

**Міністерство освіти і науки України
Мелітопольський державний педагогічний університет
імені Богдана Хмельницького**

Лабораторія духовно-морального виховання

**ДІАЛОГ
МІЖ ПРЕДСТАВНИКАМИ РЕЛІГІЙНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ
У КУЛЬТУРНО-ОСВІТНІХ ПРАКТИКАХ
НАРОДІВ ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я**

Колективна монографія

Мелітополь–2018

УДК39:2-47(=1:477.1)
ББК 63.5(45Укр-9Пів)
Д44

95-річчю університету
присвячується

Рекомендовано до друку Вченою радою Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького (протокол № 9 від 19.12.2017 р.)

Монографію підготовлено в межах проекту «Теоретико-методичний супровід діалогічної взаємодії релігійних ідентичностей у культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я» (№ держреєстрації 0116U006913) та згідно з тематичним планом МОН України (наказ № 973 від 15. 08. 2016 р.)

Рецензенти:

Зеленов Є. А. – доктор педагогічних наук, професор кафедри Східноукраїнського національного університету імені В. Даля;

Станчев М. Г. – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри Нової та новітньої історії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

Д44 **Діалог між представниками релігійних ідентичностей у культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я** : монографія / авт. кол.; за заг. ред. Л. Ю. Москальової. — Мелітополь : ФОП Однорог Т.В, 2018. – 195 с.

ISBN

У монографії представлено цілісну картину діалогу між релігійними ідентичностями народів Північного Приазов'я. Надано як історичні відомості, так і характеристику сучасних тенденцій динаміки релігійної зрілості в регіоні, розкрито особливості релігійної ідентичності й духовних традицій етнічних громад. З урахуванням наявних відомостей і даних, отриманих уперше, проаналізовано культурно-освітні практики регіону, виявлено доміанти духовного розвитку особистості в контексті інноваційного розвитку суспільства.

Монографія розрахована на науковців, освітян, аспірантів і студентів ВНЗ, а також усіх, хто цікавиться проблемами діалогу між представниками релігійних культур, сучасними діалогічними стратегіями релігійних ідентичностей.

УДК39:2-47(=1:477.1)
ББК63.5(45Укр-9Пів)
© Москальової Л. Ю., 2018
© Автори розділів, 2018

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
МЕТОДОЛОГІЧНІ ОРІЄНТИРИ ДІАЛОГІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК (Троїцька О. М., Троїцька Т. С.)	8
КОНТЕКСТУАЛЬНИЙ ВИМІР РЕЛІГІЙНИХ ВІДНОСИН НАРОДІВ ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ (Яковенко І. О., Чорна В. В.).....	51
РЕЛІГІЙНІ ВИТОКИ ТА ЇХНІЙ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ БАГАТОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ НАРОДІВ ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я (Канарова О. В.)	75
ДИНАМІКА ТА ДІАЛЕКТИКА РЕЛІГІЙНОЇ АКТИВНОСТІ Й СОЦІАБЕЛЬНОСТІ ВІРЯНИНА (Аверіна К. С.).....	95
РЕЛІГІЙНА ЗРІЛІСТЬ ЯК КРИТЕРІЙ РОЗВИТКУ ГНОСЕОЛОГІЧНОЇ ОБІЗНАНОСТІ ТА «ЖИТТЄВОГО СВІТУ» (Єршоліна Л. Є., Мільчевська А. С)	122
ВИСНОВКИ	149
ДОДАТКИ	150

ВСТУП

Ідея розвитку діалогу між представниками різних релігійних ідентичностей сьогодні видається нам абсолютно незрозумілою і дуже складною для реалізації в житті суспільства. Різні вірування настільки різноманітні й унікальні, що, здавалося б, немає такої причини, що змусила б їхніх представників коли-небудь прийняти один одного й дійти мирної згоди. Однак зусилля багатьох науковців спрямовані на вивчення вдосконалення діалогової комунікації між вірянами різних конфесій, щоб під різноманітністю сакрального, того, що є маркером релігійної ідентичності, що іноді опирається розумінню та прийняттю, знайти приховану релігійну зрілість, яка ґрунтується на порядку, істинній мудрості й любові до Бога.

У науковому розумінні цих процесів слід виходити з того, що такий порядок, як досягнення істинної мудрості й любові до Бога, можна хоча б частково досягнути розумом людини.

Після декількох століть релігійних протистоянь, які вражали витонченістю людського розуму в умінні розпалювати непримиренність у суспільстві, конфлікти, що виникають на релігійному ґрунті, за обсягом можна об'єднати в такі категорії: особисті, групові, регіональні, локальні, глобальні. Зауважимо, що встановленню згоди між усіма цими категоріями сприяє саме діалог, який, зі свого боку, вивільняючи величезну енергію, виявляє розломи, наявні в релігійній свідомості людей.

Ми припускаємо, що діалог між різними релігійними ідентичностями зобов'язаний власним походженням тим незримим духовним процесам, які відбуваються набагато раніше за перші секунди спілкування. З огляду на це, універсалії, визначені вченими, допомагають з'ясувати загальні властивості діалогу. І навпаки, те, як саме розпочинається діалог між релігійними ідентичностями, допомагає визначити, наскільки високим є рівень релігійної зрілості в людей, розділених наявними відмінностями у віруваннях.

Отже, діалог між особистостями, між представниками релігійних громад в окремому регіоні й на локальному й глобальному рівнях визначається рівнем релігійної зрілості як однієї людини, так і людства загалом.

На відміну від діалогу, що встановлюється на міжособистісному й міжгруповому рівнях, діалог релігійних ідентичностей, які мешкають у певному регіоні, вивчений недостатньо.

Складність дослідження полягає в тому, що часто встановити елементарний рівень розуміння між представниками різних релігійних ідентичностей надзвичайно важко. Проте ця складність не завжди є заплутаною проблемою, яку неможливо розв'язати. Зазвичай, за конфліктною поведінкою релігійних ідентичностей, що відкидають діалог як такий, криються прості стратегії і тактики. Виявлення й розроблення цих стратегій і тактик допомагають краще зрозуміти різні способи розв'язання складних питань, які є в багатьох суспільствах, що зміцнює віру в наявність чітких закономірностей, які доповнюють, а не порушують звичайні закони діалогіки.

Хоча витоки цієї науки слід шукати в далекому минулому, провідне місце діалогу в сучасному світі забезпечило усвідомлення багатьма людьми того факту, що пошук розв'язків найгостріших проблем, зокрема й найбільш непередбачуваних, що стосуються не лише релігійних ідентичностей, криється в найпростішій формі асоціації – у сусідстві.

Науковці зауважують, що теорія діалогу містить опис різноманітних типів складної взаємодії, презентованих у різних культурах, але для цілковитого розуміння й прийняття іншої культури потрібно набагато більше, ніж просте визначення меж між ними.

Також дослідження, що проводяться на різних рівнях, зокрема діалог між релігійними представниками різних культур, діалог між релігійними громадами, починають збігатись між собою. Вивчення ж проблеми на глобальному рівні нині частково збігається з вивченням мікросвітів у різних регіонах. Найбільш разючі зміни відбуваються у сфері взаємодії таких наук, як богослов'я, теологія, філософія, етика, релігієзнавство, психологія, конфліктологія, економіка, право,

соціологія та педагогіка. Ці науки покликані розв'язувати проблеми в діяльності людини, масштаби якої вимірюються за допомогою цілісної системи його вчинків, які можна виховувати.

На жаль, релігійно-освітні практики й сьогодні залишаються поза межами діалогової взаємодії, поза використанням діалогу в освітньому процесі. Ця ідея й дотепер спричиняє серйозні протиріччя й має як своїх гарячих прихильників, так і супротивників, які вважають питання, пов'язані з релігією, не науковими. Проте в сучасній Україні богослов'я як наука зробила сягистий крок уперед, порівняно з минулими роками й навіть десятиліттями, пробившись, як живий паросток, через асфальт комуністичної ідеології. Сьогодні в Україні вчені можуть займатись вивченням цієї науки, не боячись кепкувань і навіть гонінь з боку правлячих еліт.

Яким би не було пояснення, але розвиток цієї науки, імовірно, творить саму долю людини, її безперервний діалог з Богом. Зі зростанням темпів розвитку наук, що вивчають діалог релігійних ідентичностей, рівень релігійної зрілості пересічного представника будь-якої релігії також підвищуватиметься, постійно збагачуючись істинною мудрістю й духовністю. Зрештою, навіть непримиренні релігійні конфлікти будуть залагоджені й припинять тривожити народи, що населяють нашу планету. Проте якщо цього не станеться, то на людство чекає бездушний, порожній простір.

Таке припущення, звичайно, є прикрим, однак маємо великі сподівання, що ті духовні процеси, які розкривають ідею діалогу релігійних ідентичностей у такому регіоні, як Північне Приазов'я, можна, у принципі, розвинути в різних регіонах нашої планети. Маючи в розпорядженні надбання різних релігійних практик, наші нащадки в далекому майбутньому зможуть знайти рішення, як встановити діалог у регіонах, знекровлених і позбавлених людяності в ім'я (як абсурдно це не звучить!) релігії. Теоретично нові регіони, у яких буде встановлений діалог між релігійними ідентичностями, розростуться до об'ємних локацій у всьому світі, створюючи нові види взаємодії, нові стратегії і тактики, і зрештою, досягнуть глобального рівня. На деякий час регіони й об'ємні локації будуть

об'єднані спільним географічним положенням на звичайній карті світу. Наступні покоління, можливо, зможуть розширити ці нові об'ємні локації й увійти в новий цикл духовного розвитку людства. Це буде ще однією стадією його перевтілення, оскільки побудова об'ємних локацій передбачатиме урахування цінностей любові до людини, доброзичливості, незалежно від того релігійного вірування, яке людина успадкувала від свого роду, що є для неї природним середовищем життя.

Хоча всі конфлікти між релігійними ідентичностями, що постійно зростають, спрямовані на знищення окремих етносів і людства загалом, вони все одно можуть стати основою для порятунку людини, створеної за образом Бога. І якщо вивчення закономірностей діалогу релігійних ідентичностей у Північному Приазов'ї є дієвою стратегічною програмою, то вона також може стати моделлю для побудови глобальної програми, націленої на розквіт різноманітних духовних дарів і взаємне збагачення представників різних релігійних культур.

МЕТОДОЛОГІЧНІ ОРІЄНТИРИ ДІАЛОГІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК

Характеризуючи сучасний життєвий світ, слід зазначити, що проблема духовного становлення людини сьогодні є надзвичайно важливою і зумовлена духовно-моральною деградацією суспільства, відчуженням людини від власного внутрішнього світу й духовних потреб, кризою колишніх ідеалів і норм поведінки. Відомо, що людина переживає кризу саме через припинення свого духовного розвитку, через втрату духовних цінностей, зокрема й релігійних, які становлять основу людського буття. Духовна криза, негативно впливаючи на всі без винятку сфери життя суспільства, посилюється ситуаціями непорозуміння, конфліктності, небезпеки.

Стає очевидним, що в сучасних умовах усі різноманітні зовнішні прояви релігійності й духовної сутності людини ускладнюються недостатньою розробленістю цільових настанов, принципів, потенціалу культурно-освітніх і педагогічних засобів. Саме вони дають змогу оптимально сприяти утвердженню діалогічного стилю життя суб'єктів, залучених до культурно-освітнього простору, у якому релігійному системному параметрові належить чільне місце.

Надзвичайно важливими теоретичними засадами подолання суперечностей у цьому процесі є дослідження, у яких обґрунтовано методологічні ідеї діалогу як способу буття, діалогічного розуміння (М. Бахтін, В. Біблер, Х.-Г. Гадамер, Г. Дільтей, П. Рікер, Ф. Шлейєрмахер та ін.) і докладно вивчено проблему розуміння й взаєморозуміння. Проблема діалогічного розуміння як способу буття, який сприяє духовному зростанню людини, і питання діалогічної онтології порушено в працях М. Бубера, Ф. Розенцвейга та ін. Поняття «діалогічної ситуації» та її сутнісні характеристики розкрито в роботах Ю. Богачинської, імплементація принципів діалогу в культурно-освітній практиці – у працях В. Біблера, Н. Бурбулеса, П. Кендзьора, О. Троїцької та інших.

Діалог, на нашу думку, як конструкт розуміння має саме в межах конструктивізму поставати теоретико-методичним супроводом взаємодії людини з Богом, з вірянами й тими людьми, що не вірять у Бога, з представниками своєї церкви, конфесії та інших релігій, з мешканцями свого краю, місця, селища, зі співрозмовниками віртуального простору, адже тлумачення діалогу в системі методологічних засад поруч з підходами, ідеями, концептами збільшує його можливості в духовному розвитку людини. До того ж, оскільки головним призначенням релігійних принципів є утвердження у свідомості, в ідеології та психології істинності релігії, то діалогізацію релігійного й міжрелігійного спілкування можна розглядати як запоруку релігійної зрілості.

Це наше переконання базується на розумінні сутності діалогу, яка, з позиції філософії, презентована елементом теоретико-методологічних і духовно-етичних засад як фундаментальних принципів, які суб'єктивно є основоположною вимогою та передумовою мислення й поведінки особистості (максимою), а об'єктивно – провідною духовно-практичною нормою людського співбуття [Троїцька 2017, с. 26].

Разом з тим, наявні культурно-освітні практики, особливо релігійно-освітні, на нашу думку, здебільшого залишаються поза межами діалогової взаємодії, поза використанням діалогу в освітньому процесі. У такий спосіб суттєві його характеристики не розкриваються, а отже, і можливості впливу на культурно-освітню ситуацію значно зменшуються.

Навіть більше, якщо та чи та предметність діалогу залишається за межами актуальних проблем модернізації сучасної освіти й «суспільства знань», загальною особливістю якого, на думку С. Пролєєва, є «глибока трансформація знання в різноманітні інформаційні констеляції та примаат гнучкості й швидкості оперування інформацією над узвичасними інтелектуальними процедурами та практиками [Пролєєв 2014, с. 7–8], то вважати повноцінним процес соціалізації та особистісного розвитку людини не можна. Залишається незмінним зміст постулату й прагнень

філософів до виховання людини культурної, що потребує теоретичного обґрунтування саме антропологічного руху людини від знання (у широкому його суттєвому наповненні як смислу) до інтелектуально-етичної й духовної взаємодії суб'єктів світу.

На основі аналізу лише енциклопедичних видань, що користуються найбільшим попитом у представників гуманістики, вдалось висвітлити деякі суттєві моменти як есенціального, так і екзистенційного змісту діалогу.

