с.
33. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Жак ле Гофф; [пер. с фр., общ. ред. Ю.Л. Бессмертного; послесл. А.Я. Гуревича]. – М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376с. - С. 58-106; 139-302.
34. Кант И. Сочинения в шести томах / Иммануил Кант. - М.: Мысль,1965. – Том 4,Часть 1. – 1965, - 544 с. - С. 387.
35. Там само.
36. Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям её презирающим. Монологи / Ф. Д. Шлейермахер; [пер. с нем. и предисл С. Н. Франка]. – С-Пб.: «Алетейя», 1994, - 336 с. - С. 77- 162.
37. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х томах. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель; [пер. с нем. М. И. Левиной]. – М.:«Мысль», 1975. – Т. 1. 1975, - 532 с. - С. 367.
38. Там само. - С. 382.
39. Там само. - С. 173-174.
40. Там само. - С. 193.
41. Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. / Людвиг Фейербах; [пер. с нем]. - М.: Наука, 1995 –.– Т. 1. 1995. - 502 с. - С. 96.
42. Фихте И. Г. Сочинения. Работы 1792-1801 гг. / И. Г Фихте ; [пер. М. Левиной, Т. Бородай, Л. Успенского, Б. Яковенко; Изд-е подгот. П. П. Гайденко]. – М.: Ладомир, 1995. - 656 с. - С. 32.
43. Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. / Людвиг Фейербах; [пер. с нем]. - М.: Наука, 1995 –.– Т. 1. 1995. - 502 с.
44. Мюллер Ф. М. Введение в нaуку о религии / Ф. М. Мюллер // Клaссики мирового религиоведения. М.: Кaнон, 1996. - 496с. - С. 36-37.
45. Wundt W. Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte / W. Wundt. - Leipzig, 1900-1920, B.1-10. [Mythus und Religion. Leipzig, 1905-1909, B. 1-3].
46. Джемс У. Многообразие религиозного опыта // Мистика, религия, наука. Классики мирового религиоведения. Антология. [пер. с англ. нем. фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова]/ У. Джемс. - М.: Канон+, 1998. – 432с. С.148-173.
47. Leuba J. Н. The Psychological Origin and the Nature of Religion /J. Н. Leuba // Chicago, 1909; idem. A Psychological Study of Religion: its Origin, Function and Future. New-York, 1912.
48. Тaйлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тaйлор. - М.: Государственное издательство политической литературы, 1989. – 576с. - C. 190-191.
49. Пфлейдерер О. Религия и религии // Мистика, религия, наука. Классики мирового религиоведения. Антология. [пер. с англ. нем. фр. сост. и общ. ред. А. Н. Красникова]/ О. Пфлейдерер. - М.: Канон+, 1998. – 432с. – С. 109-112.
50. Ленг Э. Становление религии // Мистика, религия, наука. Классики мирового религиоведения. Антология. [пер. с англ. нем. фр; сост. и общ. ред. А. Н. Красникова]/ Ленг Э. . - М.: Канон+, 1998. – 432с. С. 46-81.
51. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения / Макс Вебер; [пер. с нем., сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко]. - М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
52. Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии // Мистика, религия, наука. Классики мирового религиоведения: антология [пер. с англ. нем. фр.; сост. и общ. ред. А. Н. Красникова]/ Р. Маретт. - М.: Канон+, 1998. – 432с. С. 99-108.
53. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь / Дж. Дж. Фрезер; [пер. М. К. Рыклина]. - М.: Политиздат, 1980. - 831 с.
54. Фрейд З. Тотем и табу / Зигмунд Фрейд; [пер. с нем. М.В. Вульфа]. - СПб.: Азбука-классика, 2006.- 256 с.
55. Юнг К. Г. Архетип и символ / Карл Густав Юнг. - М.: Ренессанс,1991,-304 с.
56. Зайцев А. И. Греческая религия и мифология / А. И. Зайцев. - СПб. - М.: "Академия", 2005. – 208с. - С. 38-39.
57. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология; [пер. с англ., нем., фр.; сост. и общ. ред. А. Н. Красникова]/ Эмиль Дюркгейм. – М.: Канон+, 1998. – 432 с. - С 183.
58. Крaсников А. Н. Методология классической феноменологии религии / А. Н. Крaсников // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2004. № 1.- С.74-97.
59. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто; [пер. с нем. А. М. Руткевич]. - СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – 272 с.
60. Малиновский Б. Магия, наука и религия [Электронный ресурс]/ Бронислав Малиновский. - Режим доступа: [http://www.gumer](http://www.gumer/). info/bogoslov\_Buks/Relig/malin/06.php
61. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / Клод Леви-Стросс; [пер., вступ. ст. и прим. А. Б. Островского]. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
62. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев: пер. с фр. / [Жорж Дюмезиль](http://library.univer.kharkov.ua/OpacUnicode/index.php?url=/auteurs/view/55306/source:default); [пер. [Т. В. Цивьян](http://library.univer.kharkov.ua/OpacUnicode/index.php?url=/auteurs/view/67918/source:default). – М.: Наука, 1986 . – 234 с.
63. Кримський С.Б. Запити філософських смислів / C. Б. Кримський. - К.: Парапан, 2003. – 156с. - С. 58.
64. Шевнюк О. Л. Культурологія / О.Л. Шевнюк; [навч. посіб. для вузів]. - К.: Знання-Прес, 2004. – 353с. - С. 206-211.
65. Волков Г. Н. Этнопедагогика: Учеб. для студ. сред. и высш. пед. учеб. заведений / Волков Г. Н. - М.: Издательский центр «Академия», 1999. - 168 с. - С.162-166; Краткий курс лекций по дисциплине «Этнопедагогика». - [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://studme.org/1584072028422/pedagogika/etnopedagogika>
66. Лебедев С. Д. Секуляризация как светско-религиозное взаимодействие: синергетические аспекты [Электронный ресурс]/ С. Д. Лебедев. - Режим доступа: <http://socionav.narod.ru/staty/sinerg.htm>; Лебедев С. Д. «Мы пришли не ломать, но строить…» :православие и современная культура [Электронный ресурс]/ С.Д. Лебедев. - Режим доступа: [http://socionav. narod.ru/staty/pravoslav.htm](http://socionav.narod.ru/staty/pravoslav.htm)
67. Лалетин Д. А. Культурология: учебное пособие / Д.А. Лалетин. - Воронеж: ВГПУ, 2008. - 264 с. - С.56.
68. Кырлежев А. «Религиозная культура» – это просто? О религии светскости и невозможности нерелигиозной культуры [Электронный ресурс]/ А. Кырлежев. - Режим доступа: http://religo.ru/columns/10005
69. Яблоков И. Н. Проблема определения религии [Электронный ресурс]/ И. Н. Яблоков. – Режим доступа:<http://www.religare.ru/article21>. htm#back
70. Воловик В. И. Философия религиозного сознания: монография / Виталий Иванович Воловик. – Запорожье: Просвіта, 2009. – 216с. - С.125.

##### 1.2. Сутність феномена релігійної культури та зміст поняття, що його позначає

1. Воловик В. И. Философия религиозного сознания: монография / Виталий Иванович Воловик. – Запорожье: Просвіта, 2009. – 216с.
2. Колодний А.М. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції / Анатолій Миколайович Колодний. - К.: Світ знань, 1999, - 52с. – С.4.
3. Гуревич П. С. Культурология / П. С. Гуревич. - М.: Проект, 2003 – 336 с. – С.27.
4. Хайдеггер М. Наука и осмысление //Новая технократическая волна на Западе [сост. и вступ. стат. П. С. Гуревича]/ Мартин Хайдеггер. - М.: Прогресс, 1986. – С.67-84.
5. [Философия: Энциклопедический словарь / [ред. А. А. Ивина]. - М.: Гардарики, 2004, - 1072 с.](http://www.terme.ru/dictionary/187) – С. 638.
6. Культурология XX век. Словарь / [гл. ред, состав., автор проекта А.Я. Левит]. – Спб.: Университетская книга, 1997, – 670с. – С. 357.
7. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Хосе Ортега-и-Гассет; [пер. с исп.]. - М.: ООО “Издательство АСТ”, 2002. - 509с.
8. Бенвенист Е. Словарь индоевропейских социальных терминов / Е. Бенвенист. - М.: Наука, 1995. – 456c.- С.394
9. Религия / Философский словарь [ред. И. Т. Фролова]. – 6-е издание. – М. Политиздат, 1991. – 560с. - С.387.
10. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В двух томах / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. - М.: Мысль, 1972. – (Философское наследие). – Т. 1. –1972. – 668 с. – С. 49.
11. Хлебников Г. Сущность религии [Электронный ресурс]/ Георгий Хлебников. – Режим доступа: http://www. pravoslavieto. com/docs/ ru/ apologetika/2\_sushtnost\_religii.htm
12. Катехизис. Комиссия священного синода русской православной церкви по вопросам христианского единства. - К., Издание украинской православной церкви. – 1991. – 416 с. – С. 380.
13. Там само. - С. 9.
14. Там само. - С. 2.
15. Там само. - С. 34.
16. Менталітет. Соціальна філософія: Короткий Енциклопедичний Словник / [заг. ред., уклад. В. П. Андрущенко, М. І. Горлач]. – Київ-Харків.: ВМП Рубікон, 1997. – 400с. – С.232.
17. Культурология XX век. Словарь / [гл.ред, состав., автор проекта А.Я. Левит]. – Спб.: Университетская книга, 1997, – 670с. – С. 271-273.
18. Додонов Р.О. До питання про класифікацію дефініцій ментальності/ Роман Олександрович Додонов // Нова парадигма: Альманах наукових праць молодих вчених запорізького регіону – Запоріжжя.: ЗДУ. – 1999. – № 12. – С.63-72. – С.71.
19. Соціальна філософія: Короткий Енциклопедичний Словник / [заг. ред., уклад. В.П.Андрущенко, М. І. Горлач]. – Київ-Харків.: ВМП Рубікон, 1997. – 400с.
20. Воловик В. И. Идеологическая деятельность: диалектика традиций и новаторства : монография / Виталий Иванович Воловик. – М.: Гл. редакция научной и учебной литературы АОН при ЦК КПСС. – 1990. – 208с. – С. 13.
21. Балагушкин Е. Г. Структуры религиозной деятельности (К определению понятий «церковь», «секта», «культ», «богоискательство») / Е. Г. Балагушкин // Вопросы научного атеизма,1989. – №39. – С.64-85.
22. Рязанова Л. С. Релігійне відродження в Україні: соціокультурний контекст / Л. С. Рязанова. - К.: «Біла криниця», 2004. – 240с.
23. Мальцев М. (священник) О русской православной религиозности [Электронный ресурс]/ М. Мальцев. – Режим доступа: http://www.samara. оrthodoxy.ru/Hristian/Malcev1.html
24. Основы религиоведения: [учебник] / Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков, М. П. Новиков, и др.; [под ред. И. Н. Яблокова].- М.: Высш. шк., 1994. - 368 с. – С.32-48.
25. Яблоков И. Н. Проблема определения религии [Электронный ресурс]/ И. Н. Яблоков. – Режим доступа: [http://www.religare .ru/](http://www.religare.ru/) [article21](http://www.religare.ru/article21).htm#back
26. Токарев С. А. Ранние формы религий / С. А. Токарев. – М.: Политиздат, 1990.- 622с. - С. 39.
27. Основы религиоведения: [учебник] / Ю. Ф. Борунков, И. Н. Яблоков и др.; [под ред. И. Н. Яблокова]. - М.:Высш. шк., 1994.- 368 с. - С. 33.
28. Новейший философский словарь / [cост. А. А. Грицанов]. - Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. - 896 с.- С. 692.
29. Сущность. Толковый словарь Д. Н. Ушакова / [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=75648
30. Философский энциклопедический словарь / [Ред. кол. С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичев и др.]. – 2-е изд., М.: Советская энциклопедия, 1989. – 815с. - С. 638.
31. Воловик В. И. Философия религиозного сознания: монография / Виталий Иванович Воловик. – Запорожье: Просвіта, 2009. – 216с. – С. 125.
32. Там само. - C. 8.