Майже всі словники, вказуючи на грецьке походження поняття «діалог» (dialogos), тлумачать його як бесіду, розмову, виклад проблеми, обмін репліками тощо; у такому розумінні є необхідність вести мову про термінологічні інтерпретації, яких це поняття набуває в конкретно-наукових тезаурусах: як окремий жанр літератури, зокрема й філософської; як розкриття тієї чи іншої теми в бесіді двох або декількох осіб; як одна з форм мистецтва вести бесіду (В. Кохановський); як форма поступального прогресивного розвитку пізнавального процесу, коли рух до бажаного результату здійснюється шляхом взаємодії різних тією чи іншою мірою поглядів (С. Рапацевич); як форма спілкування між людьми, коли сенс змінюється залежно від мети спілкування (М. Булатов) тощо. Саме така редукція ідентифікує діалог майже з усіма розмовами.

Слід акцентувати увагу також на функціональному призначенні діалогу, зокрема на визначенні його як мети-ідеалу (свідомо обраний образ передбаченого результату) і як механізму перетворення навколишнього світу, що нескінченно формулює нові цілі (цілепокладання). У цьому сенсі постає необхідність звернутись до фундаторів діалогу – Сократа та його послідовників, які піднесли діалог до його високого ступеня досконалості на основі з'ясування сутності того чи іншого поняття за допомогою запитань і відповідей, де головним було не знання як таке, а мудрість як спосіб життя, як його сенс (як жити, за якими поняттями).

Відтоді термінологічно й концептуально діалог змінювався, на думку таких учених, як М. Булатов, В. Танчер, В. Андрущенко та ін., збагачувався Л. Фейєрбахом, М. Бубером, М. Бахтіним,

К. Апелем, Ю. Габермасом (останні в межах комунікативної етики діалог розуміли як дискурс, як теоретико-аналітичну процедуру, як спосіб наукового аналізу комплексу проблем з акцентуванням розсудливих, логічних, понятійних елементів і засобів аналізу за умови доповнення різними підходами, інтерпретаційною проникливістю, ціннісною співвідносністю, риторичною силою тощо).

Проте, як йшлося вище, первісні (есенційні) цілі-ейдоси та зміст діалогу як форми діалектики, засобу визначення понять, як методу знаходження істини часто залишаються поза межами осмислення явищ і феноменів, замінюються аналізом багатьох екзистенціалів, практичних акцій тощо. Тому, зважаючи на Сократа, який уважав гідними уваги діалектики лише проблеми людини, її моралі і, на відміну від софістів, першим заклав праксеологічні основи діалогу як логічної операції та способу філософствування й навіть «повивального» мистецтва народження істини у свідомості людини (майєвтика), його позиції варто визнати імперативними.

Наголосимо, що в сучасних умовах спілкування різноманітних культур, кожна з яких є унікальною, неможливо без «діалектичного діалогу» як запобігання знищенню культур загалом, поглинанню деяких культур більш технічно розвиненими і, навіть більше, як сприяння збереженню культур і примноженню культурної спадщини й створення «культурного кола». Це має особливе значення для релігійного діалогу, який дотепер не задіяний повноцінно в широкомасштабному соціальному діалозі.

Насамперед підкреслимо, що повноцінна освіта не може будуватись, залишаючи за межами ті чи ті конститутивні чинники впливу на духовність людини, адже зміни, що відбуваються зараз у світовому співтоваристві, все більше насичують культурний простір розширенням взаємозв'язків, взаємозалежністю різних країн, народів, культур (національних, етнічних, гендерних, політичних, економічних, релігійних тощо). На рівні культурності людство зацікавлено в знаходженні згоди, злагоди в розв'язанні суперечливих

питань, у запобіганні ескалації насильства, щоб не допустити розгортання конфліктів та інших загрозливих явищ.

Наголосимо також, що проблема релігійних відносин як на рівні теорії, так і практики закономірно ґрунтується на ціннісному факторі, оскільки віросповідання не тільки визначає ставлення людини до Бога, а й місце особистості в суспільстві, її життя у світі загалом. Аксиологічний компонент буття людини наявний уже у визнанні Бога й продукуванні ціннісних пріоритетів, моральних настанов, конструктивних імперативів тощо.

Релігійні цінності як ідеали й еталони поведінки, що встановлені Богом і є обов'язковими для людини, постають не тільки компонентами культури, а й певною «наукою життя», адже формують методологію розвитку, регулюють відносини з соціумом, природою, формують процес задоволення потреб та інтересів особистості. У цьому сенсі повсякденне життя вірянина цілком можна вважати релігійною практикою, хоча практику як спосіб життєдіяльності зіставляють, зазвичай, з науковим світоглядом, заснованим на наукових принципах.

Світогляд сучасної людини, зокрема тієї, яка є презентантом релігійної зрілості, спирається на молитву, служіння Богу, на Віру й Знання. Навіть більше, релігійні цінності завжди є конкретними за змістом, формою, способами трансляції, адже вони належать певним церквам, конфесіям, історичним епохам, певному просторові й часу, а також суттєво відрізняються за рівнями артикуляції релігійних ідей, принципів, настанов і норм: релігійні канони святих книг, «повідомлення» святих, систематизовані ідеї в теософській, релігійній і філософській літературі не можуть збігатись з формами осмислення цих догматів простими вірянами.

Невипадково ще в часи середньовіччя для збільшення релігійної обізнаності виникає екзегетика як мистецтво тлумачення релігійних текстів, що передбачає жорстку ієрархію релігійного пізнання й «довіри» релігійним текстам. За екзегетикою, пошук найвищої істини слід розпочинати з вивчення найсвятіших книг і лише згодом переходити до розмов у життєвому світі.

Це набуває принципової важливості також тому, що релігійні цінності несуть на собі відбиток і такої суттєвої характеристики будь-якого конфесійного об'єднання, як претензія на абсолютну істину. Навіть більше, релігійні цінності, входячи в системи віроповчальних доктрин і обрядових настанов, у різних новоутвореннях постійно перебувають у стані суперництва (конкуренції) і потрапляють у вибір між віруваннями фактично як прийняття конкретних релігійних цінностей або, навпаки, дотримання ціннісних орієнтацій конкретної релігії на практиці для них означає сказати «так» одній конфесії й відмовитись від іншої.

Дійсно, уведення в культурно-освітній простір, а саме в діалогічну взаємодію релігійних ідентичностей з їхніми специфічними позиціями та інтересами, хоча і ускладнює процес зустрічей з інакшістю, але зрештою, зробить мету діалогу – розуміння – консенсуальним, на відміну від компромісної згоди. Дотепер, хоча й у різних обсягах, достатньо звичними для вищої школи були науковий, освітній, філософський дискурси, а релігійний і повсякденний сьогодні лише «виборюють» своє право на існування.

Навіть більше, якщо розуміти дискурс (від лат. *discere* – блукати) як «усно або письмово артикульовану форму об'єктивації змісту свідомості, що зумовлена домінантним у певній соціокультурній традиції типом раціональності [Современная философия: Словарь и хрестоматия 1997, с. 148], то дискурс завжди регламентується соціокультурними кодами (правилами, цінностями, етосом) певної соціальної практики (освіти, науки, права, медицини, політики, економіки, релігії тощо) і не може не поставати таким.

Отже, науковий дискурс у діалозі зорієнтований на раціональну організацію комунікації та її соціальну ефективність, проте його репрезентанти зобов'язані «знімати» ідеологічні й світоглядні суперечності та здійснювати проліферацію принципів когнітивності, рефлексивності й предметності, забезпечувати високу логічну культуру, цільову єдність і взаємодоповнюваність позицій суб'єктів діалогу, а також науковість і історичність, деідеологізацію та делібералізацію, емоційно-психологічну підтримку тощо.

Не можна в цьому сенсі оминати увагою традицію філософського дискурсу в діалозі, що має багату історію і весь час відрізняється від усіх інших дискурсів принциповою плюралістичністю, поліфонічністю, розмаїттям гносеологічних, онтологічних, методологічних, ціннісно-сміслових концептів, що зберігають дефінітивну коректність, прозорість, логічну когерентність і смислове значення.

У такому контексті філософський дискурс у будь-якому діалозі має перевагу, оскільки він презентує вищий ступінь рефлексії, осягнення сутності предмета діалогу, спираючись на філософські категорії та універсалії. Саме категорії як «найбільш загальні поняття тієї чи іншої галузі знання, науки, що слугують для скорочення досвіду знаходження предметних відношень, розчленування й синтезу дійсності... та універсалій, до яких належать суще, єдине, істинне, благо» [Булатов 2009, с. 522] дають змогу звільнити сутність явищ, навколо яких розгортається діалог, від денотатів і конотатів інших дискурсів. Слід зауважити, що релігійному, зокрема богословському дискурсу, належить специфічне місце, адже він формується в межах філософії або поряд з нею.

Формування цілей, змісту й технологій теоретико-методичного супроводу релігійних практик, зокрема їх діалогізації, потребує визначення онтологічних засад релігійних практик, релігійного діалогу й контекстуального характеру конкретного культурно-освітнього простору, адже вони зумовлюють предметність і формат релігійних діалогічних відносин.

Аналіз теоретичних досліджень і досвіду релігійних відносин народів Північного Приазов'я вказує на деякі сталі явища, тенденції й випадкові ситуації, що характеризують контекст розгортання діалогу в культурно-освітніх і релігійних практиках. Так, проведене за великим блоком запитань анкетування щодо релігійної зрілості мешканців Північного Приазов'я, що є представниками різних релігійних конфесій, свідчить про значну роль здорового глузду в розгортанні діалогу й консенсусу в релігійних практиках як

адекватного розуміння багатьох питань, що сприяють єднанню й злагоді різних презентантів культурних уподобань.

Значна частина вірян виявила спільність у таких питаннях, як розуміння ролі Христа в релігійних традиціях, зокрема його месіанського покликання в боротьбі з силами зла, як визнання свободи віросповідання (слідом за визнанням свободи власного вибору щодо віри, християнство та іслам визнають і свободу інших людей у питаннях віри, про що, як зазначають респонденти, ідеться у вченнях православної церкви про гідність, свободу та права людини й у положеннях соціальних програм мусульман), як протистояння фанатизму як вірі в Бога без любові до людей, прозелітизму (пропаганді переходу вірян в іншу релігію), релігійній ксенофобії та іншим маніпуляціям з вірою, що є відхиленням від свободи віри, закладеної у Священному Писанні двох релігій.

При цьому така спільна думка, зазвичай, характеризує не тільки представників двох світових релігій: респонденти здебільшого говорили про спільну співпрацю для морального й матеріального добробуту суспільства, про пошук суспільної злагоди, а також про спільні зусилля, спрямовані на протистояння негативним явищам, – наркоманії, алкоголізму, соціальній несправедливості між бідними й багатими, моральному зубожінню, споживацтву, забрудненню навколишнього середовища тощо. Ця думка підтверджується такими рядками з Корану: «І якби Аллах не протиставляв одним людям (що злі у своїх діяннях) інших (що в справах своїх добрі), то були б знесені монастирі й церкви, синагоги й мечеті, у яких ім'я Бога поминається сповна. Аллах, воістину, допоможе тим, хто правдою Йому служить» (Коран, 22:40).

Єдність сторін у діалозі навколо питання дотримання моральних цінностей виявляється також у згадуванні таких релігійних традицій, як: любов до ближнього, гостинність, смирення, покаяння, миротворчість, справедливість, відповідальність, поміркованість, стриманість, мужність, вибачення будь-яких образ, розрізнення добра і зла тощо.

Наприклад, в ідеології ісламу світ поділяється на три частини: «дар аль іслам» (будинки ісламу) і «дар аль харб» (будинки війни), між якими – «дар ас сульх» – «земля мирного договору», проміжна територія, де влада у немусульман, але мусульмани користуються правом на релігійну свободу...[Шмулевич 2008]. Як свідчить значна кількість досліджень, присвячених проблемі релігійних відносин, люди, які століттями разом будують спільне життя (респонденти мають на увазі Північне Приазов'я), цілком можуть називати свій край «землею мирного договору».

Підкреслимо: найголовнішим завданням діалогу, зокрема діалогу релігійних ідентичностей, має стати його мета – розуміння, з огляду на яку діалог тлумачитиметься не як просте спілкування, а як експлікація суперечностей, невизначеності, несприйнятливості тих чи тих позицій репрезентантів релігійних культур.

Проте наш аналіз свідчить, що респонденти здебільшого, незалежно від презентації релігійних і конфесійних уподобань, висловили думку про певну неproblematicність відносин вірян у нашому регіоні, що, з одного боку, може розглядатись як толерантна поведінка, певна прагматичність, практична ефективність, а з іншого – як здоровий глузд пересічної людини, яка сприймає світ як безсумнівну даність.

Водночас, ми розуміємо, що здоровий глузд є багатограним, багатозначним і в одних культурах може бути переконливим, а в інших – нісенітницею, оскільки відображає повсякденний досвід, складається стихійно і, на нашу думку, зазвичай, не підноситься до ціннісно-сміслового, праксеологічного осмислення дійсності, складається з наївного практицизму, хоча і є підґрунтям філософської рефлексії.

Утім, не слід у дослідженнях зважати на прості відповіді та прості запитання: людські духовні відносини завжди містять два суперечливі компоненти взаємодії та взаємовпливу – раціонально-логічні аргументи і взаємопов'язані емоції та почуття, кожен з яких може посилювати один одного або, навпаки, послаблювати.

Така ситуація є поширеною саме у відносинах мікросвітів людини, головним компонентом в яких є віра, що базується на прийнятті оцінок, аргументацій, висновків бездоказово, або в такий спосіб, що доводи «розчинюються» у передумовах віри. У тому разі, коли аргументами віри виступають апробований життєвий світ, традиції, суспільна думка, харизма особистості тощо, емоційний контакт може як збільшувати ефект переконливості, так і нівелювати «голос» раціональних аргументів.

Отже, віра як активне емоційно-раціональне ставлення людини до духовних явищ додає їм додатковий імпульс значущості, зв'язує їх з особистісними інтенціями, надаючи їм особистісного смислу. Усе це стосується релігійної віри, особливо в сучасному світі, який як ніколи демонструє безліч суперечностей, невизначеність і неможливість цілковитого раціонального засвоєння світу.

У цьому контексті варто згадати, що висловлювання на релігійну тематику завжди стосуються горизонтів метафізики й метафізичних розумових форм, зокрема «комунікативного розуму в розмаїтті його голосів» [Habermas 1985], адже релігійна свідомість, на нашу думку, є контекстуальним варіантом критики раціональності.

Разом з тим, діалогічна форма спілкування всередині комунікативної повсякденної практики без використання евристичних методів навчання, вивчення міжкультурних відносин зміщує акцент з людини на об'єктивний світ, з інтелігібельного світу на чуттєво-емоційний тощо. Отже, зміщення діалогу в площину культурно-освітнього простору є необхідним.