##### 1.3. Основні принципи і методи соціально-філософського дослідження спадкоємності у розвитку релігійної культури

1. Воловик В. И. Философия истории. Курс лекций [для студентов вузов] / Виталий Иванович Воловик; [2-е изд. испр. и доп.]. - Запорожье: Просвіта, 2004. – 140с. – С. 5.
2. Воловик В. И. Философия религиозного сознания: монография / Виталий Иванович Воловик. – Запорожье: Просвіта,2009.–216с.– C. 18.
3. Кемеров В. Е. Социальная философия // Современный философский словарь [под общей ред. д.ф.н. профессора В. Е. Кемерова]/ В. Е. Кемеров. - Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: «Панпринт», 1998. – 1064 с.- С.840.
4. Момджян К. X. Социальная философия // Новая философская энциклопедия: в 4 т. [ред. совет: В.С., Степин и др.]/ К. X. Момджян. – М.: Мысль, 2010. – 692 с. – С. 609-611.
5. Воловик В. И. Философия религиозного сознания: монография / Виталий Иванович Воловик. – Запорожье: Просвіта,2009.–216с.–C. 19.
6. Момджян К. X. Социальная философия // Новая философская энциклопедия: в 4 т. [ред. совет: В.С., Степин и др.]. – М.: Мысль, 2010. – 692 с. – С. 609.
7. Юлина Н. С. Тайна сознания: альтернативные стратегии исследования / Н. С. Юлина // Вопросы философии, 2004. № 10. - С. 125-135; № 11. - С. 150-164. - С.164.
8. Паспорт спеціальності 09.00.03 – соціальна філософія і філософія історії [Електроний ресурс]. Режим доступу: [http://asp.univ.kiev.ua](http://asp.univ.kiev.ua/)/doc/Pasport/09.00.00/09.00.03.pdf
9. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания "Против методологического принуждения" / Пол Фейерабенд // Избранные труды по методологии науки [пер. с англ. и нем. [А. Л. Никифорова](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%B8%D0%BA%D0%B8%D1%84%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%B2%2C_%D0%90%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D1%80_%D0%9B%D0%B5%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D0%B4%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87); общ. ред. и вступ. ст. [И. С. Нарского](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%B0%D1%80%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9%2C_%D0%98%D0%B3%D0%BE%D1%80%D1%8C_%D0%A1%D0%B5%D1%80%D0%B3%D0%B5%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%87)]. – М.: [Прогресс](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D1%80%D0%BE%D0%B3%D1%80%D0%B5%D1%81%D1%81_%28%D0%B8%D0%B7%D0%B4%D0%B0%D1%82%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE%29), 1986, - 542с.- С.125-467.
10. Колодний А. М. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції / Анатолій Миколайович Колодний. – К.: Світ знань, 1999. – 52 с. - С. 4.
11. Методы культурологии // Культурология XX век. Словарь [гл. ред, состав., автор проекта А.Я. Левит]. – Спб.: Университетская книга, 1997, – 670с. - С.281.
12. Там само. - С. 279.
13. Токарев С. А. Ранние формы религий / Токарев С. А. – М.:Политиздат, 1990. - 622с. - С. 39.
14. Колодний А. М. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції / Анатолій Миколайович Колодний. – К.: Світ знань, 1999.–52 с.-С. 5.
15. Воловик В. И. Философия религиозного сознания: монография / Виталий Иванович Воловик. – Запорожье: Просвіта, 2009. –216с.–C. 8.
16. Там само. – C. 11.
17. Там само. – С. 125.
18. Яблоков И. Н. Проблема определения религии [Электронный ресурс] / И. Н. Яблоков. – Режим доступа: <http://www.religare.ru/article21>. htm#back
19. Белик А. А. Психология религии Є. Фромма и А. Маслоу / А. А. Белик // Религии мира. История и современность. Ежегодник. М.: Наука, 1989. – С. 214-228.- С. 216.
20. Хлебников Г. Сущность религии [Электронный ресурс]/ Георгий Хлебников. – Режим доступа: http://www.pravoslavieto.com/docs/ru/ apologetika/2\_sushtnost\_religii.htm
21. Янчук Е. И. Холлизм // [Новейший философский словарь [сост. Грицанов А. А.]. – Мн.: Изд. В.М.Скакун, 1999, – 896 с. – С. 793.
22. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия / Эдмунд Гуссерль // Вопросы философии. – 1986. – №3. – С.104-106, 108-110. – С. 105.

#### Розділ 2Спадкоємність як іманентна ознака і умова розвитку релігійної культури

1. Центр Разумкова проанализировал тенденции в религиозности за последние 10 лет: украинцы доверяют Церкви, но предпочтение отдают здоровью и благосостоянию [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://vlasti.net/news/117777>
2. Балтазар Косса: пират на папском престоле // 50 знаменитых загадок Средневековья. [авт.-сост. М. П. Згурская]. - Харьков.: Фолио, 2010, - 506с. - С.59-69.; Австралийскому священнику дали 20 лет за педофилию [Электронный ресурс]. - Режим доступа: [http://lenta.ru/news/2010/07/02 /priest/](http://lenta.ru/news/2010/07/02%20/priest/); Ковальская Н. Пять скандалов, которые потрясли церковь при митрополите Владимире. 5 июля 2014, 15:30 [Электронный ресурс] / Нелли Ковальская. - Режим доступа: <http://ru.tsn.ua/ukrayina/pyat-skandalov-kotorye-potryali-cerkov-pri-mitropolite>[-vladimire-375347](http://ru.tsn.ua/ukrayina/pyat-skandalov-kotorye-potryali-cerkov-pri-mitropolite-vladimire-375347)[.html](http://ru.tsn.ua/ukrayina/pyat-skandalov-kotorye-potryasli-cerkov-pri-mitropolite-vladimire-375347.html).

##### 2.1. Загальне і особливе спадкоємності у розвитку релігійної культури

1. Раушенбах Б. В. Живопись и рельеф Древнего Египта // Геометрия картины и зрительное восприятие [Электронный ресурс] / Б. В. Раушенбах . – Режим доступа:// <http://lah.ru/konspekt/back/gr-egip.htm>;
2. Речения Ипусера [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.biblicalstudies.ru/Lib/Epigraph/1.html>
3. Лукреций. О природе вещей [Электронный ресурс] **/** Тит Лукреций Кар. [пер. с лат. Ф. Петровского, вступ. ст. Т. Васильевой.].М.: «Художественная литература», 1983. – (Серия «Библиотека античной литературы. Рим».) - Режим доступа: http://www.100bestbooks.ru/files/ Carus\_O\_prirode\_veshey.pdf
4. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х томах. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель; [пер. с нем. М. И. Левиной]. – М.:«Мысль», 1975 –.–Т. 1. 1975, - 532 с. - С. 461.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология **/** К.Маркс, Ф.Энгельс [изд. 2-е, Соч.]. – М.: Издат. Полит. Литературы. 1955 –.– Т. 3. 1955, – 625с. – С.44-45.
6. Юдин Э. Г. Развитие / Э. Г. Юдин // Философский энциклопедический словарь / [Ред. кол. С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичев и др.]. – 2-е изд., М.: Советская энциклопедия, 1989. – 815с. – С. 537.
7. Баллер Э. А. Преемственность / Э. А. Баллер // Философский энциклопедический словарь / [Ред. кол. С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др.]. – 2-е изд., М.: Советская энциклопедия, 1989. – 815 с. - С. 507.
8. Ленин В. И. Философские тетради. Полное собрание сочинений /В. И. Ленин [Изд. 5-е,]. – М.: Издательство Политической литературы. 1969 –.– Т. 29. 1969, – 782с. – С. 207.
9. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Эдмунд Гуссерль; [Пер. Д. В. Скляднева]. - СПб. : Наука : Ювента, 1998. - 316 с. (Слово о сущем). - С91.
10. Савин А. С. Гензис трансцендентальной монадологиив работах «позднего» Э. Гуссерля / С.А.Савин // Вопросы философии, 2009, № 8, - С. 129.
11. Первушина О. В. Культурная преемственость, культурная память и традиция: соотношение понятий как культурологическая проблема / О.В. Первушина // Мир науки культуры образования, 2011, № 1 (26) – С.324-328.
12. Гуссерль Э. Избранные труды / Эдмунд Гуссерль; [сост. В. А. Куренной]. - М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005, - 464с. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»).- С. 229.
13. Баллер Э.А. Преемственность в развитии культуры /Э.А. Баллер. - М: «Наука», 1969,- 294 с. - С.16.
14. Там само, С. 19.
15. Там само, С. 15-16.
16. Воловик В. И. Идеологическая деятельность: диалектика традиций и новаторства : монография / Виталий Иванович Воловик. – М.: Гл. редакция научной и учебной литературы АОН при ЦК КПСС. – 1990. – 208с. – С.24.
17. Мельникова Н. І. Нове як фактор суспільного життя / Н. І. Мельникова. - К.: Політвидав України, 1985. - 128 с. - С.14.
18. Толковый словарь русского языка / [под ред. Д. Н. Ушакова]. - в 4 т. - М., 2000, - Т. 1. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http: //ushdict.narod. ru/index.htm
19. Турен А. От обмена к коммуникации: рождение программированного общества / А. Турен // Новая технократическая волна на Западе; [состав. и вступ. стат. П. С. Гуревича]. – М.: Прогресс, 1986. – С. 410-430. - С. 412.
20. Воловик В. И. Преемственность поколений и прогресс социалистического общества: автореф. на соиск. ученой степ. кандид. философ. наук: специальность 620 «Диалектический и исторический материализм» / Виталий Иванович Воловик.- М. 1972. - 21 с. - С. 5-6.
21. Теория культуры: уч. пособие [под ред. С. Н. Иконниковой]. - СПб.: Питер, 2008. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/166292/read>
22. Тоффлер А. Футурошок / А. Тофлер. - Спб.: Лань, 1997. - 464 с.- С. 14.
23. Кислый А. Е. Палеодемография: теория и методика, проблемы и решения / Александр Евгеньевич Кислый, Игорь Ильич Каприцын. – Запорожье, 1994. – 161с. – (в надзаг. Институт археологии АН Украины, Запорожский государственный университет).
24. Мамардашвили М. Как я понимаю философию / Мираб Мамардашвили; [2-ое изд., изм. и доп., сост. и общ. ред. Ю. П. Сенокосова]. - М.: «Прогресс», «Культура», 1992, - 412с. - С. 14-27.
25. Коган Л.Н. Теория культуры: учеб. пособие / Л. Н. Коган.- Екатеринбург : УрГУ, 1993. – 160 с. - С. 130.
26. Практический справочник по православию. – М.: Олма Медиа групп, 2008. – 1024с. - С. 833.
27. Там само.
28. Борисов Д. Коммунистическая партия Китая разрушила традиционную культуру [Электронный ресурс] [/](http://www.epochtimes.ru/content/view/270/4/) Д.Борисов. - Режим доступа: <http://www.epochtimes.ru/content/view/270/4/>
29. Баллер Э. А. Преемственность / Э.А. Баллер // Философский энциклопедический словарь / [Ред. кол. С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичев и др.]. – 2-е изд., М.: Советская энциклопедия, 1989. – 815 с. - С.507.
30. Преемственность поколений // Краткий философский словарь / [ред.-сост. В. И., Воловик, Г. В. Воловик]. – Запорожье: Просвіта, 2004. – 140с. - С. 96.
31. Философский словарь / [под ред. И.Т. Фролова. – 6-е издание]. - М. Политиздат, 1991. – 560с. - С. 360.
32. Суханов И. В. Обычаи и традиции, обряды как социальные явления / И. В. Суханов. - Горький: Волго-Вятское книжное изд-во, 1973.- 254с. – С.4.
33. Огурцов А. П. Процесс / А. П. Огурцов // Новая философская энциклопедия: в 4 т./ [Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; предс. научно-ред. совета В. С. Степин]. – М.: Мысль, 2010. - [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/enc.htm>

##### 2.2. Причинно-наслідкова обумовленість спадкоємності в розвитку релігійної культури

1. Причина и следствие. Философский энциклопедический словарь / [ред. кол. С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичев и др.]. – 2-е изд., М.: Советская энциклопедия, 1989. – 815с. - С. 511.
2. Гуревич П. С. Человек / П. С. Гуревич // Культурология XX век: словарь [гл. ред, состав., автор проекта А. Я. Левит]. – Спб.: Университетская книга, 1997, - 640 с. - С.527-530.
3. [Лебедев С.А. Философия науки: словарь основных терминов /](http://www.terme.ru/dictionary/905) С.А. [Лебедев. - М.: Академический Проект, 2004. – 320 с.](http://www.terme.ru/dictionary/905)
4. Вите О. Творческое наследие Б. Ф. Поршнева и его современное значение [Электронный ресурс]/ О. Вите. - Режим доступа: http://royallib.ru/book/vite\_oleg/tvorcheskoe\_nasledie\_bf\_porshneva \_i\_ego\_ sovremennoe\_znachenie.html
5. Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии) / Б. Ф. Поршнев; [под ред. Б.А.Диденко]. - М.: «ФЭРИ-В», 2006. – 640с.
6. Капріцин І.І. Потенціал палеопсихологічного та етологічного підходів в дослідженні формування релігійної культури / Ігор Ілліч Капріцин // Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини. – Вип. 33. – Запоріжжя: «Просвіта», 2014. – С.144-150.
7. Boyer P. Religion: Bound to believe? // Nature. 2008. V. 455. P. 1038–1039 // [Электронный ресурс]/ Pascal Boyer. - Режим доступа: http://www.godlessgeeks. com/LINKS/ Bound.htm
8. Там само.
9. Лоренц З. К. Так называемое зло: Культурная революция [Электронный ресурс]/Захариас Конрад Лоренц. - М., 2008. – С. 42-43.- Режим доступа: [http://www.modernproblems.org](http://www.modernproblems.org/). ru/philosofy/94-agression.html
10. Марков А. В. Альтруизм у детей связан со стремлением к равенству[Электронный ресурс] / А. В. Марков //«Элементы», 04.09.2008 - Режим доступа: http://www.socionauki.ru/journal /articles /129795/
11. Дольник В. Р. Непослушное дитя биосферы. Беседы о поведении человека в компании птиц, зверей и детей / В. Р Дольник; [издание 4-е, дополненное]. - СПб.: ЧеРо-на-Неве, Петроглиф, 2004. —352 с – С. 321.
12. Там само. - С. 322.
13. Лоренц З. К. Мораль и оружие [Электронный ресурс]/ Захариас Конрад Лоренц. – Режим доступа: <http://www.zooeco.com/eco-mlek/eco-mlek206-25.html>
14. Дольник В.Р. Непослушное дитя биосферы. Беседы о поведении человека в компании птиц, зверей и детей / В. Р Дольник; [издание 4-е, дополненное]. - СПб.: ЧеРо-на-Неве, Петроглиф, 2004. —352 с – С. 321.- С. 4.
15. Нерушева Л. Г. Філософія історії Ібн Хальдуна [Електронний ресурс] / Л. Г. Нерушева // Історія (збірка наукових праць) Збірник праць / Київ, 2009.- 500 c. Режим доступу: <http://www.info-library.com.ua/books-book-202.html>
16. Франкфорт Г. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Г. Франкфорт Г. А. Франкфорт, Д. Уилсон, Т. Якобсен; [пер. с англ. Т. Н. Толстой, отв. ред. вступ. статья В. В. Иванов]. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1984, – 236с.- С. 201.
17. Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия / Ф. Ф. Зелинский – К.: СИНТО, 1993. - 128с. - С. 121.
18. Там само. - С. 123.
19. Демон. Словник іншомовних слів / [за ред. О. С. Мельничука]. – К.: Головна редакція української радянської енциклопедії. 1972. - 775 с. - С. 198.
20. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: Канонические в русском переводе с параллельными местами: [литература религиозного содержания] Новая жизнь. Кэмпус Крусейд фор Крайст Интернэшнл. – 1994. – 1384 с.
21. Епископ Игнатий (Брянчанинов). Страх Божий [Электронный ресурс] / Епископ Игнатий (Брянчанинов) // Православная энциклопедия «Азбука веры». - Режим доступа: http://azbyka.ru
22. Шкуратов В.А. Историческая психология / В. А. Шкуратов. - М.: Смысл, 1997, - 505с. - С. 182.
23. Чмихов М. О. Археологія та стародавня історія України: курс лекцій / М. О. Чмихов , Н. М. Кравченко, Т. І. Черняков. - К.: «Либідь», 1992, - 376с. - С.63.
24. Бэкон Ф. [пер. с англ. С.А. Бронштейна] / Ф. Бэкон. - Мн.:«Современное Слово», 1998, - 352с. - С.6.
25. Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии) / Б. Ф. Поршнев; [под ред. Б.А.Диденко]. - М.: «ФЭРИ-В», 2006. – 640с.; (Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). М.:Мысль, 1974. - 487 с. - С. 96, 338.
26. Токарев С. А. Религия и история народов мира / С. А. Токарев; [4 изд. испр. и доп]. - М: Политиздат, 1986. - 576 с. - С. 27-29.
27. Окладников А. П. Утро искусства / А. П. Окладников. – Л.: Искусство, 1967. – 135 с.- С.25.
28. Токарев С.А. Религия и история народов мира / С. А. Токарев; [4 изд. испр. и доп]. - М: Политиздат, 1986. - 576 с. - С.28.
29. Гомер. Іліада. - Харків:Фоліо, 2006. - 416 с. - XVI,638-640; XVI,676-683.
30. Петрухин В. Я. Развитие религии / В. Я. Петрухин // Первобытное общество. Эпоха классообразования. [ред. В. П. Алексеева]. - М.: Наука, 1988. – 568 с.- С. 419-421.
31. Эмото М. Послания воды: Тайные коды кристаллов льда / М. Эмото. – София, 2005. – 96 с.
32. Фалеев А. Мошенничество на нашем здоровье. Информационная память воды [Электронный ресурс]/ А. Фалеев. - Режим доступа: <http://www.faleev.com/z14.htm>
33. Бэндлер P. Из лягушек – в принцы. Нейро-лингвистическое программирование / P. Бэндлер, Д. Гриндер - Воронеж: НПО "МОДЭК", 1994. - 240 с.
34. Блавацкая Е. П. Тайная доктрина / Е. П. Блавацкая. – М.: Изд-во Эксмо, 2004. —752 с. - С. 260.
35. Райт Г. Свидетель колдовства / Гарри Райт. - М.: Радио и связь, 1991. - 128с. - С. 27.
36. История русской церкви. Рассказы из истории русской церкви / В. М. Толстой. Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1991. - 736 с. - С. 34-35.
37. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь / Дж. Дж. Фрезер; [пер. М. К. Рыклина]. - М.: Политиздат, 1980. - 831 с. – С. 17.
38. Чогьял Намкай Норбу. Драгоценное Зеркало древней истории Шанг-Шунга и Тибета / Чогьял Намкай Норбу; [пер. с тиб. В. Батаров]. - М.:Шечен/Ганга, 2008.- 320с. – С. 13-16.
39. Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения / Н. А. Казакова. - М.-Л. Изд. АН СССР. – 1960. – 358 с.- С. 96.
40. Малерб М. Религии человечества / Мишель Малерб ; [пер. с фр.]. - М., СПб.: Рудомино, 1997. – 503 с. - С. 26-27.
41. [Наука против религии: что на самом деле думают ученые](http://en.wikipedia.org/wiki/Elaine_Howard_Ecklund) [Электронный ресурс]. - Режим доступа: https: //culturo-logia.dirty.ru/nauka-protiv-religii-chto-na-samom-deledumaiut-uchenye-515678/
42. Илларионов С. В. Теория познания и философия науки / С. В. Илларионов. - М.:РОССПЭН, 2007.- 535 с. - С. 91.