Ці питання й раніше були актуальними та поширеними в деяких напрямках модернізації, гуманітаризації та демократизації освіти. Проте в сучасних умовах переходу від «просвітницької» парадигми навчання та виховання до культурно орієнтованого розвитку людини, що включає всі різноманітні дискурси, зокрема й релігійний, як впливові чинники розвитку людини, формування духовно збагаченої особистості, здатної усвідомлювати смисл власної та іншої культури, слід визнати доцільною й надзвичайно потрібною стратегією діалогічної взаємодії.

Категоріальний статус розуміння як процедури осягнення або творення смислу визначив Ф. Шлейєрмахер, який тлумачив його як процедуру виявлення смислу тексту в процесі його інтерпретації та реконструкції первинного задуму. Спираючись на цю думку, В. Абушенко додає, що розуміння є способом експлікації того, що вже задано раніше, закладено в тексті [Абушенко 2003, с. 767].

Основи класичної концепції розуміння, насамперед у його есенційному тлумаченні, на наше переконання, були сформульовані В. Віндельбаном, Г. Ріккертом та іншими філософами, відрефлексовані в соціальному знанні М. Вебером, В. Дільтеєм і знайшли ґрунтовне «екзистенційне» продовження в «постметафізичному мисленні» Ю. Габермаса й діалогічній концепції М. Бахтіна.

Завдяки багатьом відомим ученим, діалогічна стратегія перемістилась з надзвичайно важливої площини, якою є соціальна комунікація, у культурно-освітній і релігійний простір, що збагатило не тільки складний і суперечливий процес пізнання світу, а й наповнило діалогом і діалогічними ситуаціями багатоганне життя людини.

Водночас можливості й потенціал діалогу як способу реалізації суб'єктності особистості в пізнанні та діяльності, а також алгоритми руху людини від незнання до розуміння й метафізичного осягнення дійсності достатньо не обґрунтовані в науці, хоча багато думок і позицій сьогодення, що спираються на діалогічні універсалії буття і мають бути засвоєні особистістю, у тій чи іншій формі вже були розглянуті в минулому. У цьому контексті важливим є звернення до філософії, що презентувала аподиктичний смисл феномену «розуміння».

Такий розгорнутий аналіз допоможе сьогодні у встановленні «діалогічного мосту» з культурними й релігійними практиками, які через тематизацію діалогу, діалогізації, діалогізму та розуміння Іншого ґрунтовно представлені в антропологічній і релігійній філософії, у якій провідне місце належить М. Бахтіну.

Аналіз філософських праць дав змогу нам дійти таких висновків:

– діалог (насамперед з Богом) представлено як людиномірний діалог, тобто діалог, що розгортається в різних життєвих сенсах (гендерному, етнічному, соціально-віковому, освітньо-культурному тощо);

– діалог у цьому сенсі спрямовується на співмірність буття людини з усім живим і неживим світом;

– діалог у такому розумінні стає справжньою різнобічною взаємодією суб'єктів комунікації (суб'єктів пізнання і суб'єктів діяльності), способом встановлення цілісності буття людини;

– діалог у такий спосіб з простої бесіди перетворюється на феномен культури, що передбачає становлення й розвиток тілесно-душевної й духовної цілісності людини в осягненні соціоприродного середовища й у налагодженні конструктивних відносин з ним;

– попри різні види й форми розуміння (розуміння мови знаків), тобто розуміння (засвоєння) певної знакової системи, розуміння твору вже відомою, тобто зрозумілою мовою, різні перехідні ступені, різні суб'єкти мовних стилів (вірянин, чиновник, купець, учений та ін.) не можуть, на думку М. Бахтіна, не націлювати на смислові взаємозв'язки, на тотальний смисл того чи іншого діалогу, тобто діалог завжди центрується навколо смислу» [Бахтин 1990, с. 49–54];

– у реальній взаємодії суб'єктів культури, особливо представників релігійних ідентичностей, виявляються факти наявності в різних площинах і монологізму, у якому всі чужі думки, чужі ідеї розпадаються на дві категорії: правильні, значущі думки, які передують авторській свідомості й формують суто смислову єдність світогляду; такі думки не зображуються, вони утверджуються; це твердження знаходить своє об'єктивне відображення в особливому акценті, в особливому стані твору загалом, у власній словесно-стилістичній формі висловлення думок; утверджена думка лунає завжди інакше, ніж неутверджена; інші думки та ідеї як неправильні або байдужі авторові, не вкладаються в його світогляд..., стають

простими елементами характеристики, розумовими жестами героя...
» [Бахтин 1990, с. 49–54];

– принципова залежність ефективності діалогу від його логічної «алгоритмізації», яка останнім часом, на нашу думку, значно спрощується, ідентифікується як бесіда двох людей тощо. З огляду на це, першою сходинкою об'єктивації є презентація себе, що означає перетворення себе на об'єкт для іншої людини й для самої себе («дійсність свідомості»), а на другій сходинці – побачити й зрозуміти іншу людину, що означає побачити й зрозуміти іншу свідомість та її світ, тобто іншого суб'єкта; при цьому слід мати на увазі, що в простому з'ясуванні тільки одна свідомість, один суб'єкт; у розумінні – дві свідомості, два суб'єкти, тому з'ясування позбавлене діалогічних моментів (крім формально-риторичного), а розуміння завжди до певної міри діалогічно [Бахтин 1979].

Отже, критерій глибини розуміння є одним з найвищих критеріїв як пізнання діалогічної взаємодії, так і організації діалогу, зокрема в релігійних практиках. Саме тому релігійні практики заслуговують на тлумачення з погляду філософствування як практизації. Якщо розуміти практику як специфічний спосіб ставлення людини до світу й основу всіх форм життєдіяльності людини, то, на наше переконання, релігійна практика має з іншими видами практик як спільні риси, так і відмінні. Будь-яка практика є історичною, має розмаїття форм, відкрита до зовнішнього світу і її не можна ідентифікувати ані з абсолютом, ані з субстанцією.

До того ж практичні відносини реалізуються в однакових площинах взаємодії (за суттю): у суб'єктно-об'єктній (перетворення світу під впливом людини) і в суб'єктно-суб'єктній (спілкування людей у процесі цих перетворень).

При цьому, незалежно від видів діяльності (економічної, релігійної тощо), людина як її суб'єкт постійно здійснює процес нерозривного, неперервного динамічного відтворення єдності з об'єктом, навіть якщо їх погляди не збігаються. Навіть більше, людина та об'єкт діяльності збігаються за компонентами останньої, які можна структурувати за процесуальними характеристиками так:

– ціннісно-мотиваційний, тобто компонент, завдяки якому ініціюється, спричиняється й спрямовується дія; при цьому, як слушно зауважує В. Абушенко, «...не пізнання (додаємо: діяльність узагалі) породжує потребу в чомусь, а навпаки, потреба веде до пізнання, оскільки суб'єктові потрібно розуміння...» [Абушенко 2003, с. 767–769];

– інформаційно-регулятивний, що містить безліч різноманітних ідеальних програм і моделей дії;

– операціональний, у якому мотиви перетворюються на власні фізичні дії суб'єкта;

– результативний, у якому дії суб'єкта об'єктивуються, набувають певної форми реалізації;

– рефлексивно-оцінний, де цілі й результати зіставляються й виникає нова ситуація, що зумовлює новий цикл діяльності.

Водночас, у будь-якій діяльності, що визначає спосіб ставлення до світу (а практика, як про це йшлося вище, є специфічним способом ставлення до світу), велику роль відіграє фактор оцінювання значущості практики. На відміну від науки та деяких філософських течій, що перебільшують значення практики (прагматизм, натуралізм тощо), а також тих, що її недооцінюють (персоналізм та ін.), сучасні релігійні практики, зазвичай, спираються на неотомізм та інші богословські трактати, що надають молитві перевагу в способах зміни світу.

У всіх цих компонентах діяльності діалогічні зв'язки носять специфічний характер і залежать як від ставлення до предмета діалогу (адже про нього сперечаються, з ним погоджуються, до нього причетні), так і від ставлення до того, хто говорить. М Бахтін називає це «живою триєдністю»: «...Третій момент дотепер зазвичай не враховується, ... тобто не враховується особлива природа ставлення до інших висловлювань як висловлювань... проте, той, хто розуміє, неодмінно стає третім у діалозі... Адресат висловлювання – це другий. Крім адресата висловлювання (другого), автор висловлювання більш-менш усвідомлено припускає наявність вищого адресата (третього), абсолютне, справедливе розуміння якого передбачається або в

метафізичному (далекому), або в далекому (історичному) часі... У різні епохи й за різного світорозуміння цей понададресат та його ідеально правильне розуміння набувало різних конкретних ідеологічних відображень (Бог, абсолютна істина, неупереджений суд людської совісті, народ, суд історії, наука тощо)» [Бахтин 1979].

І, зрештою, алгоритмізація діалогу в релігійних практиках спричиняє до визнання й використання ще двох взаємопов'язаних універсалій – аперцептивності та експектативності, без урахування яких не може бути справжнього діалогу. М. Бахтін з цього приводу зауважував: «коли я говорю, то завжди враховую аперцептивний фон сприйняття моєї промови адресатом (наскільки він ознайомлений з ситуацією, чи володіє він спеціальними знаннями цієї культурної галузі спілкування), урахуюю його погляди, переконання, його упередження (з нашого погляду)... отже, усе буде визначати активне експектативне розуміння ним мого висловлювання ... усе це урахування визначить і вибір жанру висловлювання, і вибір композиційних прийомів, і, зрештою, вибір мовних засобів, тобто стилю висловлювання» [Бахтин 1979].

Діалог аперцептивний та експектативний дуже поширений у сучасному публічному просторі – просторі суспільної взаємодії, яким є ринок міста, відкритий для всіх, незалежно від статі, раси, віросповідання, етнічного походження, віку або суспільно-економічного стану; простір, до якого немає вхідних квитків, де той, хто входить, не зазнає дискримінації за ознакою походження тощо.

Польський професор Е. Матиня наголошує, що «... у суспільстві іноді виникає протест і навіть боротьба з заздалегідь підготовленими й нав'язаними формами поведінки... ці протести можна порівнювати з карнавалом, разом з вмонтованими в нього тимчасово санкціонованими незгодами, але... ця нестійка сфера спільноти й діалогу відіграє значну роль у появі мережі громадянських позицій і відродження ембріональної публічної сфери». Дослідниця висловлює ряд думок, які можна перенести в соціальну й релігійну практики: «...слід дивитись локально на землю під ногами, на місця, що кожен з нас знає найкраще, на місця й наративи, що допомогли кожному з нас

подолати політичний і культурний сепаратизм, зменшити напругу...; слід навчитись готовності до детоталізації істини в екуменічного підходу; гостинність і щедрість мають бути ключовими елементами практики...незалежно від контексту; епістемологічно потрібно звернути увагу на “знання з акцентом”, яке може стати для нас джерелом нових планів і розв’язків щодо проблем розділених спільнот і суспільств; утілювати в життя гостинність і відкритість, що поширюють діалог у всій його розмаїтості, утілювати їх у модель “громадянської архітектури” – агору, як місце “появи” діалогу, місце, де зустрічаються ті, хто інакше ніколи б не зустрівся..., але вони (люди) затримались тут добровільно» [Руководство по діалогу 2015, с. 559–567].

Отже, для панування найвищого рівня взаємодії між людьми – розуміння й порозуміння, а також для запобігання ері мовчання принципово є діалогізація саме «пограниччя», де відбувається поєднання розрізнених фрагментів свідомості різноманітних культур та ідентичностей і де на засадах взаєморозуміння долаються стіни ідентичності, відкриваються компетенції їхнього переплетіння, популяризується етос пограниччя й налагоджуються мости між людьми різних культур, віросповідань та етносів (колоквіуми діалогу, мобільні академії діалогу, критичні «case studies», «круглі столи», «word-café», культові свята тощо).

Зауважимо, що весь попередній аналіз має сенс тільки за умови, якщо діалогу потрібно навчатись і практикувати його в культурно-освітньому просторі, який сьогодні перебуває лише на стадії становлення й до якого лише починають залучатися релігійні практики як «повноправні» суб’єкти. Саме в цьому просторі в діалозі мають бути поєднані наукове й життєве знання, раціональні значення й ціннісно-сміслові орієнтири, освіта та культура, інтенції й прагнення суб’єктів освіти, цілі, зміст і організаційно-управлінські технології інституцій науки, освіти, релігії, культури й соціального життя.

За всіма методологічними канонами, обґрунтування ідейно-концептуальних засад дослідження потребує загальнонаукового й конкретно-наукового аналізу предмета вивчення, яким ми визначили

діалог у релігійних практиках народів Північного Приазов'я. Саме тому перспективою та необхідністю наших розвідок варто вважати пошук механізмів діалогізації релігійних практик і культурно-освітнього простору.

Цей науковий пошук має бути, безсумнівно, проблемноорієнтованим і об'єктно спрямованим як у минуле, так і в сучасність. До того ж він насамперед має передбачати обґрунтування діалогічних стратегій, які за призначенням через мету й механізми імплементації ідеї діалогу здійснюють теоретичний перехід до операціональної дії, а отже, від теорії до практики.

Наголосимо: зміни в соціально-економічному, соціально-політичному, культурному й духовному житті особистості й суспільства, актуалізуючи проблеми управління в будь-якій соціальній діяльності, яка була б адекватною потребам зростання й збагачення людини й соціуму, вимагають переорієнтації стратегій і тактик управління на врахування активності людини, яка значною мірою прагне самостійно здійснювати рух до культурності, зокрема й до Бога.

Разом з тим, акцент у культурно-освітніх практиках, зокрема й релігійних, має зміщуватись з модусу традиційного інституту соціалізації особистості й трансляції досвіду в модус культурно-освітнього конструювання рівноправної взаємодії, де комунікація та діалог постають не тільки регуляторами відносин суб'єктів простору, а й способами переконання людини в необхідності кооперації з іншими людьми, засвоєння базових морально-етичних істин, наповнення індивідуального існування смислом осягнення зв'язку свого індивідуального буття з певною цілісністю. У цьому процесі, навіть якщо згадати про зазначене вище зростання публічного, «карнавального» діалогу, залишається значною мірою недостатнім культурно-освітній менеджмент, що здатний вивести життя людини з повсякденності.

Арсенал управління, стратегії та технології освіти, науки, культури, релігії, що використовувався в минулому, не може сьогодні задовольнити людину, яка прагне до вільного саморозвитку, поваги й

співпраці. Проблема комунікативних стратегій так чи інакше розкрита в працях К.-О. Апеля, Е. Берна, В. Біблера, М. Бахтіна, І. Кагана, В. Лоренца, В. Малахова, А. Єрмоленка, Ю. Габермаса, К. Ясперса та інших філософів.

Грунтовне осмислення функцій комунікації й діалогу як регуляторів відносин суб'єктів суспільства, визначення принципів соціально-філософського аналізу та методології дослідження складників комунікації й діалогу значно збагатили як науку і практику стратегічного управління соціальними та культурно-освітніми процесами, так і технології спрямування саморуху людини до інтелектуальності, моральності й духовності.