##### 2.3. Форми прояву спадкоємності в розвитку релігійної культури

1. Форма. Философский словарь / [под ред. И.Т. Фролова. – 6-е издание]. - М. Политиздат, 1991. – 560с. - С. 414-416.
2. Воловик В. И. Философия религиозного сознания: монография / Виталий Иванович Воловик. – Запорожье:Просвіта,2009. –216с.–C. 63.
3. Балагушкин Е. Г. Структуры религиозной деятельности (К определению понятий «церковь», «секта», «культ», «богоискательство») / Е. Г. Балагушкин // Вопросы научного атеизма. - 1989. – №39. – С.64-85.- С. 67.
4. Воловик В. И. Преемственность поколений и прогресс социалистического общества: автореф. на соиск. ученой степ. кандид. философ. наук: специальность 620 «Диалектический и исторический материализм» / Виталий Иванович Воловик. - М. 1972. - 21 с. - С. 13.
5. Кількість громад та кліру основних протестантських церков в Україні, 1997 – 2014 рр. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://uafrontier.com/kilkist-hromad-ta-klitu-osnovnyh-protestantskyh-zerkov-v-ukrajini-1997-2014/>
6. Воловик В. И. Идеологическая деятельность: диалектика традиций и новаторства : монография / Виталий Иванович Воловик. – М.: Гл. редакция научной и учебной литературы АОН при ЦК КПСС. – 1990. – 208с. – С.67.
7. Токарев С. А. Культ. Философская энциклопедия. В 5-х т. [под ред. В. Ф. Константинова]. - М.: Советская энциклопедия, 1960—1970 [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/> 1019130/word/kult
8. Ритуал. Философский энциклопедический словарь / [Ред. кол. С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичев и др.]. – 2-е изд., М.: Советская энциклопедия, 1989. – 815с. - С. 560.
9. Ритуал. Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона: Том XXXVIII (75). Цензурный комитет – Человек Спб.: Семеновская Типолитография (И. А. Ефрона), 1903. - 497 с. - С. 91-92. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.runivers.ru/lib/book3182/10206/>
10. Обрезание господне [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://proeveryday.ru/index.php?id=molitva/prazdnik11
11. Чернявская Ю. В. Народная культура и национальные традиции / Ю. В. Чернявская. - Минск, 1998. - 168 с.- С116-120.
12. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди / Х. Ортега-и-Гассет // Избранные труды [пер. с исп.; сост., предисл. и общ. ред. A. M. Руткевича]. – М.: Весь Мир, 1997. – С. 480–698.
13. Воловик В. И. Философия религиозного сознания: монография / Виталий Иванович Воловик. – Запорожье:Просвіта,2009. – 216с. – C. 63.
14. Ролан Р. Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды / Р. Ролан; [пер. с фр. вступ стат. Р. Б Рыбаков]. К.:«Україна», 1991, - 349с. - С. 43.
15. Священник из Петербурга перевоплотился в боевика на Донбассе. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://uainfo.org/blognews/478710-svyaschennik-iz-peterburga-perevoplotilsya-v-boevika-na-donbasse-foto.html>
16. Балагушкин Е. Г. Структуры религиозной деятельности (К определениюпонятий «церковь», «секта», «культ», «богоискательство») / Е. Г. Балагушкин // Вопросы научного атеизма. - 1989. –№39. – С.64-85.- С. 64.
17. Библейская энциклопедия. – 3-е изд. —М.: Локид-Пресс, 2005. – 768 с.
18. Катехизис. Комиссия священного синода русской православной церкви по вопросам христианского единства, К., Издание украинской православной церкви. – 1991, – 416 с. - С. 239.
19. Демиурин М. РПЦ в современной Росии: от нравственного водительства к водительству духовному. По материалам круглого стола Института национальной стратегии «Церковь в современной истории России»//Агенство Политических Новостей. Проект Института Национальной Стратегии. [Электронный ресурс]/ М. Демиурин. - Режим доступа: 2008-12-29//http//www.apn.ru/publications/ print21202.htm,2
20. Григулевич И. Р. Крест и меч. Католическая церковь в Испанской Америке XVI-XVIII вв. / И. Р. Григулевич. - М.: Наука, 1977. – 295с.
21. Форма превращенная. Философский словарь / [под ред. И. Т. Фролова. – 6-е издание]. - М. Политиздат, 1991. – 560с. - С. 414-416. - С. 494-495.

#### Розділ 3Закономірний характер процесу спадкоємності в розвитку релігійної культури

1. Закон. Закономерность. Философский энциклопедический словарь / [Ред. кол. С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др.]. – 2-е изд., М.: Советская энциклопедия, 1989. – 815с. - С. 194-195.
2. Сачков Ю.В. Закономерности / Ю.В. Сачков // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / [ин-т философии РАН; нац. обществ.-науч. фонд; предс. научно-ред. совета В. С. Степин]. – М.: Мысль, 2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://iph.ras.ru/elib/1117.html
3. Закон. Закономерность. Философский энциклопедический словарь / [Ред. кол. С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др.]. – 2-е изд., М.: Советская энциклопедия, 1989. – 815с. - С. 194-195.

##### 3.1. Поняття процесу спадкоємності у розвитку релігійної культури

1. Ефремова Т. Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный [Электронный ресурс] / Т. Ф. Ефремова. – М.: Русский язык, 2000. – Режим доступа: // <http://www.efremova.info/>
2. Краткий философский словарь / [ред.-сост. В. И., Воловик, Г. В. Воловик]. – Запорожье: Просвіта, 2004. – 140с. - С. 68.
3. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Хосе Ортега-и-Гассет; [пер. с исп.]. - М.: ООО “Издательство АСТ”, 2002. - 509с.
4. Альбедиль М. Ф. Индия: беспредельная мудрость / М. Ф. Альбедиль. - М.: Новый Акрополь, 2013, - 416с.
5. Франкфорт Г. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Г. Франкфорт Г. А. Франкфорт, Д. Уилсон, Т. Якобсен; [пер. с англ. Т. Н. Толстой, отв. ред. вступ. статья В. В. Иванов]. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1984, – 236с. - С. 54.
6. Арзуманов И.А. Трансформация пространства религиозной культуры Байкальского региона в трансазиатском контексте (XX-XXI вв.): автореф. дис. на соиск. уч. степ. доктора культурологи: Специальность 24.00.01 – теория и история культуры / И.А. Арзуманов. - Москва, 2008, - 52с.-С. 13.
7. Стратегічне прогнозування політичних ситуацій і процесів: монографія [за заг. ред. докт. філос. наук, доцента М. А. Лепського]. - Запоріжжя.: ЗНУ, 2012, - 602с. - С. 136-163; Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское / М. Элиаде. - М.: Ладомир, 2000. – 414 с.;
8. Магомедов К. М. О различных модусах времени в науке и онтологии [Электронный ресурс] / Магомедов К. М. – Режим доступа: http://cyberleninka.ru/article/n/o-razlichnyh-modusah-vremeni-v-nauke-i-ontologii; Харисова Л. А. Религиозная культура в содержании общего образования. Дис. на соиск. уч. степени доктора педагогических наук: Специальность 13.00.01 - Общая педагогика, история педагогики и образования [Электронный ресурс] /Л. А. Харисова. - Казань, 2002, - 483 с. – Режим доступа: http://www.dslib.net/obw-pedagogika/religioznaja-kultura-v-soderzhanii-obwego-obrazovanija.html; Лавров А. С. Петровская церковная реформа и религиозные культуры России, 1700 - 1740 гг.: По данным судебно-следственных дел: Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук: Специальность 07.00.02 - Отечественная история [Электронный ресурс] / А. С. Лавров. - М. 2001, - 392с. – Режим доступа: http://cheloveknauka.com/petrovskaya-tserkovnaya-reforma-i-religioznye-kultury-rossii-1700-1740-gg; Саввин А. В. Становление религиозной культуры раннехристианского периода: диалектика альтернативности. Специальность 24.00.01 - Теория и история культуры. Дис. на соиск. уч. степени доктора философских наук [Электронный ресурс] / А. В. Саввин. - Волгоград. 2008, - 335с. – Режим доступа: <http://dissers.ru/avtoreferati-dissertatsii-filosofiya/a348.php>
9. Воловик В. И. Философия религиозного сознания: монография / Виталий Иванович Воловик. – Запорожье: Просвіта, 2009. – 216с. - С. 74.
10. Там само. - С. 75.
11. Там само.
12. Там само. - С. 76.
13. Андрущенко В. П. Сучасна соціальна філософія: курс лекцій [для вузів] / В. П. Андрущенко, М. І. Михальченко. – [2-е вид.]. – К.: Ґенеза, 1996. – 368 с. - С. 278.
14. Васильев Л. С. История религий Востока [Электронный ресурс] / Л. С. Васильев. – Режим доступа к сайту: <http://www.zipsites.ru/>books/ istoriya\_r eligii\_vostoka/
15. Делёз Ж. Капитализм и шизофрения: Человек, наука, общество: комплексные исследования [Электронный ресурс] / Ж. Делёз, Ф. Гватари.- Студенческая Электронная Библиотека, Источник № 7074:  – 1990. – 470с. – Т1. Анти-Эдип. – Режим доступа: <http://www.lib.ua-ru.net/> [content/7074.html](http://7074.html/)
16. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: Канонические в русском переводе с параллельными местами: [литература религиозного содержания] Новая жизнь. Кэмпус Крусейд фор Крайст Интернэшнл. – 1994. – 1384 с.; Новый Завет. Послание к Евреям святого апостола Павла, Глава 11.1. - С. 271.
17. Воловик В. И. Философия религиозного сознания: монография / Виталий Иванович Воловик. – Запорожье:Просвіта, 2009. –216с. - С. 76.
18. Там само.
19. Заповіді Марії Терези / [Електроний ресурс]. – Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/blog/~lm2202/39583>
20. Воловик В. И. Философия религиозного сознания: монография / Виталий Иванович Воловик. – Запорожье: Просвіта, 2009. – 216 с. - С. 78.
21. Там само.
22. Там само. - С. 79.
23. Там само. - С. 81.
24. Українські замовляння / [упор. М. Н. Москаленко]. – К.: Дніпро, 1993, - 310с. – С. 199-202.
25. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: Канонические в русском переводе с параллельными местами: [литература религиозного содержания] Новая жизнь. Кэмпус Крусейд фор Крайст Интернэшнл. – 1994. – 1384с. Евангелие от Матфея, гл. 8, ст. 12. – С. 8.
26. Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет) /Будон Ринчендуб; [пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера, пер. с англ. А. М. Донца]. – СПб.: Евразия. – 1999. – 336с. – (Пилигрим).
27. Источник достижений блага от чтения Ваджра Гуру мантры и объяснения её слогов. Молитва второму Будде – Ачарье в семи главах. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2012, - 104с.
28. Катехизис. Комиссия священного синода русской православной церкви по вопросам христианского единства. К.: Издание украинской православной церкви. – 1991, – 416 с. - С. 80-82.
29. Там само. С. 83.
30. Иерофей (Влахос) Митрополит. Рай и ад. [Электронный ресурс]. –[пер. с греч. В. Клименко]. - М.: «Сардоникс», 2006. - С. 4. - Режим доступа: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/09i/ierofei/ierofei1/ierofei1.pdf>
31. Там само. С. 3.
32. Там само. С. 2.
33. Там само. С. 8-10.
34. Воловик В.И. Философия религиозного сознания: монография / В. И. Воловик . – Запорожье: Просвіта, 2009. – 216с. - С. 82-83.
35. Гуревич [А.](http://krotov.info/spravki/history_bio/20_bio/gurevich.htm) Я. Категории [средневековой](http://krotov.info/spravki/history/00/06_15_srednevek.htm) [культуры](http://krotov.info/spravki/essays/11_k/kultura.html) /Арон Яковлевич Гуревич/ М.: Искусство, 1972. – 318 с.; [2-е изд., испр. и доп]. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
36. Катехизис. Комиссия священного синода русской православной церкви по вопросам христианского единства. К.: Издание украинской православной церкви. – 1991, – 416 с. - С. 78-79.

##### 3.2. Взаємозв’язок традицій і новацій, як внутрішня закономірність, що обумовлює процес спадкоємності у розвитку релігійної культури

1. Плахов В. Д. Традиции и общество. Опыт философско-социологического исследования / В. Д. Плахов. М.: Мысль, 1982. - 220 с. - С. 33.
2. Сарсенбаев Н. С. Обычаи и традиции в развитии / Н. С. Сарсенбаев. - Алма-Ата. 1965,- 327с. **-** С. 84-85.
3. Суханов И. В. Обычаи и традиции, обряды как социальные явления. Горький: Волго-Вятское книжное изд-во, 1973.- 254с. - С.4.
4. Воловик В. И. Идеологическая деятельность: диалектика традиций и новаторства : монография / Виталий Иванович Воловик. – М.: Гл. редакция научной и учебной литературы АОН при ЦК КПСС. – 1990. – 208с. - С. 7.
5. Плахов В. Д. Традиции и общество. Опыт философско-социологического исследования / В. Д. Плахов. - М.: Мысль, 1982.— 220 с. - С. 23
6. Воловик В. И. Идеологическая деятельность: диалектика традиций и новаторства : монография / Виталий Иванович Воловик. – М.: Гл. редакция научной и учебной литературы АОН при ЦК КПСС. – 1990. – 208с. - С. 9.
7. Там само.
8. Леонтьев А. H. Деятельность. Сознание. Личность / А. H. Леонтьев. - М.: Политиздат, 1975. – 304 с. - С. 82.
9. Воловик В. И. Идеологическая деятельность: диалектика традиций и новаторства : монография / Виталий Иванович Воловик. – М.: Гл. редакция научной и учебной литературы АОН при ЦК КПСС. – 1990. – 208с. - С. 13.
10. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Жак ле Гофф; [пер. с фр., общ. ред. Ю.Л.Бессмертного, Послесл. А.Я. Гуревича]. – М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376с. - С. 108.
11. Баллер Э.А. Преемственность в развитии культуры / Э. А. Баллер. - М: «Наука», 1969, 294 с. - С.58.
12. Грановская Р. М. Психология веры / Р. М. Грановская. – Спб.: Речь, 2004. –576 с.
13. Чогял Намхай Норбу Ринпоче. Краткий обзор тибетских буддийских традиций [Электронный ресурс] / Чогял Намхай Норбу Ринпоче. – Режим доступа: <http://www.theosophy.ru/lib/namh-obz.htm>.
14. Воловик В. И. Идеологическая деятельность: диалектика традиций и новаторства : монография / Виталий Иванович Воловик. – М.: Гл. редакция научной и учебной литературы АОН при ЦК КПСС. – 1990. – 208с. - С. 24.
15. Далай-лама XIV. Буддизм Тибета / Тензин Гьяцо (Четырнадцатый Далай-лама) // Буддизм. Четыре благородные истины: [сост., вступ. стат. и комент. Я. Боцман]. – М.:Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио. – 2001. – С.91-125. - С. 100.
16. Нидал О. Верхом на тигре: Двадцать лет дороги – риск и радость принесения тибетского Буддизма на Запад / Оле Нидал; [пер. с англ. В. Рагимов, лит. ред. Е. Мусаева]. – СПб.: Алмазный путь. – 1992. – 528с. - С. 98.
17. Воловик В. И. Идеологическая деятельность: диалектика традиций и новаторства : монография / Виталий Иванович Воловик. – М.: Гл. редакция научной и учебной литературы АОН при ЦК КПСС. – 1990. – 208с. - С. 25.
18. Там само. - С. 26.
19. [Минвалеев Р. С](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B8%D0%BD%D0%B2%D0%B0%D0%BB%D0%B5%D0%B5%D0%B2%2C_%D0%A0%D0%B8%D0%BD%D0%B0%D0%B4_%D0%A1%D1%83%D0%BB%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87). [Физика и физиология тибетской йоги туммо](http://www.realyoga.ru/Physiology/science/1140/2217.html) / [Р. С](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B8%D0%BD%D0%B2%D0%B0%D0%BB%D0%B5%D0%B5%D0%B2%2C_%D0%A0%D0%B8%D0%BD%D0%B0%D0%B4_%D0%A1%D1%83%D0%BB%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87). [Минвалеев](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B8%D0%BD%D0%B2%D0%B0%D0%BB%D0%B5%D0%B5%D0%B2%2C_%D0%A0%D0%B8%D0%BD%D0%B0%D0%B4_%D0%A1%D1%83%D0%BB%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87) // Химия и жизнь. – 2008, №12. – С. 28-34.
20. Щербацкой Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов [в 2-х ч.] /Ф. И. Щербатской; [ред. и примеч. А. В. Парибка]. – СПб.:Аста-пресс,1995. – (Buddhica). – Часть II. Источники и пределы познания. –1995.–295с. – С.17.
21. Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия: Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В. Г. Лысенко, А. А.Терентьев, В. К. Шохин. – М.: Восточная литература, 1994. – 384с. - С. 26.
22. Слово Виссариона, являющего последний завет от пославшего его отца небесного. Изд. 2-е,. М.:ТОО «ВоИр», 1994. - 256с. - С.15.
23. Максимов С. [Позови меня в даль светлую, или сказки дядюшки Виссариона](http://www.k-istine.ru/sects/vissarion/vissarion_maksimov.htm) [Электронный ресурс] / Максимов С. // Миссионерское обозрение, № 3, 4, 6, 1998. Режим доступа: <http://www.k-istine.ru/sects/vissarion/vissarion>\_ maksimov.htm
24. Иоанн Лествичник. Лествица. Преподобного отца нашего Иоанна. Игумена синайской горы, в русском переводе [Электронный ресурс]. - Сергiев Посадъ. Типографiя Св.-Тр. Сергiевой Лавры,1908; Издание Свято-Троицкого Ново-Голутвин женского монастыря, 1992. – Режим доступа: [http://www.rodon.org/il/l.htm#a31](http://www.rodon.org/il/l.htm%22%20%5Cl%20%22a31)
25. Православный Молитослов. По благославлению епископа Майкопского и Адыгейского Пантелеимона. М.: «Артос-Медиа», 2003. –112с.-С. 8-9.
26. Катехизис. Комиссия священного синода русской православной церкви по вопросам христианского единства. К.:Издание украинской православной церкви. – 1991, – 416 с. - С. 239.