Проте прикладні розробки, у яких учені пропонують механізми й алгоритми управління або здійснення комунікації й діалогу у наш час і в конкретному контексті релігійних практик, не є достатніми. Варто згадати в цьому контексті праці, автори яких безпосередньо й предметно експлікували сутність комунікації й діалогу як шляхів консолідації спільнот різного рівня в конкретних формах, зокрема й у соціально-культурному просторі й у різних ситуаціях управління. Це праці таких учених, як Г. Балл, В. Бех, Ю. Габермас, Г. Щедровицький, А. Шюц, А. Єрмоленко, К. Ясперс та інші.

Разом з тим, поширені сьогодні практики культурно-освітнього спрямування, міжрелігійний діалог тощо, до яких залучається все більше і більше людей, все-таки часто залишаються за межами цих напрацювань і продовжують ураховувати тільки повсякденний досвід і «життєвий світ». За такого стану справ, стає можливим «відхилення» пошуків конструктивізму в бік профанації, спрощення ситуації. З огляду на це, такі практики та дії позбавляють взаємодію інтелектуального й ціннісно-сміслового наповнення.

Аналіз способів комунікації й діалогу у вигляді комунікативних і діалогічних стратегій, які є важливими способами конструювання саморозвитку особистості й різних форм соціальних відносин, свідчить про необхідність розгляду будь-якої діяльності, зокрема й релігійної, крізь призму не стільки компонентів діяльності, як такої та її функцій, скільки в концептуальному вимірі дій власне людини.

Не заглиблюючись у філософсько-психологічні концепції діяльності як форми активного ставлення людини до світу з метою його перетворення, зауважимо, що діяльність, головною характеристикою якої є усвідомленість, морфологічно складається з предмета діяльності, мотивів, завдань, дій, операцій тощо, де соціальні дії постають найпростішими одиницями діяльності. Проте акцент на морфологічному аспекті діяльності, як свідчить досвід і аналіз практик, зазвичай, призводить до фрагментарної діяльності, коли її справжні характеристики (ціле покладання, предметність, універсальність, творчий і загальнозначущий характер тощо), а також внутрішні механізми залишаються за межами аналітичних і операціональних дій. У такий спосіб розуміння не дає змоги ідентифікувати діяльність і дії, які визначаються психологами як «цілеспрямоване перенесення руху й інформації від одного учасника взаємодії до іншого... (безпосередні – контактні, опосередковані – дистантні)» [Українсько-російський психологічний тлумачний словник 2006, с. 69].

Отже, крім структури діяльності, яка нами була розкрита вище й має бути основою вибудовування діалогічних стратегій, необхідно також зважати на функціонально відокремлені елементи дій:

- елемент, що спричиняє дію, включає потреби та інтереси суб'єктів, які ініціюють і спрямовують дію;

- інформаційно-регулятивний елемент, що створюється множиною різноманітних ідеальних програм і моделей дії;

- операціональний елемент, у якому спонукальні мотиви перетворюються на фізичні дії суб'єкта й реалізуються з втратою енергії;

- результативний елемент, у якому дії суб'єкта об'єктивуються, набуваючи форм існування, відмінних від суб'єкта.

У цьому стані результат дії, як зазначають В. Кржевов, В. Кузнецов, О. Оганов, А. Панарін, А. Разін та ін. філософи, співвідноситься з потребами та інтересами, а також цілями й мотивами суб'єкта, а тому результат може розглядатись як новий компонент об'єктивної ситуації, у якій перебуває суб'єкт і

характеристики якої він має враховувати в нових циклах діяльності [Філософія 2009, с. 520].

Сучасний культурно-освітній простір характеризується постійним розширенням, прискоренням, зміцненням комунікаційних зв'язків та їх інтернаціоналізацією. Вони залучають до комунікації й діалогу все більше й більше людей різних культур, віросповідань, технологій спілкування, що уможливають неформальну комунікацію, тобто діалог поза контролем з боку соціальних інституцій і вільні особистісні репрезентації тощо. Поза суспільними інститутами, які виступають формами регулювання соціальних відносин, змістом яких є діалог, з'являються нові структури, що «працюють» на почуття належності до тієї чи іншої спільноти.

Сприймаючи беззаперечно твердження про те, що комунікація відображається в стратегіях і технологіях, реалізація яких пов'язана з важливими цілями й завданнями, підкреслимо, що у формах соціально-культурного вибору, у діях людини відображаються також певний тип мови, її смисл, цінності й уподобання особистостей. Діалог же в культурно-освітньому просторі постає динамічним чинником його збалансованості, встановлення рівноправної участі суб'єктів у запобіганні конфліктності, дестабілізації та ентропії.

Повсякденне діалогічне спілкування (поза філософськими й ненауковими світоглядними позиціями) суб'єктів дії часто втрачає активність людини й навіть унеможливує певні продуктивні способи, засоби та прийоми взаємодії. Намагаючись зрозуміти світ та іншу людину, особистість повсякчас стикається з новими проблемами, що вимагають відмови від попередніх поглядів, тому конструкти дають змогу поступово рухатись у світі предметів від здійснення логічних операцій, інтерпретації до взаєморозуміння.

Це стає найбільш очевидним, якщо йдеться про комунікативні й діалогічні стратегії, до формування яких залучається значна кількість суб'єктів культурно-освітнього простору (учні або студенти, учителі, науковці, викладачі, керівники культурно-освітніх інституцій, представники державної влади, органів місцевого самоврядування,

політичних партій, релігійних і конфесійних рухів, спільнот, суспільних організацій, національно-культурних рухів, ЗМІ тощо).

Ми пропонуємо зосередити увагу на таких типах комунікативних і діалогічних стратегій, які поширені в релігійних практиках:

– презентація як відкритий, на думку деяких дослідників, пасивний спосіб соціальної комунікації [Бородина 2003] (на нашу думку, презентація, що не передбачає дискусій, відкритих суперечок, диспутів під час її проведення, все-таки має діалог, який може бути автентичним і припускати неабияку активність; до того ж розуміння без артикуляції інтересів спільноти або особистісних інтересів неможливо);

– маніпуляція як прихований і активний спосіб впливу на суб'єкта таким чином, що адресат маніпуляції сприймає спотворену інформацію (нагнітання інформації, подання вибіркової інформації, приховування важливої інформації, подання її в певному контексті тощо) як справжню й нібито самостійно формує свою думку та поведінку;

– опозиція як реакція контрагента на ту чи ту позицію (часто на маніпулятивні дії) і подання контраргументів до позиції співрозмовника;

– конвенція, яка забезпечує через ланцюг консенсусів змістовий договір між різними сегментами середовища або в межах одного сегмента і яка можлива лише на основі розуміння як мети діалогу з його атрибутами (толерантність, емпатія, орієнтація на позитивні, навіть потенційні, властивості співрозмовника тощо).

Як би не йшлося про теоретико-методичний супровід діалогу в релігійних практиках, то можна було б до цих стратегічних типів додати тільки засоби кожного з них (для презентації – повідомлення, для маніпуляції – неаргументовані повідомлення та інформацію, для конвенції – діалог, для опозиції – полеміку тощо), але цей супровід потребує методологічного знання й оцінювання його як повномасштабної гуманітарної технології.

По-перше, вони не можуть не передбачати й не «закладати» в мету зміст і механізми комунікативної стратегії, а також смисл комунікації та діалогу як розуміння й взаєморозуміння суб'єктів комунікації. Саме тому, на нашу думку, з арсеналу знаходження консенсусу мають бути вилучені дві стратегії – маніпуляція й опозиція, а отже, і з планування й моделювання супроводу. Це, звичайно, не означає, що їх немає в реальності. Проте без консенсусу, що передбачає ухвалення рішення й стратегічні кроки, які враховують досвід кожної зі спільнот, діалог, розуміння й взаєморозуміння неможливі.

По-друге, особливо якщо йдеться про міжрелігійну комунікацію, чіткого визначення потребує ідейна спрямованість комунікативної стратегії, що може відображати різні інтерсуб'єктивні інтенції: прозелітизм, екуменізм, мультикультуралізм, націоналізм, крос-культуралізм, інтеркультуралізм з їхніми модифікаціями й контекстуальними ознаками.

По-третє, будь-яка стратегія має спиратись на пріоритети й засадничі принципи, а також ураховувати контекстуальні зміни. На основі аналізу проблем стратегічного управління в умовах глобалізації, які порушені білоруськими вченими [Современные глобальные трансформации и проблема исторического самоопределения восточнославянских народов 2010, с. 544–545], ми здійснили спробу окреслити основні засади комунікативних стратегій у культурно-освітньому просторі, що можуть сприяти:

- узгодженню розуміння цінностей і соціокультурних орієнтацій з техніко-технологічним балансом суспільства, його культурно-освітнім, духовним розвитком і консолідованим поступом;
- утвердженню у свідомості суб'єктів комунікації постулату про управління людьми як автономними суб'єктами;
- сприйняттю інноваційних технологій створення нових соціальних структур, нових економічних систем тільки на основі самоорганізації суспільства й природи;

– зміні технократичної орієнтації суб'єктів на творчу, гуманістичну діяльність і розвитку індивідуально-особистісних і духовних якостей людини;

– консолідації різних соціально-культурних і релігійних спільнот і спрямуванню їхньої активності на розв'язання як актуальних проблем сучасного світу, так і конкретно-контекстуальних завдань збереження природного середовища, культурного розмаїття й рівня життя людини тощо.

Отже, ігнорування філософських постулатів щодо управління комунікацією й діалогом позбавляє результати комунікативної стратегії і тактики концептуальних засад (мета, завдання, принципи, пріоритети), що абсолютно логічно призводить до втрати ціннісно-сміслових координат життя людини.

Визнання діалогу принципом теоретико-методологічного супроводу релігійних практик конкретного культурно-освітнього простору, яким є простір народів Північного Приазов'я, а також сприйняття цього супроводу певною (ною) освітньою технологією потребує розробки концептуальних засад діалогічних стратегій. Гідне місце в цих розробках має посідати обґрунтування теорії і методики дискурсивного діалогу, у якому поряд з іншими буде наявним і релігійний дискурс. При цьому зробити це потрібно як у загальнокультурному діалозі, так і в міжрелігійній і конфесійній комунікації.

Відомо, що міжрелігійне спілкування охоплює різні сфери життя людини: суспільно-політичну, де діалог відбувається між політичними та громадськими лідерами країн і конфесій, структур і суспільних організацій; соціокультурну, де діалог розгортається між різними релігійно-суспільними, культурними інститутами, засобами масової комунікації, спільнотами та групами, які на громадянському рівні досягають розуміння між представниками культурних ідентичностей, зокрема релігійних, освітньо-культурних тощо; сферу повсякденного життя, де світоглядні позиції конкретних представників конфесій наповнюють міжособистісні стосунки з використанням життєвого досвіду.

Усі ці сфери демонструють діалог як на інституційному рівні, так і на особистісно-суб'єктному, де тісно взаємопов'язуються між собою і створюють загальний цивілізаційний портрет міжкультурної взаємодії ціннісно-сміслові компоненти, включення яких у культурний, зокрема культурно-освітній процес, слід вважати важливою тенденцією сучасної освіти, науки, релігії, оскільки саме ці компоненти мають здійснити інтеграцію знання та віри.

Саме в освітньо-культурному середовищі відбувається зіткнення різних наукових, філософських, релігійних дискурсів і народжується певний континуум як єднання інституцій освіти, науки, культури, як єднання інтересів різних культурних ідентичностей, як єднання особистісних, групових і загальнолюдських позицій.

У цьому контексті можна твердити про ефект полідискурсивності, коли сприйняття того чи іншого явища можливо тільки в перетині різних комунікативних практик і коли феномен міжрелігійного, міжкультурного діалогів постає як основа налагодження багатокультурної стабільності, толерантної соціалізації особистості, а діалог, на нашу думку, стає фактично полілогом і способом знаходження інтеркультурності.

На наше переконання, принципи кожного дискурсу в діалозі мають певну соціальну значущість і специфіку, адже «дискурс» у науковій літературі визначається як «мисленнєво-мовленнєва діяльність, що регламентується соціокультурними кодами (правилами, традиціями і цінностями) певної соціальної практики (науки, правосуддя, медицини, релігії, політики, освіти тощо), за допомогою якої люди в межах цієї практики виробляють, використовують і траншують соціокультурні смисли, моделі соціального досвіду, реалізують свої когнітивні та / або комунікативні потреби» [Кротков, Носова 2009, с. 37].

Безсумнівно, для нас цікавими є всі дискурси, задіяні в релігійному та міжрелігійному діалозі. Так, науковий дискурс, націлений на ефективний процес створення, трансляції та використання знань і дотепер, за висловами його найактивніших представників, є найбільш продуктивним щодо пошуку істини,

оскільки він передбачає об'єктивність, настанову на пошук істини, концептуальність (теоретичність), емпіричність, логічність, методологічність, обґрунтованість, критицизм і креативність.

Дослідження праць, присвячених міжрелігійному діалогу, на які ми посилалися раніше, дали змогу дійти висновку, що науковий дискурс, який орієнтується в міжрелігійному діалозі на раціональну організацію комунікації та її соціальну ефективність, на розкриття ідеологічних і світоглядних суперечностей, спирається на такі принципи:

– принцип когнітивності, згідно з яким, модальність дискурсу реалізується в просторі суб'єкт-об'єктних відносин і оцінюється в термінах класичної концепції істини («істинно» чи «хибно»), що відрізняється від комунікативної модальності прагматичної теорії істини («ефективно» або «неефективно»);

– принцип рефлексивності й предметності обговорення, що виявляється в раціональному понятійному характері процесу й результату комунікації, у переході від буденної свідомості до раціональної в ході діалогу;

– принцип системності й організованості діалогу, що органічно поєднує всі рівні людської свідомості (громадський, особистісний);

– принцип високої логічної культури діалогу, що передбачає знання законів формальної логіки та правил умовиводів, протидію маніпулятивним прийомам у спілкуванні, а також критерій серйозності, неприпустимості іронії щодо сфери сакрального;

– принцип цільової єдності й функціонального взаємодоповнювання позицій сторін у діалозі, заснований на ідеї, що всі соціальні інститути в суспільстві (релігії включно) утворюють функціональну цілісність суспільства, взаємно посилюючи один одного, розв'язують спільні проблеми й мають спільну мету – стабільне громадянське демократичне суспільство з високим рівнем моральності;

– принцип науковості та історичності у веденні діалогу; неприпустимість використання як перед релігійною аудиторією, так і

перед науковою спільнотою взятих з сумнівних джерел ненаукових, неісторичних аргументів у діалозі релігій;

– принцип деідеологізації, коли модель діалогу будується на деїделогічній практиці, на позаполітичній ангажованості й на уникненні маніпулятивних схем і прийомів різних ідеологем політизованої свідомості (концепція державної релігії, світового панування релігії);

– принцип деміфологізації, подолання ціннісно-емоційних уявлень (міфологем), стереотипів, що виявляються на рівні суспільної психології, масової свідомості, наприклад, думки про те, що в ісламі панує дух агресії та зла, що жінка там поневолена, що християнство виродилось, є багатобожжя та язичництво тощо);

– принцип емоційно-психологічної підтримки сторін у діалозі, підтримки психологічного комфорту, емпатії (співпереживання).