##### 3.3. Особливості прояву внутрішньої закономірності процесу спадкоємності у розвитку релігійної культури на різних історичних етапах

1. Краткий философский словарь / [Ред.-составители В.И., Воловик, Г.В. Воловик]. – Запорожье: Просвіта, 2004.–140с. - С. 34.
2. Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства/ А. Б. Ранович. - М.: Политиздат, 1990.-479с. - С. 197-198.
3. Парижские беседы. Выступления Абдул-Баха в Париже в 1911. СПб.: Духовное Собрание Бахаи Росии, 1999. – 160 с.- С.118-145.
4. Даркевич В. П. Народная культура средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX-XVI вв / В. П. Даркевич. М.: Наука, 1988. - 344 с. - С.- 85-89.
5. С[вятитель Иоанн Златоуст](http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/). [Толкование на послание к Ефесянам](http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_67/). Глава 17. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://azbyka.ru/>[otechnik](http://azbyka.ru/otechnik)/Ioann\_Zlatoust/tolk\_67/17#sel=7:1,8:5
6. Буддизм в переводах: Альманах / Филос.-политол. шк. при СпбГУ; [Ред.-сост. Е.А.Торчинов]. – СПб.: Андреев и сыновья. – 1992. – (В надзаг. также: Центр по изуч. философии и психологии дальневост. буддизма Махаяны, Санкт-Петербург. О-во "Фо гуан" ("Свет Будды")). – Вып. 1. 1992. – 167с. - С. 97.
7. Бахаизм [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://schools.keldysh](http://schools.keldysh/). ru/school1413/religija/baha.htm
8. Перкинс М. Бахаизм / М. Перкинс, Ф. Хейнсворт; [пер. с англ]. - М.: СКТБ-16, 1990. – 63 с.
9. Парижские беседы. Выступления Абдул-Баха в Париже в 1911. СПб.: Духовное Собрание Бахаи Росии, 1999. – 160 с.- С. 22
10. Перов Ю. В. Моральная философия и житейская мудрость Артура Шопенгауэра / Ю.В.Перов // А. Шопенгауэр. Афоризмы и максимы.– Л.: Изд. ЛенинградскогоУниверситета, 1990. – С.5-14.
11. Успенский Б. А. Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики – слева направо? / Б. А. Успенский. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 160 с. - С. 17.
12. Антоний, митрополит Сурожский. Школа молитвы / Антоний, митрополит Сурожский.- Издательство Христианская жизнь, 2011. - 494 с.

#### Розділ 4Спадкоємний розвиток релігійної культури в умовах ххі сторіччя

##### 4.1. Спадкоємний розвиток релігійної культури у епоху глобалізації

1. Словник іншомовних слів / [ред. О.С.Мельничука]. – Київ.: Головна редакція Української Радянської Енциклопедії, 1977. – 775с. - С. 174.
2. Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма / Ф.Ф. Зелинский – Томск: «Водолей», 1996. – 160 с.-С.15.
3. Индийская мифология. Энциклопедия. [сост. К. Королёв]. – М.: Эксмо, СПб.: Мидгард, 2004. – 448 с.
4. Українські замовляння / [упоряд. М. Н. Москаленко]. - К.:Дніпро,1993,-310с. - С. 9.
5. Вернан Ж. П. От мифа к разуму: формирование позитивной мысли в архаической Греции / Жан Пьер Вернан // Z. Философско-культорологический журнал. –1999. – №1.– С.70-96. - С. 82-83,93.
6. Там само. - С. 70-90.
7. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / [ин-т философии РАН; нац. обществ.-науч. фонд; предс. научно-ред. совета В. С. Степин]. – М.: Мысль, 2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/enc.htm>
8. Валлерстайн И. После либерализма / И. Валлерстайн; [пер. с англ. под ред. Б. Ю. Кагарлицкого]. - М.: Едиториал УРСС, 2003. - 256 с.
9. Прилуцкий А. Влияние процессов глобализации на религиозную ситуацию в регионах [Электронный ресурс] / Александр Прилуцкий. - Режим доступа: [http://www.evrazia.org/modules.phpname= News](http://www.evrazia.org/modules.phpname%3DNews)[&file](http://www.evrazia.org/modules.phpname%3DNews%26file)[= article&sid](http://www.evrazia.org/modules.phpname%3DNews%26file%3Darticle%26sid)=915
10. Степин B. C. Коренной перелом цивилизации / Степин B. C. // Экология и жизнь.— 2012 .— №5 .— С. 10-14.
11. Бурмистров С. Л. Сарвепалли Радхакришнан, протагонист глобализации / С. Л. Бурмистров // Рабочие тетради по компаративистике. Вып. 8: Сравнительные исследования в политических и социальных науках. СПб., 2003, С. 96-104.
12. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Самюэль Хантингтон. – М.: ООО Издательство АСТ, 2003. – 603с.- C .139.
13. Там само. - C .140.
14. Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись: История буддизмв в Тибете / Гой-лоцава Шоннупэл; [перев. с тиб. Ю. Н. Рериха, пер. с англ. О. В. Альбедиля и Е. Ю. Харьковой]. – СПб.: Евразия. – 2001. – 768с.-С.45.
15. Емельянов В. В. О кризисе современной ориенталистики (научный семинар «Восток: Философия, Религия, Культура», СПб, 08.12.2006 [Электронный ресурс] / В. В.Емельянов. – Режим доступа: [http://east](http://east/). philosophy.pu.ru/science/vfrk009.htm
16. Перцев А. В. Что действительно говорил Ницше? / А. В.Перцев // Ф. Ницше. Утренняя заря [Morgenrothe]. Мысли о моральных предрассудках. Свердловск.: Воля. – 1991, – С. 291- 304.-C. 299.
17. Торчинов Е. А. Буддизм и мировая цивилизация в прошлом и настоящем [Электронный ресурс] / Е. А. Торчинов. – Режим доступа: http:// www. [members.tripod.com/~etor\_best/buddhcivil.html](http://www.members.tripod.com/~etor_best/buddhcivil.html).
18. Ашвагхоша. Жизнь Будды. Калидаса: драмы / Ашвагхоша; [пер. с кит. К. Бальмонта; Введ., вступ. стат. науч. ред. Г. Бонгард-Левина]. – М.: Художественная литература, 1990, – 573с.- С. 42-551.
19. Франко І. Поклін тобі Буддо! Збірка Зів'яле листя / Іван Франко. – К.: Літопис, 2006. – 160с. - С.96.
20. Слід відрізняти простих мусульман від радикальних ісламістів, − експерти [Электронный ресурс]. - Режим доступа:[http://islam.in.ua/ua/ suspilstvo/slid-vidriznyaty-prostyh-musulman-vid-radykalnyh-islamistiv-eksperty](http://islam.in.ua/ua/suspilstvo/slid-vidriznyaty-prostyh-musulman-vid-radykalnyh-islamistiv-eksperty)
21. Борисов Д. Коммунистическая партия Китая разрушила традиционную культуру [Электронный ресурс]. - Режим доступа: [http://www](http://www/)[.Epoch times](http://www.epochtimes/)[.ru/](http://www.epochtimes.ru/)[content/view/270/4/](http://www.epochtimes.ru/content/view/270/4/)
22. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Самюэль Хантингтон. – М.: ООО Издательство АСТ, 2003. – 603с.- C .140.
23. Радецкая А. В. Экуменизм и антиэкуменизм в современном православии: автореф. диссерт. на соиск. уч. степени кандидата философских наук: спец. 09.00.14 - Философия религии и религиоведение / А. В. Радецкая. - Санкт-Петербург. 2011.- 45с. - С. 10.
24. Кригер М. Всеправославное Совещание 1948 года в Москве [Электронный ресурс]/ Михаил Кригер. - Режим доступа: http://www.ortho-hetero.ru/index.php/history/328
25. Четверикова О. Измена в Ватикане, или заговор пап против христианства / О. Четверикова. - М.: Эксмо, 2011. – 240с.
26. Документы II Ватиканского собора [пер. А. Коваля]. - Москва: Паолине, 1998, - 589 с. - С.69-70.
27. Филатов С. Религиозная жизнь Евразии: реакция на глобализацию [Электронный ресурс] / Сергей Филатов // Религия и глобализация на просторах Евразии / [под ред. А.Малашенко и С. Филатова; Московский Центр Карнеги]. – М.: Неостром, 2005. – 343 с. - Режим доступа: http://www.archipelag.ru/geoculture/religions/Eurasia/reaction/]
28. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Самюэль Хантингтон. – М.: ООО Издательство АСТ, 2003. – 603с. - С.140-143.
29. Там само. С. 141-142.
30. Там само. С. 143.

##### 4.2. Прогнозування та конструювання соціальної реальності релігійної культури майбутнього

1. Булгаков М. Мастер и Маргарита / М. Булгаков. - М.:АСТ Астрель, - 2002, - 448с.
2. Лубський В. Релігієзнавство: навчальний посібник / В. Лубський. - К.: Вілбор, 2002. - 432 c.
3. Печчеи А. Человеческие качества / А. Печчеи ; [пер. с англ. О. В. Захаровой; общ. ред. и вступ. ст. Д. М. Гвишиани]. – 2. изд . – Москва : Прогресс, 1985 . – 312 с.
4. [Афанасьев В](http://www.ozon.ru/person/3876102/). Гуманистическая футурология О. К. Флехтгейма/ В. [Афанасьев](http://www.ozon.ru/person/3876102/) // Историческая социология. М.: КДУ, 2009, - 184 с.
5. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл. – М. : «Academia», 1999. – 120 с.
6. Бестужев-Лада И. В. Социальное прогнозирование: курс лекций / И. В. Бестужев-Лада, Г. А. Наместникова. – М. : Педагогическое общество России, 2002. – 157 с.
7. Глущенко В. В. Прогнозирование / В. В. Глущенко – М: Вузовская книга, 2000. – 205 с.
8. Косолапов В. В. Методология социального прогнозирования / В. В. Косолапов. – К. : Вища школа, 1989. – 148 с.
9. Лепський М. А. Соціальна діагностика, прогнозування та проектування // В. І. Воловік, М. А. Лепський, Т. І. Бутченко, О. В. Краснокутський. Соціальна філософія: монографія. – Запоріжжя: Просвіта, 2011.-376с. - С.211-308.
10. Там само. - С. 263.
11. Воловик В. И. Введение в философию: учебное пособие [для студентов вузов] / Виталий Иванович Воловик. – Запорожье:Просвіта. – 1999. – 176с.- С. 74-75.
12. Там само.
13. Янч Э. Прогнозирование научно-технического прогресса / Эрих Янч; [пер. с англ., общ. ред, предисл. М.Д.Гвишиани]. – Изд. 2-е, дополн. –М.: Прогресс. – 1974. – 586с. - С.19.
14. Лепський М. А. Соціальна діагностика, прогнозування та проектування // Воловік В. І., Лепський М. А., Бутченко Т. І., Краснокутський О. В. Соціальна філософія : монографія. – Запоріжжя: Просвіта, 2011.-376с. - С. 277-278.
15. Система народного образования в СССР [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://kras-ov.my1.ru/publ/1-1-0-98>
16. [Миронов Б. Н. История в цифрах](http://history-library.com/index.php?id1=3&category=drugoe&author=mironov-bn&book=1991) / [Б.](http://history-library.com/index.php?id1=3&category=drugoe&author=mironov-bn&book=1991) Н. [Миронов](http://history-library.com/index.php?id1=3&category=drugoe&author=mironov-bn&book=1991) — Л.: Наука, 1991. – 165c. - Табл.11. - С.136.
17. [Наука против религии: что на самом деле думают ученые](http://en.wikipedia.org/wiki/Elaine_Howard_Ecklund) / [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://culturo-logia.dirty.ru/nauka-protiv-religii-chto-na-samom-dele-dumaiut-uchenye-515678/>
18. Дулуман Е. К. Атеизм вне рамок Марксизма и Научного атеизма / Е. К. Дулуман [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.atheism.ru/old/DulAth12.html>
19. Нигилизм. Философия: Энциклопедический словарь / [под ред. А. А. Ивина]. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.
20. Виктор Д. Будущее религии: следующие 50 лет / Джефри Виктор [пер А. Маклакова]. - [Электронный ресурс]. - Режим доступа: [http://findarticles.com/p/articles/mi\_m1374/is\_n3\_v56/ai\_18292693/tag=content;col1](http://findarticles.com/p/articles/mi_m1374/is_n3_v56/ai_18292693/?tag=content;col1)
21. Джордж Ф. После 1984. Перспективы лучшего мир / Ф. Джордж // Новая технократическая волна на Западе [Сост. и вступ. статья П. С. Гуревича] : статьи. – М.: Прогресс. – 1986. – С.356–370.
22. Вальденфельс Б. Представление о спасении в разных религиях / Бернхард Вальденфельс // Символ. – 2003. – №46.– С.27-41.- С.31.
23. Фролова Т. А. [Мировая экономика: конспект лекций](http://www.aup.ru/books/m175/) / Т. А. Фролова. - Таганрог: ТРТУ, 2005 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.aup.ru](http://www.aup.ru/) /books/ m175/
24. Варава В. В. Смерть как проблема нравственной философии (На материале русской философской культуры XIX-XX веков): дис. на соискание научной степени д-ра филос. наук: специальность 09.00.05 - Этика / В. В. Варава. -Тула, 2005,- 448с. - С. 5.