Дещо в іншому аспекті, що цілком закономірно, представлена вченими традиція філософського дискурсу в діалозі, коріння якої слід шукати ще в античності, у майєвтиці Сократа, і яка сьогодні презентована роботами Ф. Розенцвейга, О. Розенштока Хюссі, Ф. Ебнера, М. Бубера, М. Бахтіна та ін. На відміну від наукового й релігійного дискурсу, який задіяний у діалозі, філософський дискурс принципово поліфонічний, плюралістичний, презентований різними гносеологічними, методологічними, ціннісними настановами, що принципово відрізняються, але зберігають «дефінітивну коректність («прозорість» смислового знання) і логічну когерентність» [Кротков, Носова 2009, с. 37].

Загалом специфіка філософського дискурсу спирається, за твердженням багатьох авторів, на такі принципи:

– принцип філософського плюралізму, множинності різних підходів до розуміння проблем з умовою поваги релігії й різних поглядів суб'єктів діалогу;

– принцип взаємозумовленості сторін діалогу в ставленні до світоглядної повноти поглядів, що передбачає виникнення спільності смислового простору сторін («Я та Іншого»). У процесі діалогу обидва його учасники визнають «Іншого як ближнього» – або

в межах релігійної концепції, коли вони «ближні в Бозі», або в особистісній концепції, коли особистість може стати особистістю тільки серед інших особистостей і цілісність її самосвідомості залежить від цілісності самосвідомості суспільства та інших особистостей [Бахтин 1979];

– принцип гуманізму, поваги прав і свобод людини у всій своєрідності її особистості, утвердження права людини на самовизначення, свободу мислення, реалізацію своїх здібностей і своєї релігійної ідентичності;

– принцип прагнення до гармонії людини з природою та суспільством, прогресу, розуміння цінності всього живого, ідеології ненасильства, самообмеження замість споживацтва [Швейцер 1992];

– принцип толерантності, терпимості до чужого способу життя, поведінки, звичаїв, почуттів, вірувань, думок та ідей, що дає змогу сторонам сприймати й розуміти одна одну (цей принцип заснований на таких аксіомах: наявність у сторін діалогу соціально значущих відмінностей (аксіома інакшості); подолання почуття неприязні до іншого (аксіома подолання негативності); відмова від насильницьких маніпулятивних прийомів відкидання й придушення іншого (аксіома ненасильства); подолання відчуження й конфліктності (аксіома компромісу); усвідомлення загального життєвого й ціннісного простору та спільної ідентичності (аксіома ціннісної ідентичності); загальне неприйняття сторонами діалогу порушення моральних норм, прав і свобод людини (аксіома оцінки); виведення толерантної свідомості з правил соціально-економічної та правової поведінки громадян (аксіома соціального релятивізму) [Кожемякин, Кротков 2008, с. 67–72];

– принцип «позазнаходження» (М. Бахтін), що дає змогу суб'єктові «вжитись» у життєвий світ іншої людини з подальшим поверненням у свою систему світогляду й цілісно завершити сприйняття іншої людини, унаслідок чого пізнавально збагатиться та етично визначити своє ставлення до цієї людини, створюючи передумови для взаємодії з нею та здійснення вчинку щодо неї [Бахтин 1979];

– принцип категоріальності філософської мови (у діалозі філософський дискурс має перевагу перед іншими дискурсами, володіючи найбільшим ступенем рефлексії, проникаючи в сутність проблеми діалогу на основі категорій як гранично абстрактних понять (сутність і явище; загальне, особливе, одиничне; зміст і форма; абстрактне й конкретне та ін.).

Отже, ми навели лише загальні діалогічні принципи філософського дискурсу. У кожному конкретному випадку щодо філософських шкіл діалогу (М. Гайдеггер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток Хюссі, Ф. Ебнер, М. Бубер) можна взяти на озброєння методи, що застосовуються в них. З огляду на це, доходимо висновку, що не тільки міжрелігійний діалог, а й будь-який соціокультурний діалог може бути ефективним лише на основі філософського дискурсу, що знімає денотати й конотати інших дискурсів, задіяних у діалозі, завдяки абстрактності й рефлексивності.

З такою характеристикою дискурсів можна погодитись, але за певних умов: по-перше, не можна позбавляти жодного дискурсу діалогу, оскільки метою діалогу є розуміння, а дискурс не є формальним феноменом: він презентує той чи той тип світогляду, тобто світосприйняття, світорозуміння й ставлення до світу, отже, якщо не будуть артикульовані у взаємодії різні позиції, то слід знайти порозуміння й консенсус у діалозі; по-друге, дискурс є результатом пізнання світу кожним з типів світогляду, тому картина світу стає завдяки полідискурсивності значно ширшою; по-третє, не можна одночасно та швидко навчити різних людей найкращих способів осмислення світу, зокрема філософського.

Саме тому проблема дискурсу має бути зміщена в площину культурно-освітнього простору, де переважає освітній дискурс, сутність якого Є. Добренькова визначає «не як формалізовану систему передавання знань, а як проблемне поле засвоєння суб'єктами дискурсу навчальних і наукових знань, що свідчить про їх тимчасовий статус як агентів пізнавального діалогу або інформаційного процесу обміну знаннями» [Добренькова 2007, с. 14].

Зміст освітнього дискурсу виявляється в пошуку й реалізації когнітивних і комунікативних засобів, які презентують професійні, культурні, соціальні ідеали освіти й конструюють професійні, соціокультурні, особистісні ідентичності. Аналіз багатьох наукових джерел дав змогу сформулювати такі принципи освітнього дискурсу:

– принцип креативного навчання (якщо мета наукового дискурсу полягає у виробництві й систематизації об'єктивно істинних знань про світ, їх практичне використання, а також у винаході методів дослідження, то мета освітнього дискурсу – у трансформації отриманого наукового знання і трансляції його молодому поколінню, у формуванні інтересу щодо його включення в інтелектуальну й соціальну діяльність, в орієнтації не тільки на повноту трансльованого знання, а й на його доступність адресатам;

– принцип соціалізації, включення індивіда в цілісну систему суспільних відносин, зокрема й через оволодіння різними дискурсивними практиками для створення загального дискурсного поля, у якому здійснюється цілеспрямована соціалізація та інкультурація індивідів;

– принцип особистісного розвитку, що базується на постулаті незавершеності сьогодні й у майбутньому ідеального проекту, яким є людина, одним з потенціалів якої є відкрите ставлення до світу й творча діалогічна взаємодія зі світом;

– принцип єдності освітнього простору. Виходячи з полікультурності культуровідповідного простору, усі частини його, світські й релігійні системи освіти утворюють єдину цілісність у взаємозв'язку тенденцій: інтеграція частин системи через універсалізацію наукового знання й диференціація частин системи через регіональні традиції та етноконфесійну ідентичність;

– принцип освітньої компетентності, що охоплює сукупність компетенцій учня у сфері пізнавальної діяльності в межах соціокультурного діалогу з елементами логічної, методологічної, загальнонавчальної та соціально-релігійної діяльності, а також системної цілісності з ціннісно-смісловою, загальнокультурною, інформаційною, комунікативною, соціально-трудовою та релігійною

компетенціями. (У межах діалогу цей принцип передбачає відмову від богословських дискусій, «від суперечок» (Коран, 22, 67-69). Оскільки учасниками освітнього діалогу є учні та викладачі, а не богослови, то й мета діалогу є не богословською апологією (що вимагає академічної освіти й сану), а освітньою, тобто усвідомленням спільних цінностей і створенням загальної програми конкретної соціальної діяльності на основі релігійно-моральної мотивації. На нашу думку, це, з одного боку, є виявом «імперської» толерантності, а з іншого – виявом надії на повне розуміння спільноти, хоча б у майбутньому);

– принцип соціокультурного характеру освітнього діалогу, що передбачає суспільну значущу співпрацю між релігіями в різних сферах (етика, мистецтво, право, політика, економіка, здоров'я людей);

– принцип, який ми назвали б соціабельністю, тобто активне, дієве прагнення знаходити спільну смислову площину, що стане місцем добровільної причетності учасників діалогу як до вищих релігійних цінностей, так і до участі в спільній події;

– принцип полідискурсивності, що передбачає оволодіння герменевтикою як прочитанням різних мовних практик (наукових, філософських, літературних, релігійних тощо) для адекватного розуміння соціокультурних традицій суспільства. (Наприклад, у межах релігійного дискурсу існує постать Ісуса Христа, але в різних релігіях її зображують по-різному: з погляду наукового дискурсу, Ісус Христос є історичною особистістю й засновником світової релігії християнства, про яку йдеться в Євангелії та в інших історичних текстах; отже, винятковість дискурсивного міжрелігійного сенсу зникає завдяки іншим смислам у неконфліктній формі тощо).

Отже, освітній дискурс є важливим у полі діалогу, адже він адаптує інші види дискурсів до свідомості його учасників, залучаючи їх до творчого самовиявлення й рефлексії тем діалогу.

Достатньо специфічним є релігійний дискурс, який у діалозі спирається на релігійний традиціоналізм, що передбачає абсолютність і незмінність вищих релігійно-моральних цінностей як необхідну умову для морального вдосконалення особистості вірян, спасіння їхньої душі. Водночас, наявність цих цінностей як ядра

духовного розвитку людини є також основою національно-державної політики виховання, і це не може не зближувати вірян і людей, які не вірять у Бога, у їх спільній позиції щодо неприйнятності бездуховності в сучасному суспільстві.

Саме так може реалізуватися принцип визнання монотеїстичного характеру релігій у діалозі. Наприклад, звернімо увагу на першу заповідь Мойсея, яка є головною і для християн, і для мусульман: «Я Господь, Бог твій; Хай не буде тобі інших богів передо Мною!» (Вихід 20:2) [Біблія. Книги Священного Писання Ветхого и Нового Завета 2001]. Коран також закликає християн і мусульман спиратись на цю заповідь: «Скажи: «О люди Писання! Прийдімо до єдиного слова і для нас, і для вас про те, що ми не поклонятимемося нікому, крім Бога, не долучатимемо до Нього жодних співтоваришів і не вважатимемо один одного панамі поряд з Богом» (Коран 3:64) [Коран 1990]. Саме такий спосіб взаєморозуміння демонструють інші приклади, що пов'язані з розумінням принципових засад релігійної зрілості (месіанська роль Христа, свобода віросповідання, любов і доброзичливість, соціальна співпраця тощо).

Разом з тим, у деяких релігійних течіях провідним у трактуванні релігійних цінностей є конфесіоналізм, для якого моральні норми та імперативи невіддільні від конфесіональної апологетики, визнання тільки однієї духовної традиції, здатною врятувати людину та бути гідною її (іноді, як свідчать відповіді в анкетах, войовничий конфесіоналізм не визнає людьми доброї волі не тільки тих людей, хто не вірить у Бога, а й таких, що належать до того чи того віросповідання), а оскільки істинність останнього «приватизується», то морально-етичні цінності всіх інших вірувань вважаються не тільки менш значущими, а й нерідко проголошуються згубними, такими, що руйнують суспільний устрій.

Це є принциповим питанням, адже зміщення віроповчальних розмов у сферу моральних відносин і в діалог є незмінним супутником релігійного життя. Іноді духовний традиціоналізм, що характеризується самодостатністю та орієнтацією на досягнення прагматичних цілей, йде шляхом відродження та поєднання

духовного й світського в єдину реальність, наполягаючи на важливості духовності як для вірян, так і для людей, які не вірять у Бога. Так, зокрема в публікаціях ісламських теологів і філософів, матеріалізм і засновані на ньому цінності трактуються як хитромудра засідка, що приготував Аллах для хитрунів. Про це пише відомий турецький теолог і публіцист Х. Ях'я: «... Матеріалісти аж ніяк не думали, що потраплять у таку пастку. Вони вважали, що, маючи всі можливості ХХ століття, зможуть тихо заперечувати Аллаха й підштовхувати до цього інших людей. Насправді ж, усе їхнє майно складається з ілюзій, оскільки основа матерії, це лише фікція, плоди уяви. І матеріалісти, будучи свідками того, як і заводи, і фабрики, золото й долари, діти й подружжя, друзі й статус тануть на очах, деякою мірою «зникають» самі. Вони вже перестають бути матерією, від них залишається лише одна душа» [Кожемякин, Кротков 2008, с. 67–72].

Спостерігаються певні нові тенденції і в сучасному православному богослов'ї, що «перенацілюють» критику з атеїстичного світогляду на світогляд секулярний, у поширенні й укоріненні якого вбачається головний ризик для суспільства. Атеїзм розглядається лише як крайня форма секуляризму, що протистоїть святоотцівському богослов'ю щодо буття й сенсу життя. Так, згідно з судженнями православного богослова М. Гундяєва, секулярна філософська думка, відкинувши уявлення про спотворену природу людини, здійснила висхідний рух – від християнських цінностей до язичницької етики та язичницького світосприйняття... Зі святоотцівського погляду, він уважає секулярну етику регресивною...та тріумфом ідолопоклонства у формі поклоніння людини самій собі.

Своєрідно трактуються релігійні цінності в книзі «Наприкінці II тисячоліття» І. Кристолом – одним з ідейних вождів ліберального консерватизму. Основною причиною неможливості сучасного християнства зробити людину більш людяною, реалізувати її потенціал І. Кристол уважає наявність у людини базової настанови гностицизму, який припускає, «що істинною відповіддю цьому світу

ворожнечі, смерті та страждань буде метафоричний бунт, який визволить нас з полону потойбічного світу».

В історії цей бунт набував форм заклику до заперечення цього світу або втечі з нього, або перебудови його якимось радикально. І біда гностицизму в тому, що на нього завжди чекає поразка, радикальний переустрій ніколи не реалізується. На думку І. Кристола, мислення сучасного секулярного світу характеризують дві якості. Одна з них – це брак будь-якого поняття про первородний гріх. Доктрина про первородний гріх була прибрана на угоду доктрині перворідної невинності, що означає, що можливості для людського самовдосконалення тут, на Землі, безмежні. «А в цьому і полягає головна гностична надія» [Кротков, Носова 2009, с. 37].