#### Розділ 5Стан спадкоємності у розвитку релігійної культури українського суспільства та детермінанти його оптимізації

##### 5.1. Стан спадкоємності в розвитку релігійної культури в сучасному українському суспільстві

1. Народность. Филосовский словарь [под. ред. И.Т. Фролова]. – 6-е издание переаб и доп, М.:Политиздат, 1991, - 560с. - С.278-279.
2. Народ. Филосовский словарь [под. ред. И.Т. Фролова]. – 6-е издание переаб и доп, М.:Политиздат, 1991, - 560с. - С. 277.
3. Нация. Филосовский словарь [под. ред. И.Т. Фролова]. – 6-е издание переаб и доп, М.:Политиздат, - 560с. - С.287.
4. Соціальна філософія: Короткий Енциклопедичний Словник [заг. ред., уклад. В. П. Андрущенко, М. І. Горлач]. – Київ-Харків.: ВМП Рубікон, 1997. – 400с.,- С.232.
5. Культурология XX век.Словарь: / [гл. ред., состав., автор проекта А.Я. Левит]. – Спб.: Университетская книга, 1997, – 670 с.- С.271.
6. Там само. - С.271-273.
7. Додонов Р.О. До питання про класифікацію дефініцій ментальності // Нова парадигма: Альманах наукових праць молодих вчених запорізького регіону / Роман Олександрович Додонов. – Запоріжжя.: ЗДУ. – 1999. – №12. – С.63-72.
8. Аникович М. В. Некоторые методологические проблемы первобытной археологии и основные обобщающие понятия: «археологическая эпоха», «археологическая культура», «технокомплекс», «историко-культурная область» / М. В. Аникович // Stratum plus. Археология и культурная антропология. 2003-2004. №1, - С. 487-506.
9. Етнічна та етнокультурна історія України / [Баран В. Д., Залізняк Л. Л., Зубар В. М. та ін.]; К.: Наук. Думка 2005, - 512с.
10. Мосенкіс Ю.Л. Мова трипільської культури: Джерела, методи, результати реконструкції / Юрій Леонідович Мосенкіс. – К. : НДІТІАМ, 2001. – 164 с.; Мосенкіс Ю. Л. Проблема реконструкції мови трипільської культури: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філол. наук: спец. 10.02.01 «Українська мова», 10.02.15 «Загальне мовознавство» / Мосенкіс Юрій Леонідович. - К., 2002. - 425с. - С. 352-425.
11. Грушевський М. С. Твори: у 50 т. / [редкол.: П. Сохань, Я. Дашкевич, І. Гирич та ін.; Гол. ред. П. Сохань]. – Львів: Світ, 2002.-.- (Серія “Суспільно-політичні твори (1894 – 1907). Т. 1. – 2002. - 529с.- С.75-82.
12. Ключевский В. Курс русской истории. Лекция XVIII [Электронный ресурс] / Василий Ключевский. - Режим доступа: <http://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Klyuchevskij/kurs-russkoj-istorii/18>
13. Залізняк Л. Л. Давньоруська народність: Нова версія старого міфу / Л. Л. Залізняк // Етнічна історія народів Європи :збірник наук. праць / [гол. редкол.: [А. Г. Слюсаренко](http://liber.onu.edu.ua/opacunicode/index.php?url=/auteurs/view/8838/source:default) ; [Поліщук](http://liber.onu.edu.ua/opacunicode/index.php?url=/auteurs/view/50556/source:default)]. – [НАН України, Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка](http://liber.onu.edu.ua/opacunicode/index.php?url=/auteurs/view/179/source:default) . – К.: Київський ун-т, 1999. - Вип. 9: Історико-етнологічні дослідження і національна ідея . – 2001 . – С.14-21.
14. Залізняк Л. Походження українського народу. Аналіз концепцій / Л. Л. Залізняк // Новітні міфи та фальшивки про походження українців. Збірник статей: Популярне видання. [ред. Ю. Олійник]. – К.: Темпора. 2008, - 136с.
15. Чубатий М. Княжа Русь-Україна і виникнення трьох східнослов’янських націй / Чубатий М. - Нью-Йорк-Париж, видання ООЧСУ, 1964. – 159 с.
16. Алексеев В. П. История и палеоантропология. Реконструктивные возможности палеоантропологических данных / Алексеев В. П. // Историческая наука: вопросы методологии. М.:Мысль, 1986, - С.205-213.
17. Кислый А. Е. Палеодемография: теория и методика, проблемы и решения / А.Е. Кислый, И.И. Каприцын. – Запорожье, 1994. – 161с. – (в надзаг. Инсттут археологии АН Украины, Запорожский государственный университет).
18. Лозко Г. Українське народознавство / Галина Лозко // Вид. 2-е доп. та перероб. – Харків: Див, 2005. – 472 с. - С 33-36.
19. Колодний А.М. Релігія в духовному житті українського народу / А. М. Колодний, Б. О. Лобовик, Л. О. Філіпович. - Київ.: Наукова думка, 1994, - 203с. - С.9-10.
20. Там само. - С.7.
21. Татищев В. Н. Собрание сочинений / Татищев В. Н. - М.—Л., Наука. 1962—1979, в 8 т. (переиздание: М.: Ладомир, 1994), 1962. Т. 1, Ч. 1. - 1962. - 500 с. – С. 110—111.
22. Лозко Г. Українське язичництво / Галина Лозко.— K.: Укр. Центр Духов, Культури, 1994 – 92с, - С.62.
23. Никольский Н.М. История русской церкви. – 3е изд. М.: Политиздат, 1983.- 448 с.- С.21. (Библиотека атеистической литературы).
24. Бердяев Н. А. Самосознание. Опыт философской автобиографии / Бердяев Н.А. - М.: Мысль, 1991, - 220с.- С.148.
25. Колодний А. М. Релігія в духовному житті українського народу / А. М. Колодний, Б. О. Лобовик, Л. О. Філіпович. - Київ.: Наукова думка, 1994, - 203 с. - С.22-25.
26. Щапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси / Ярослав Николаевич Щапов. - М.: Наука, 1972, - 340с. - С.306.
27. Колодний А.М. Релігія в духовному житті українського народу / А. М. Колодний, Б. О. Лобовик, Л. О. Філіпович. - Київ.: Наукова думка, 1994, - 203с. - С.33.
28. Лозко Г. Велесова Книга – волховник: переклад, дослідження, оригінальні тексти та словник на 8500 слів. – Вінниця.: «Континент-Прим»,- 520 с.
29. Попович М.В. Нарис історії культури України / М.В. Попович. – К.: АртЕк, 1998. – 728с.-С.718.
30. Кримський С.Б. Запити філософських смислів / C.Б.Кримський. - К. Парапан, 2003. – 156с.-С.58.
31. Шевнюк О. Л. Культурологія: навч. посіб. [для вузів] / О.Л. Шевнюк. – К.: Знання-Прес, 2004. – 353 с. – С. 208. - (Вища освіта XXI століття).
32. Там само. – С. 206-211.
33. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства: монография / Арон Яковлевич Гуревич. – М.: Искусство. – 1990. – 396с.- С.13.
34. У[країна 2015: Свобода думки, совісті та релігії. Свобода вираження поглядів](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1603%3A1&catid=37%3Aart&Itemid=64&lang=uk). 18.09.2015 [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=1603&Itemid=64>
35. Статистика релігійних організацій в Україні. 07.13.2009 Релігійно-інформаційна служба України [Електронний ресурс]. - Режим доступу: [http://www.risu.org.ua/ukr/resourses/statistics/ukr2009/](http://www.risu.org.ua/ukr/resourses/statistics/ukr2009/%22%20%5Cl%20%22_blank)

##### 5.2. Детермінанти оптимізації розвитку релігійної культури України

1. Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції / В.Г. Кремень, В.В. Ільїн. - К.: Книга, 2005. – 528 с.
2. Іслам на українських землях. Вивчення історії [Електронний ресурс]. - Режим доступу: http://islam.in.ua/ua/islamoznavstvo/islam-na-ukrayinskih-zemlyah-vivchennya-istoriyi
3. Висока релігійність в Україні спричинена не бідністю, а політизацією церкви [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <http://razumkov.org.ua/ukr/expert.php?news_id=3406>.
4. Шкаровский М. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве / М. Шкаровский. - М: Издательство Крутицкого подворья, Общество любителей церковной истории, 2005, - 424с.
5. Рибачук М. Християнські партії в Україні: кінець чи початок становлення?[Електронний ресурс] / Рибачук М., Кирюшко М., Грицина О. - Режим доступу: // <http://lib.chdu.edu.ua/index.php?m=1&b=21>
6. Вудс Т. Как Католическая церковь создала западную цивилизацию / Томас Вудс; [пер. с англ. В. Кошкина]. - М.: ИРИСЭН, Мысль, 2010. - 280 с. - С219-221. (Серия «История»).
7. Вовк Д. Співвідношення права і релігії у християнській правовій традиції: етап постсекуляризації [Електронний ресурс]/ Д. Вовк // [Вісник Академії правових наук України](http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?Z21ID=&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=JUU_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=IJ=&S21COLORTERMS=1&S21STR=Ж68574). - 2010. - № 4. - С. 58-67. - Режим доступу: <http://nbuv.gov.ua/UJRN/vapny_2010_4_6>
8. Там само. – С.62.
9. Там само. – С.63.
10. Філіпович Л. Державно-церковні відносини в Україні: регіональні аспекти / Лариса Філіпович // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. – №2(6). – 240 с.- С.77-83.
11. Релігійність українців: рівень, характер, ставлення до окремих аспектів церковно-релігійної ситуації і державно-конфесійних відносин (Результати загальнонаціонального соціологічного дослідження) // Національна безпека і Оборона № 1 (138) – К.: Центр Разумкова, 2013. – С. 15-40. - С. 18.
12. Дробницкий О.Г. Мораль / Олег Григорьевич Дробницкий // Философский энциклопедический словарь / [Ред. кол. С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др.]. – 2-е изд., М.: Советская энциклопедия, 1989. – 815 с. - С. 378.
13. Гайденко П. П. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс / Гайденко П. П., Давыдов Ю. Н. // М.:Политиздат, 1991,-367 с. - С.210.
14. Святейший патриарх Кирилл призвал предстоятелей поместных церквей возвысить голос в защиту православных христиан Востока Украины [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://mospat.ru/ru/2014/08/14/news106782/
15. Релігійність українців: рівень, характер, ставлення до окремих аспектів церковно-релігійної ситуації і державно-конфесійних відносин (Результати загальнонаціонального соціологічного дослідження) // Національна безпека і Оборона № 1 (138) – К.: Центр Разумкова, 2013. – С. 15-40. - С. 24.
16. Там само.
17. Українські замовляння [упор. М. Н. Москаленко; авт. передм. М. О. Новікова]. - К.:Дніпро, 1993, - 310 с. – С. 199-202.-С.12.
18. Лозко Г. Українське народознавство / Галина Лозко // Вид. 2-е доп. та перероб. – Харків: Див, 2005. – 472 с. - С. 135.
19. Українські замовляння [упор. М. Н. Москаленко; авт. передм. М.О. Новікова]. - К.:Дніпро, 1993, - 310 с. – С. 199-202.-С.292-295.
20. Статистика религиозных убеждений в Украине 09.09.2015 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.grehu.net/news/v-mire/25216>

#### Післямова

1. Каприцын И.И. Детерминанты преемственности в развитии религиозной культуры / Игорь Ильич Каприцын // «Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Серыя 1. Гісторыя і археалогія. Філасофія. Паліталогія». Том 8, № 1, 2016,- С. 121-130.
2. Українські замовляння / [упор. М. Н. Москаленко]. – К.:Дніпро, 1993, - 310 с. – С. 100.
3. Радхакришнан С. Индийская философия / С. Радхакришнан.– М.: Миф, – 1993. – Т.1. Ведийский и эпический период. – 1993. – 619 с.- С. 37.

#### Для нотаток

#### Для нотаток

Наукове видання

(українською мовою)

**Капріцин Ігор Ілліч**

**ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ РОЗВИТКУ
РЕЛІГІЙНОЇ КУЛЬТУРИ**

**Монографія**

Відповідальний за випуск *Т.І. Бутченко*

Науковий редактор *І. І. Капріцин*

Технічний редактор *І. О. Кудінов*

Підписано до друку 24.06.2016. Формат 60х84/16.
Папір офсетний. Гарнітура Times.
Ум. друк. арк. 15,1. Обл.‑вид. арк. 16,2.
Наклад 300 прим. Зам. №24/06-2.

Віддруковано з оригіналів.
***\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_******ТОВ «КСК-Альянс»***Свідоцтво серія ДК № 3068 від 24.12.2007 р.

пр. Леніна, 91/77, м. Запоріжжя, 69095
(095) 601 33 99, (067) 755 93 44



**KSK.ALLIANCE**