Другим елементом, який зробив сучасний секулярний світ «гностично-утопічним», на переконання І. Кристола, був підйом науки і техніки, що приніс обіцянку майбутнього панування людини над природою і за допомогою так званих суспільних наук – над людською природою. І головною формою суспільних очікувань став соціалізм, зацікавленість у якому пояснюється зруйнуванням деяких «примітивних» аспектів християнства та іудаїзму. «Найголовнішим є те, що згасла віра в потойбічне існування в будь-якій формі, тобто віра в те, що так чи інакше «несправедливість» життя в цьому світі буде якимось компенсована й усі рахунки будуть сплачені». І. Кристал доходить висновку, що сучасний капіталізм – секулярне суспільство, заражене вірусом гностицизму, займається самознищенням. Цьому сприяє раціоналістичне світосприйняття, що робить уявлення про вічне й про відплату недоцільними.

У сучасному релігієзнавстві, історії релігії й теології все активніше заявляє про себе тенденція, представники якої в розумінні релігії виходять за рівень її осмислення тільки як «конфесії», «переконання людей» або як одного соціокультурного феномену поряд з іншими феноменами. Надзвичайно важливим є й те, що осмислення цих проблем на тому чи іншому рівні розуміння переходить у діалогічні релігійні практики і стає не тільки предметом спілкування, а й принципом поведінки людини.

Ці принципи формують ставлення вірянина до мирського порядку, що може бути світотерпимим (релігійні рухи достатньою мірою задоволені наявним порядком речей або байдужі до нього), світозаперечувальним (релігійні групи, які проголошують свою світоглядну систему понад соціальною, що перебуває вище від усіх світових релігій і соціально-політичних режимів, а справжня мантра вільна від утопічних ідей побудови ідеального суспільства) і світоперетворювальним, світозцілювальним (нові релігійні рухи з світозцілювальним типом ставлення до земних реалій загалом і до конкретного порядку зокрема акцентують увагу на усуненні різних виявів насильства, користолюбства тощо).

Зауважимо також, що складність діалогу в цьому контексті пов'язана ще й з фактом змінності відносин новітніх релігійних рухів у «миру»: безкомпромісне засудження світських порядків, відмова від будь-яких контактів з «гріховним світом» характерні для початкових етапів функціонування руху, його засновникам, зазвичай, не вдається довго підтримувати «стан облоги фортеці», триматися осторонь від суспільства. Найчастіше перехід до компромісних форм взаємовідносин з навколишнім середовищем виглядає як мовчазна відмова від попередніх жорстких світозаперечувальних формулювань.

Отже, у взаємодії принципів наукового, філософського, освітнього й релігійного дискурсів стає зрозумілою специфіка освітньої моделі міжрелігійного діалогу та її подальші перспективи на сучасному етапі. Слід визнати, що діалог усе більше набуває актуальності, оскільки останніми десятиліттями, завдяки розвитку сучасних комунікацій, представники цих двох найбільших релігій почали все частіше контактувати одне з одним. Факт мирного співіснування релігій і конфесій сьогодні свідчить про цивілізаційний потенціал миротворчості світових релігій, історичну роль миротворчої моделі їхніх відносин у глобалізованому світі, а для людини відкривається можливість засвоювати все багатство національної і світової культури та будувати стабільність у суспільстві.

Здійснюючи в дослідженні перехід від методологічного й загальнонаукового рівня до практичного, є необхідність згадати

великий досвід педагогічного управління діалогом, який отримав назву «майєвтика». Засновником слід уважати Сократа, який надавав діалогу не тільки рис діалектичності, логічності й ціннісно-сміслових орієнтацій, а й уважав великим мистецтвом спрямування його на людяний, моральний консенсус. «Прихований план» розгортання діалогу повинен стати «повивальною бабкою» у пошуках злагоди в людських стосунках. У культурно-освітніх практиках ці ідеї ефективно реалізовані В. Біблером, Н. Бурбулесом та іншими вченими і практиками.

На нашу думку, найбільш наближеним до майєвтики можна вважати спосіб створення й розв'язання певних педагогічних і діалогічних ситуацій, про що пишуть сучасні науковці (М. Боритко, І. Колесникова, Н. Щуркова та ін.). Педагогічну ситуацію вони вважають своєрідною життєвою подією для вихованця, що містить великі можливості для духовного становлення людини... Проблеми духовного буття людини – це насамперед проблеми розуміння. Отже, ситуація, у якій актуалізується, реалізується й закріплюється інтерес вихованця до навколишнього світу, інших людей і самого себе, засновується на розумінні й саморозумінні.

Такий спосіб супроводу діалогізації релігійних практик, якщо він розроблений як конструкт діалогізації, уможлиблює:

- поєднання теорії і практики духовного становлення людини;
- загострення інтересу до екзистенційних проблем (життя і смерть, свобода й обов'язок, провина й відповідальність, віра й знання тощо), які стають предметом діалогічної ситуації;
- запобігання утвердженню банальних значень позицій і речей і, завдяки вчасно наданій педагогічній допомозі, збільшення інтересу до смисложиттєвих проблем, які поза маєвтикою можуть набувати негативної спрямованості;
- актуалізацію людиноорієнтованих способів і технологій виховання, які є відповіддю на спротив *Homo educandus* вихованню за допомогою зовнішніх впливів і активізацією саморефлексії;
- послідовний перехід від концептуалізації до моделювання діалогічного розуміння, яке, на нашу думку, слід розглядати як

неперервну, одночасну, логічну смислорозкривальну працю людини щодо розуміння власних потреб, інтересів і цінностей, досягнення значущості та характеру інших людей, вибудовування ціннісних орієнтирів для визначення свого місця у світі;

– побудову зовнішнього і внутрішнього діалогу, який поєднує цілепокладання, усвідомлення, смисловизначення;

– застосування алгоритму розкриття сутності діалогу як інформативно-екзистенційної взаємодії суб'єктів, що пов'язано з логікою розуміння цінностей, що використовуються в інформаційному забезпеченні діалогічної ситуації розуміння себе та інших, а також «проживання» аналітично-рефлексивного етапу ситуації на основі толерантності, емпатії, опори на позитивні властивості співрозмовника.

Наголосимо, що ґрунтовну теоретико-методологічну основу діалогічного розуміння заклали ідеї феноменології про смислове життя свідомості (Е. Гуссерль, М. Мамардашвілі, Е. Фінк, В. Франкл та ін.), філософської герменевтики про сутність розуміння й саморозуміння (Х.-Г. Гадамер, Г. Дільтей, П. Рікер, Ф. Шлеймахер та ін.), рефлексивної філософії, яка розробляла проблеми спрямованості людини до себе та Іншого в процесі взаємодії (Г. Гегель, Р. Декарт, І. Кант та ін.), екзистенціалізму, що експлікує людину як єдність і незмінну сутність її динамічної самоактуалізації (Ж.-П. Сартр, М. Гайдеггер, К. Ясперс), філософії культури (М. Бахтін, В. Біблер та ін.).

Логіка розгортання ситуацій діалогічного розуміння передбачає поділ кожного типу ситуацій на види. Інформаційні ситуації поділяються на ситуації виконання етичних (суперечливих) завдань, подолання етичних труднощів і ціннісної інтерпретації предметів діалогу, порівняння себе та Іншого і виявлення смислів життя Іншого, пошуку сенсу життя та способів надання допомоги Іншому.

Конструюючи ситуації діалогічного розуміння, необхідно, на нашу думку, виходити з когнітивного перебування людини в певній структурі інтелектуального зростання: «незнання про незнання», «знання про незнання», «знання про знання» і ціннісно-смислове,

праксеологічне конструювання розуміння, взаєморозуміння та інтерпретації поступу людства.

При цьому слід, спираючись на принципи створення ситуацій діалогічного розуміння, формувати умови, необхідні для таких ситуацій: а) визнання права на іншу думку; б) відкритість; в) демонстрація чужості й спільності людських індивідуальностей; г) реакція викладача на отриману від співрозмовника інформацію не повинна віддзеркалювати його оцінку; д) створення емоційної атмосфери, що сприяє відкриттю людиною самої себе, своїх «потаємних» куточків душі; е) спільну мову, зрозумілу тій та іншій стороні.

Саме так, на думку багатьох науковців, відбувається процес духовного самовдосконалення людини як неповторної індивідуальності (компонент цілепокладання); завдяки когнітивному компоненту ситуації діалогічного розуміння людина спрямовується на пізнання самої себе, своїх духовних можливостей (компонент переживання); комунікативний компонент виявляється й розвивається в діалозі, у взаємодії і засновується на розумінні себе через Іншого та Іншого через себе (компонент усвідомлення), а змістоутворювальний сприяє реалізації духовного саморозвитку, перетворення навколишнього світу на засадах духовності (компонент смисловизначення та праксеологічність).

У різних напрямках модернізації вищої освіти імплементація ідеї діалогу набуває значного поширення в цілепокладанні, змісті, організаційно-управлінських умовах освіти. Значна частина педагогів звертає увагу на аналіз культурно-освітніх практик, на впровадження активних методів і прийомів діалогізації освіти (інтеграція принципів проблемності, варіативності в освітньому процесі, моделювання й реалізація дидактично-пізнавальних засобів навчання, різноманітних форм і методів навчання – проблемна лекція, діалог-мікродослідження, бінарна лекція, семінар-діалог, лекція-дискусія, інтернет-діалог тощо).

Найбільш виразним за специфікою культурних уподобань в освітньому процесі є релігійний дискурс, у діалозі з яким

виявляються його принципи: релігійний традиціоналізм; визнання монотеїстичного характеру релігії; свобода віросповідання; визнання необхідності соціальної співпраці для суспільного добробуту; моральна єдність і спрямованість учасників діалогу на духовність; принцип мирного співіснування на основі договору; принцип конфесіональної ідентичності; принцип антиглобалізму та інші.

Останнім часом у межах освітнього дискурсу мова часто заходить про полідискурсивність, про опанування різних мовних практик (наукових, філософських, літературних, релігійних тощо) для адекватного розуміння соціокультурних традицій суспільства. У цьому сенсі освітній дискурс можна розглядати як провідний у мультикультурному діалозі [Кендзьор 2016; Irgrave 2001 та ін.]. У такому діалозі представники різних дискурсів прагнуть досягти спільної або хоча б прозорої і зрозумілої мови як основи сприйняття одне одного. При цьому йдеться не лише про вербальне спілкування, а й про мотиви й наміри людини-промовця. Навіть більше, так формується культура «асиміляторів», що уможливує входження особистості в культурне середовище й навчання її оцінки складної, суперечливої ситуації з позицій іншої культури.

З цією думкою можна погодитись, якщо такий освітній дискурс функціонує в межах культурно-освітнього простору як континууму єднання науки й освіти, освіти й культури, особистісних освітніх програм суб'єктів культурно-освітнього простору та його інституцій. Насправді, цю думку можна було б екстраполювати на реальність, якщо б творення, трансляція й засвоєння знань відповідали б їх справжньому (високому) змісту, тобто смислового значенню. Проте сьогодні без філософського підсилення освітній процес залишається значною мірою освітнім середовищем.

Українська дослідниця Н. Радіонова звертає увагу на функціональні трансформації освітнього простору за допомогою філософії [Радіонова 2008]. На перший погляд, в освітньому процесі, особливо в негуманітарних ВНЗ, досягнення мети діалогу (розуміння) й мети комунікації (порозуміння) не є реальним, адже дискурси виявляють іноді не тільки суперечливі погляди, а й протилежні за

змістом позиції. Водночас їх виявлення й розуміння, що відбувається в діалозі, є початком руху до мирного співіснування культурних ідентичностей, які, до речі, мають значний досвід миротворчості.

Отже, діалогічна співпраця як певна гуманітарна технологія має націлити в освітньому процесі всі дискурси на розгортання діалогу культур і на його спрямованість до філософської рефлексії. Саме філософська рефлексія наближає поняття «мультикультурний діалог», «інтеркультурний діалог», «діалогізація освіти», «мультикультурна освіта» та ін., а також категорії, що функціонують у науково-освітньому, життєвому комунікаційному просторі часто суперечливо, до визначення якщо не сенсу, то хоча б значення цих понять і звільняє їх від стереотипних конотацій, від фальсифікацій і квазіінтелектуальних нашарувань.

До речі, резюмуючи специфіку філософії, зокрема вироблення нею концептів, Ж. Делез і Ф. Гваттарі підкреслюють: «Філософія не є ані спогляданням, яке по суті відображає речі..., ані рефлексією, яка виникає в простому міркуванні (таке розуміння філософії тільки применшує її значущість). Філософію не можна ідентифікувати в повному обсязі також з комунікацією, яка “працює” з думками, щоб знайти консенсус. Здається, що шлях цих універсалій філософія вже проходила...». Провідна думка Ж. Делеза й Ф. Гваттарі закладена у висловлюванні: «Ми відповідальні не за жертви, а перед жертвами» [Гваттарі, Делёз 1998 с. 14].

Отже, ані поглибити мультикультурний діалог, ані розширити його контекст (навіть за допомогою дискурсу, що пропонують Ю. Габермас [Habermas 1981], В. Шмітт [Schmitt 1998], В. Гесле [Hosle 2006] та інші, який має реалізовуватись на основі раціональної неупередженості, без надання преференцій тим чи іншим цінностям) не можна, якщо:

- не повернутись до сократівського розуміння діалогу;
- не покласти в основу мультикультуралізму принцип плюралізму, визнання рівноцінності й рівних прав усіх етнічних, соціальних, політичних, вікових, релігійних, конфесійних груп, якщо

вони, на нашу думку, не допускають елементи дискримінації за ознаками тієї чи іншої належності;

– не розгорнути діалог навколо пошуку сутності власне поняття «культура» (лат. cultura – обробіток, виховання, розвиток, панування) – від буквального її розуміння до сукупності способів і прийомів організації, реалізації та пошуку смислів людської життєдіяльності, а також сукупності матеріальних і духовних надбань і локалізованих у просторі та часі соціально-історичних утворень;

– і, зрештою, якщо не «повернутись» до сократівської моральнісної, людяної філософії й не визнати в сучасному контексті людиномірність і людиновимірність міжкультурного діалогу критеріями культурності, а отже, самовдосконалення волі людини, її вірності культурним цінностям (саме про це мріяв Сократ). Ці позиції відображені в монографії О. Троїцької [Троїцька 2016], а також у матеріалах розробників проекту «Теоретико-методичний супровід діалогічної взаємодії релігійних ідентичностей у культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я».

На наше переконання, пошук методологем дослідження діалогу в гармонізації релігійних практик слід розпочати з міркувань щодо діалогу в таких напрямках:

– пошук іманентної природи діалогу, що запобігає його фрагментарному розгляду, забезпечує незаангажованість «об'єктивністю», дає змогу використовувати в аналізі діалогу латеральне й можливісне мислення;

– філософська рефлексія, яка, на відміну від редукованих наукових описів, презентує діалог як повноцінне життєве явище, презентоване в конкретних подіях конкретних людей, адже, філософія є мистецтвом формування, винаходу, вироблення концептів;

– концептуалізація і пошук смислів, що «відсувають» кордони очевидного й розкривають найнеймовірніші ситуації та сценарії людського життя;

– дискурсивне наповнення діалогу й доповнення ним релігійні практики;

– управління діалогізацією релігійних практик здійснювати на основі конструктивних стратегій, урахуваючи контекстуальність, метафізичну спрямованість тієї чи іншої релігійної та культурної ідентичностей;

– теоретико-методичний супровід діалогу в релігійних практиках повинен спиратись на філософствування як на інформаційний процес: трактування інформації людиновимірно, зменшення невизначеності, збільшення обсягу й розмаїття об'єктів осмислення, використання якомога більшого обсягу компонентів інформації (джерело, лінія зв'язку, приймач, передавач, адресат, джерело перешкод тощо), використання правдивої, глибинної, нової, надійної (за смыслом) і повної, точної, оперативної, оптимальної (за цінністю) інформації;

– цей супровід має базуватись на філософствуванні як на оцінюванні інформації та екзистенції в діалозі, а також на філософській критиці (встановлення цінності поглядів, позицій, інтерпретація, переосмислення ідей, постулатів тощо).

Такий спосіб методологічної орієнтації в діалогізації релігійних практик стане запорукою перспективних досліджень і практичних перетворень, здатних запобігти «ері глибокого мовчання».

Список джерел

1. Абушенко В. Л. Понимание // Новейший философский словарь. 3-е изд., исправл. Мн.: Книжный Дом, 2003. 1280 с.
2. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского // Махлин В. Л. Михаил Бахтин: философия поступка. М.: Политиздат, 1990. С. 49–54 / Цит. за: Современная философия: Словарь и хрестоматия. Ростов н/Д: Феникс, 1997. 511 с.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / сост. С. П. Бочаров. М.: Искусство, 1979. 424 с.
4. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2001. 1367 с.

5. Бородина Т. В. Социальный диалог: коммуникативные стратегии личностной репрезентации общественных отношений [Электронный ресурс]. URL: <http://cheloveknauka.com/sotsialnyu-dialog-kommunikativnye-strategii-lichnostnoy-reprezentatsii-obshchestvennyh-otnosheniy#2003ZHassy>.
6. Булатов М. О. Філософський словник. К.: Стилос, 2009. 575 с.
7. Гваттари Ф, Делёз Ж. Что такое философия? / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Ин-т эксперим. социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 260 с.
8. Добренёва Е. В. Социальная морфология образовательного дискурса: теоретико-методологический анализ: автореф. дисс. ... д-ра социол. наук: 22.00.04 «Социальная структура, социальные институты и процессы». Ростов н/Д, 2007. 41 с.
9. Кендзьор П. І. Інтеграція через діалог. Система організації полікультурного виховання у школі: монографія. Львів: Видавничий Дім «Панорама», 2016. 378 с.
10. Кожемякин Е. А., Кротков Е. А. Методологические проблемы изучения дискурсных практик // Журнал Института системного анализа РАН. 2008. № 37. С. 67–72.
11. Коран (пер. И. Ю. Крачковского). Душанбе, 1990. 443 с.
12. Кротков Е. А., Носова Т. В. О природе философского (метафизического) дискурса // Эпистемология и философия науки. 2009. № 3. С. 37.
13. Пролеєв С. «Суспільство знань» як антропологічна ситуація / С. Пролеєв // Філософія освіти. 2014. № 1(14). С. 7–24.
14. Радіонова Н. В. Репрезентації філософії в освітньому просторі Слобожанщини у ХІХ столітті. Суми: ВАТ «СОД», видавництво «Козацький вал», 2008. 320 с.
15. Руководство по диалогу / глав. ред. И. Белов; перевод Д. Вирен и др. Соруіght by Фонд «Пограничье», Сейны, 2015. 590 с.
16. Современная философия: Словарь и хрестоматия. Ростов н/Д: Феникс, 1997. 511 с.
17. Современные глобальные трансформации и проблема исторического самоопределения восточнославянских народов /

- Ч. С. Кирвель и др.; под ред. д-ра философ. наук, проф. Ч. С. Кирвеля. 3-е изд., перераб. и доп. Мн.: Четыре четверти, 2010. 548 с.
18. Троїцька О. М. Діалог і толерантність у культурно-освітньому просторі вищої школи: монографія. Мелітополь: Вид-во МДПУ імені Богдана Хмельницького, 2016. 312 с.
 19. Троїцька О. М. Принципи діалогу і толерантності у розгортанні сучасного культурно-освітнього простору: автореф. дис. ...д-ра философ. наук: 09.00.10 «Філософія освіти». К., 2017. 40 с.
 20. Українсько-російський психологічний тлумачний словник / авт.-упоряд. В. М. Копоруліна. Харків: Факт, 2006. 400 с.
 21. Философия / под. ред. А. Ф. Зотова и др. 6-е изд., перераб. и доп. М.: Академический Проект, 2009. 688 с.
 22. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / пер. с нем. А. А. Гусейнова. М.: Прогресс, 1992. 576 с.
 23. Шмулевич А. Всем миром будут править мусульмане. Агентство политических новостей. 02.04.2008 г. [Електронний ресурс]. URL: <http://www.apn.ru/publications/article19628.htm> (дата звернення: 14.02.2012).
 24. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. 348 s.
 25. Habermas J. Ruckkehr zur Metaphysik. – Eine Tendenz in der deutschen Philosophie? In: Merkur, H.439/440, Oktober 1985. 898 p.
 26. Hosle V. Der philosophische Dialog Eine Poetik und Hermeneutik. Munchen, Verlag C.H.Beck/Hg, 2006. 494 p.
 27. Igrave J. Pupil to Pupil Dialogue in the Classroom as a Tool for Religious Education // Warwick Religions and Education Research Unit Occasional Papers 11. University of Warwick, Institute of Education, 2001. P. 128–138.
 28. Schmitt H. Beauftragter der Stadt Mannheim für ausländische Einwohner // Abschlußbericht: JUST Modellprojekt für interkulturelle Jugendarbeit. Mannheim, 1998. S. 43.

КОНТЕКСТУАЛЬНИЙ ВИМІР РЕЛІГІЙНИХ ВІДНОСИН НАРОДІВ ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ

Релігія як специфічне соціокультурне явище визначає ставлення до всіх ланок буття людини. Ідентичність сучасного українця цілком спирається на певні переконання, вагомими серед яких є переконання релігійного характеру. Найбільш помітним є вплив поєднання релігійної та етнічної ідентичності в Північному Приазов'ї, що безпосередньо пов'язано зі значною чисельністю представників різних етнічних спільнот і культур.

Існування людини в полікультурному просторі порушує надзвичайно важливе питання побудови конструктивного діалогу між представниками різних етносів і релігій для налагодження спільної життєдіяльності. Адже саме від уміння правильно будувати діалог і висловлювати свої думки залежить рівень розуміння почутого й бажання продовжити взаємодію.

Розглядаючи релігійні практики певної території, ми неодмінно зіткнемося з поняттями «релігія», «релігійність» та «віра», що слугують рушійними чинниками побудови діалогу.

Вивчаючи перше поняття, ми спиралися на дослідження Н. Пивоварової, яка розглядає поняття «релігія» в трьох аспектах: 1) релігія як ставлення до священнослужителів, сакральних символів, обрядів, культів тощо, що включає людину як оцінний компонент практики; 2) релігія як людський феномен (пов'язана з особистістю, її почуттями, особистою вірою, сприйняттям навколишнього світу); 3) релігія як система поглядів і дій, певна субстанція, дієвий феномен, що породжує особливості індивідів і соціумів [Пивоварова 2014, с. 45–46]. У нашому дослідженні релігія розглядатиметься в третьому аспекті – як феномен і певна соціальна надбудова. Структуру релігії як надбудови соціуму розкрив І. Яблоков у книзі «Релігія: сутність і явища», схарактеризувавши так цей феномен: необхідний продукт історичного життя людини; верхня частина або, як ми зазначили, соціальна надбудова; форма

відображення людської сутності; ілюзорне відображення відносин між людьми; містичне відображення сил, що впливають на долю людини. Важливим є твердження дослідника про соціальні складники чи елементи релігії – релігійну свідомість, релігійну діяльність, релігійні відносини та релігійні інститути, організації [Яблоков 1982, с. 5]. Наголосимо також на особливій ролі релігії, якою є самовизначення людини у світі. Отже, у нашому дослідженні релігія розглядатиметься як соціальний (оскільки вона виникає і функціонує в соціумі) та індивідуальний (сприймається індивідуально й проходить відбір через практичне освоєння) феномен.

Підкреслимо, що феномену релігійного немає без віри людини в Бога, у Вищу силу, Абсолют. Поняття віри, що має релігійне забарвлення, трактується як центральна життєва позиція людини, що вірує. Ця система охоплює декілька аспектів: прийняття певних догм, що є основними у віруванні; дотримання їх, попри певні сумніви й розбіжності в світогляді вірянина; особиста довіра до Бога, що є центром демонстрації праведного життя. Якщо ж віра стикається з раціоналістичною критикою, то є три шляхи розгортання подальших подій: догмати віри пропонуються як аксіоми, що їх повинна дотримуватись людина протягом усього життя (вірити, щоб розуміти); прагнення обґрунтувати догмати віри на основі філософських знань (розумію, щоб вірити); несумісність повноти віри з людським розвитком на сучасному етапі (вірую, тому що безглуздо піддавати критиці те, що створено вищим розумом). Наголосимо, що поняття «віри» у християнстві та ісламі є тотожним поняттю «релігія». Саме тому ми в процесі статистичної обробки результатів анкетування, що мало виявити чинники побудови діалогу народів Північного Приазов'я, поняття «віра» та «релігія» розглядатимемо як єдине ціле – «віра». Уважаємо за необхідне зазначити також, що у філософському вченні І. Канта релігія розглядається як внутрішній імператив і цілком відірвана від конфесійності [Новая философская энциклопедия 2010, с. 380]. З філософського погляду, поняття «віри» за своєю сутністю науково обґрунтовує наявні релігійні системи та

інтелектуалізацію знань про Бога. Так, зокрема, науковці здебільшого розглядають віру як філософський компонент буття людини й не визнають її за необхідність, а вже символом мудрості й поготів. Віра – це поняття, яке більше стосується суб'єктивної сторони буття людини й несе певне навантаження в процесі взаємодії з соціальним оточенням [Новая философская энциклопедия 2010, с. 381]. Віра виступає як певна форма існування людини у вимірі окреслених переконань і стереотипів, життєва позиція, тип мислення. Для нашого дослідження важливим є твердження про аксіоматичний характер релігійної віри. Тобто, щоб вірити у щось не потрібно обов'язково теоретично чи практично з'ясувати достовірність тих чи інших фактів релігійних вчень. Віра допомагає людині з'ясувати сутність призначення в цьому світі, подає приклади правильної поведінки в суспільстві. Святі книги іудаїзму, християнства, ісламу розглядаються вірянами як знання, що носить надприродний характер і є недоступним людському розуму. Життя ж Бога носить сакральний характер, а вчинки та слова є безсумнівними й не потребують перевірки [Краткий философский словарь 2008, с. 51]. Доцільним є також розкриття сутності цього поняття через емоційно-вольову сферу людини. Об'єктивні ж факти й логічне доведення певних знань поступаються перед внутрішнім переконанням істинності запропонованих знань [Державний архів Дніпропетровської обл., Ф. 134, с. 57].

Отже, тлумачення віри має не тільки дискурсивний характер (науковий, філософський, освітній, релігійний, загальнокультурний тощо), а й набуває завжди певних конотацій, ототожнень з іншими явищами й феноменами. Саме тому необхідно встановити суттєві ознаки цього феномену, на основі яких віру не можна буде ввести в «нескінченну плутанину», а коли йдеться про релігійну віру різних народів – і поготів. У цьому розумінні головною ознакою віри стає прийняття знання будь-якого рівня (повідомлення, інформація, наукові закони, філософські смисли) як істинного, що не потребує з імперативною необхідністю доведення й підтвердження правдивості сприйнятого почуттями й розумом людини. Таке розуміння охоплює

за змістом усі різновиди віри, найголовнішими з яких слід визнати філософську, релігійну, наукову, головна відмінність між якими, на нашу думку, криється в «обсязі» претензій на впливовість щодо об'єктивного світу й життя людини.

Провідній характеристиці віри, що полягає у відмові від об'єктивності, все ж належать різні місця в площині світу, що є предметом пізнання людини. Так, наукова віра (передбачення, гіпотеза) спирається на факти і, аналізуючи їх, продукуючи висновки (закони і правила) залишається в межах пізнаваного (природного) й законодавчого світу. Релігійна віра переміщується в площину, що не підвладна пізнанню (у його сциєнтистському розумінні), тобто в понадприродний, метафізичний світ і, навіть більше, поширює свободу, яку вона сприймає для світу метафізичного, також і на природу. Поступово релігійна віра, залишаючи основний смисл, канонічно зводить віру до дії людини відповідно до моральних принципів довіри, відданість, вірність, з одного боку, та до віри в потойбічну добродійність завдяки Богові, з другого боку. І, зрештою, філософська віра, що охоплює всі форми буття людини (предметне, екзистенційне і трансцендентне). Отже, об'єктом філософської віри є Людина в природному бутті-у-світі, у бутті людської самості (екзистенції) і в Бозі. Філософська віра, мудро поєднуючи в людині тілесне, духовне й Бога, має також мудро поєднати людей різних віросповідань і тих, що не вірять, у прагненнях миру й добра.

На нашу думку, значущою ланкою життєвого світу людини в поліетнічному й полікультурному просторі Північного Приазов'я завжди була релігійність, що слугувала об'єднувальним складником з основним ядром. Для національної ідентичності, зокрема переселенців, цим містком виступала церква.

У рамках нашого дослідження під терміном «релігійність» розумітимемо переконання індивіда, його відданість і пошану божої суті. У широкому розумінні релігійність може охоплювати всі сфери релігії, а у вузькому – позначає певний світогляд і дотримання релігійних обрядів і традицій [Афанасьєва, Глинська 2002]. Релігійність складається з таких компонентів, як релігійна активність,

віра й самовідданість. У вузькому розумінні релігійність свідчить про те, наскільки людина приймає ту чи іншу релігію (практикує певні ритуали, переказує історії, як ставиться до релігійної символіки, чи приймає певні догми про потойбічне життя та божества). Згідно з антропологічними, соціологічними та психологічними дослідженнями, явище релігійної конгруентності нечасто трапляється в повсякденному житті. Релігійна конгруентність – припущення про те, що релігійні переконання та цінності глибоко інтегровані у свідомість людини або що релігійні практики та поведінка безпосередньо залежать від релігійних переконань особистості [Benthein 2005]. Релігійні ідеї мають фрагментарний характер, не пов'язані між собою та залежать від середовища, у якому перебуває особистість. Як і в інших сферах культури, релігійна належність – це складний вид діяльності, який може мати багато джерел. Людина може заперечувати всі доктрини, пов'язані з організованими релігіями, не відвідувати релігійні служби, але водночас мати стійкі переконання щодо вищої влади й відчувати тісний зв'язок з нею. Таким чином, релігійність має три виміри – переконання, дієвий вимір і вимір духовності, які взаємопов'язані між собою, що, своєю чергою, означає: у людей, які часто відвідують церкву, також чітко можуть бути виражені переконання і духовність. Зауважимо, що релігійна свідомість індивіда є базою його релігійності й виражається в трьох формах: віра в надприродне, зв'язок з Богом, ангелами та демонічною силою, певна сакральна символіка. Зв'язок священнослужителів і парафіян з надприродним виявляється у використанні традиційних ритуалів релігійного характеру. Соціальним навантаженням релігійності є виховний процес вірян, згуртування їх навколо певних ідей, прищеплення норм відповідної поведінки, знання кодексу етичного поведіння в полікультурному середовищі. Матеріальною базою відтворення релігійної діяльності та релігійної свідомості слугують культові споруди, а духовним підґрунтям – світогляд людини [Храмы этноконфессионального Запорожского Приазовья 2014].

Під світоглядом ми розумітимемо форму суспільного буття людини, коли на основі узагальнених уявлень про світ і саму людину формується ставлення до буття. Важливими складниками при цьому є практичне засвоєння духовної культури (науки, мистецтва, літератури) та почуттів, що притаманні людині (етичні, культурні, правові, релігійні чи атеїстичні) [Державний архів Дніпропетровської обл., Ф. 134, с. 299]. Світогляд не базується тільки на знаннях. Емоційно-чуттєва сфера відіграє також велику роль. Уважаємо помилковим твердження про те, що знання релігії чи філософії ототожнюється з поняттям «світогляд». Іншими словами, ставлення суб'єкта до явищ навколишнього світу і є світоглядом. Світогляд закріплює в собі певні настанови, знання, що стають переконаннями, вірою. Якщо взяти за основу положення про те, що світогляд є вираженням духовного світу людини, то його центром буде смисл життя. Доречними в цьому контексті є думки Г. Сковороди про екзистенціальний образ шляху, який повинна пройти людина в пошуку істини. Але, крім вказівки на спрямованість істинного шляху до щастя, філософ звертає увагу на певні передумови, що визначають цей шлях: «передумовою такого щастя є етичне спрямування людини як у слові, так і вчині, яке тісно пов'язане з релігійністю» [Сковорода 1973, с. 62].

Важливим є твердження, що світогляд людини залежить не тільки від знань, які здобула людина на певному історичному етапі свого становлення (вони слугують лише базою для формування поглядів і переконань), а й від емоційно-чуттєвої сфери, тобто віри в об'єктивну чи суб'єктивну реальність навколишнього світу. Зауважимо, що особливістю світогляду є усвідомлення цілей, що, своєю чергою, веде до розкриття сенсу життя.

Підкреслимо: вірність світогляду перевіряється досвідом людини й з часом перетворюється на життєву позицію. Сам світогляд виступає основою духовного світу особистості, а життєва позиція – усебічним виявом особистості в соціумі.

Життєва позиція особистості може бути активною чи пасивною. Реалізація сформованої життєвої позиції здійснюється за допомогою

волі людини. Важливим показником волі є здатність мобілізувати всі сили для досягнення поставленої мети, а перешкоди, які трапляються на шляху людини (внутрішні – інвалідність, страх; зовнішні – обставини буття людини), ще більше спонукають її волю до активних дій. Варто наголосити на тому, що воля є життєвою основою самовиховання, самовдосконалення.

Одним з проявів активної світоглядної позиції є соціальна активність як чинник побудови діалогу. Під цим поняттям розуміємо реалізацію людиною своїх життєвих позицій. Соціальна активність слугує показником соціальної зрілості особистості та прагненням змінити навколишній світ, відповідно до власного світогляду [Лещенко 2009]. Отже, сферою реалізації своїх життєвих настанов, нових потреб та інтересів, діалогізації буття людини вважатимемо соціальну активність.

Звичайно, на формування діалогу, пов'язаного зі світоглядом і свідомістю людини, безпосередньо впливають історичні умови життя на певній території, дії політичних керівників регіону, законодавчі документи. Отже, ще одним чинником побудови діалогу є контекст доби на певній території, у нашому дослідженні – Північного Приазов'я.

Територія Північного Приазов'я – яскравий приклад урахування всіх складників діалогу (віра, релігійність, соціальна активність, історичне тло), необхідних для формування релігійної ідентичності людини.

Під релігійною ідентичністю, услід за А. Сорочук, розумітимемо самоусвідомлення й самоасоціювання особи в релігії, належність до певної соціальної цілісності, а також власне усвідомлення й переживання цієї належності [Сорочук 2013, с. 187].

На нашу думку, для розгортання діалогу на певній території важливе значення мають історичний контекст і можливість діалогічної взаємодії представників різних релігій та етносів на його тлі. З цього приводу слушною є думка С. Дерменджиевої щодо впливу соціокультурних чинників (суспільство та життєве середовище особи) на побудову діалогу між представниками різних

етнічних груп і релігійних спільнот у певний історичний період [Дерменджиева 2008, с. 176].

Так, означена нами територія (Північне Приазов'я) у соціальному й релігійному аспектах пройшла тривалий шлях становлення. Ця територія здавна заселялась представниками різних релігійних меншин, серед яких найчисельнішими були етнічні групи українців, росіян, німців, поляків, чехів, болгар та інших. Незважаючи на таку кількість представників різних культур на теренах досліджуваного регіону, вони мирно уживались на спільній території й навіть взаємодіяли між собою.

Ключовим фактором соціального, релігійного та економічного життя населення, зазвичай, є територіальна належність. До складу Північного Приазов'я свого часу входили території Мелітопольського й Бердянського повітів Таврійської губернії, а також Маріупольського повіту Катеринославської губернії. Згідно з сучасним адміністративним поділом території України, до складу Північного Приазов'я належать «Мелітопольський, Приазовський, Приморський, Бердянський, Чернігівський, Куйбишевський, Розівський, південно-східна частина Пологівського та південна частина Оріхівського районів Запорізької області та південна частина Донецької області» [Авдєєва 2016, с. 56].

Щодо заселення цієї території, то слід звернути увагу на одну з ключових ланок побудови діалогічної взаємодії релігійних ідентичностей – політику російського уряду на чолі з Катериною II. Питання міжконфесійного характеру були розв'язані завдяки наданню дозволу оселятись на території Росії всім охочим іноземцям.

Панівною релігією Північного Приазов'я стало християнство, завдяки першими переселенцям – грекам, що сповідували цю релігію. (До 1762 р. – часу переселення греків – еліта кримських татар у цих землях сповідувала іслам і не давала змоги розвиватись християнським конфесіям). Переселення греків на територію Північного Приазов'я супроводжувалось отриманням певних пільг: можливість дістати 30 десятин землі, спрощене оподаткування та звільнення від служби в армії.

Спочатку греки заснували селище Маріуполь, що згодом перетворилось на місто. У маріупольській спільноті функціонував власний суд, матеріали якого, збережені у фонді 1576 (Маріупольський грецький суд) Центрального державного історичного архіву України, є надзвичайно цінними для дослідження життєдіяльності грецьких громад на території Північного Приазов'я. У фонді виявлено 54 справи, що стосуються судових процесів грецьких громад. Аналіз зазначених документів дав змогу ознайомитися з адміністративним улаштуванням м. Маріуполь, діяльністю суду, веденням судової документації [Центральний державний історичний архів м. Києва, Ф. 1576]. Завдяки наявності власної судової системи, мешканці цього регіону тривалий час зберігали власну самоідентичність і не зазнавали асиміляції. У 60-х роках XIX століття привілеї грецької спільноти були скасовані російським урядом. Переселенці тепер не мали змоги отримувати пільгові землі й повинні були служити в армії. Головним поштовхом до втрати самоідентичності та навіть конфесійності стало впровадження шкіл з російською мовою викладання. Закінчивши таку школу, греки отримували можливість обіймати адміністративні посади в російській урядовій системі [Івацький 2014].

Найбільшу частину регіону Північного Приазов'я населяли малороси й великороси. Взаємодія на культурному, економічному та релігійному рівнях означених національних меншин призвела до асиміляції греків, менонітів і євреїв, хоча при цьому ці етнічні групи змогли зберегти свою унікальну культуру й національну ідентичність, завдяки духовній взаємодії.

На 1790-179 рр. припадає нова хвиля переселень у Північне Приазов'я представників різних етносів, які за віросповіданням належали до католиків, лютеран, кальвіністів і протестантів. У 1803 р. на цих землях з'явилися поселення німецьких колоністів – менонітів. За даними перепису 1897 року, у Маріупольському повіті проживало 20 тисяч менонітів, більшість з яких – лютерани [Маріуполь и его окрестности 1892]. Меноніти були достатньо працьовитими, а отже, освоєння цілих земель їм

давалось легко. Жили німці-меноніти маленькими компактними групами, дотримувались своїх звичаїв і обрядів, релігійного способу життя. Зауважимо, що колонії Розенберг (сmt Розівка), Бергталь (с. Республіка), Ямбург (с. Новокрасновка), Марієнталь (с. Мар'янівка) та інші населені пункти Приазовського району заснували саме меноніти [Иванова 1979]. Для збільшення чисельності південно-східної частини Малоросії у 1820 р. було переселено німецьких колоністів (менонітів) і хрещених євреїв [Ивацький 2014]. Важливими для дослідження побуту та взаємодії німецьких переселенців з корінним населенням є матеріали фонду 134 Державного архіву Дніпропетровської області. Дані щодо перепису менонітів свідчать, що процес реєстрації передбачав складання родинних списків чи камеральних відомостей. Головна увага зосереджувалась на чотирьох пунктах: порядковий номер у списку; назва населеного пункту, де мешкала особа; власники та вільні люди, що подали прохання про ревізію; чисельність чоловіків і жінок [Державний архів Дніпропетровської обл., Ф. 134].

У контексті нашого дослідження цікавими є також наукові розвідки П. Літкеманна, сферою професійних інтересів якого є особливості функціонування німецьких колоній на території колишнього Радянського Союзу, зокрема й на території Північного Приазов'я. Вагомі результати свого історичного дослідження він презентував на сторінках періодичного видання «Історія менонітів» («Mennonite Historian»), що виходить за сприяння Центру спадщини менонітів (Mennonite Heritage Centre) і Центру вивчення менонітської спільноти («Centre for Mennonite Brethren Studies») в Канаді. У своїх роботах П. Літкеманн наводить детальний аналіз соціальних умов життя німецької спільноти на території Радянського Союзу, зокрема й Північного Приазов'я. Наукові розвідки вченого охоплюють першу половину ХХ століття.

На початку минулого століття урядова політика щодо національних меншин була досить жорсткою: скасовувались податкові пільги, вводилась рекрутчина тощо. Насамперед це стосувалось німецького населення, оскільки з липня 1914 р. для

менонітів настали «проблемні часи» («time of troubles»): Перша світова війна та становлення радянської влади, що розпочалось дещо пізніше, не покращили становище німецької громади в досліджуваному регіоні. У зв'язку з цими подіями, розгорнулася масова імміграція німців: представники менонітської громади вирушили на Захід. Так, 21 липня 1923 р. група німців з 738 осіб прибула до Канади, після тривалої подорожі, що розпочалася з о. Хортиця Запорізької області. Проте деякі представники цього етносу залишились на теренах Північного Приазов'я та взяли активну участь у суспільно-соціальних перетвореннях, що відбувались у той час у державі. 1107 німців-менонітів (1% від загальної кількості німців, що проживали на території Радянського Союзу) загинули під час революції 1917 р. Дослідник П. Літкеманн доводить, що в цей період 27% жертв серед німців-менонітів проживали саме на території Північного Приазов'я.

Як зазначалось, німці були дуже гарними господарями й продуктивно займались сільським господарством (саме тому свого часу їм і було запропоновано заселити неосвоєні землі Північного Приазов'я), через що вони також зазнали так званого «розкуркулення» під час колективізації. Унаслідок цього німецьке населення мігрувало або до найближчих великих міст регіону (Запоріжжя, Донецьк), або на територію Кавказу, де їх позбавляли всіх пільг, залишивши лише невеликий наділ землі, де вони, проте, продовжували займатись сільськогосподарською працею. Під час колективізації з Північного Приазов'я разом було вислано 230 сімей німців-менонітів. Хоча серед членів німецької громади були й такі, що підтримували радянську владу, і навіть двоє комуністів [Lietkemann 1998; Lietkemann 2012].

Важливим фактором формування етнорелігійної ідентифікації менонітів була культура, що слугувала засобом об'єднання певної громади та способом взаємодії з представниками інших груп. Одним з проявів менонітської культури на досліджуваній території була музика, яка у німців носила, зазвичай, релігійний і сакральний характер. Зовнішньо це виявлялось в організації німецьких

акапельних хорів, завданням яких було не тільки об'єднувати етнос, а й популяризувати менонітську культуру серед представників інших національностей. З цією ж метою німці створювали курси хорових диригентів, хорові товариства й організовували хорові фестивалі. Так, у 1893 р. у с. Ріккенау Бердянського повіту відбувся I менонітський фестиваль хорової музики, у якому взяли участь понад 2000 тис. учасників з 11 хорів. На початку XX століття на території Північного Приазов'я діяв 31 акапельний німецький хор. Музична культура була потужним засобом формування релігійної ідентифікації молодшого покоління. Для цього діти долучалися до діяльності громади й вивчали спів під час здобування освіти (у кожному навчальному закладі був хор, репертуар якого складався з німецьких церковних гімнів і народних пісень) або під час участі у церковному німецькому хорі.

Поява болгар на території Північного Приазов'я, зокрема в Мелітопольському й Бердянському повітах, припадає на час потужних міграційних хвиль болгарського населення (1861-1863) з Бессарабських колоній і Північно-західної Болгарії. Болгари від уряду отримали статус переселенців і певні пільги (12 десятин землі на особу чоловічої статі) [Народи Північного Приазов'я 1997, с. 20]. Болгарське населення розселялось невеликими групами між селами Приморського, Приазовського та Якимівського районів Запорізької області. Щодо релігійної ідентичності болгар, то основна частина населення сповідувала православ'я. Здебільшого новоприбулі болгарські поселенці зосереджувались у сільській місцевості. Отримання земельних наділів давало змогу прогодувати себе та свої сім'ї. Подальший процес урбанізації уможливив виїзд болгар у міста. Асиміляційні процеси серед болгар відбувались досить швидко, порівняно з німецькими переселенцями-менонітами. Невеликі локальні групи міського населення болгар поступово втрачали свої національні культурні традиції та мовні особливості, замінюючи їх культурними традиціями провідного населення краю [Народи Північного Приазов'я 1997, с. 20–21].

Чехи на територію Північного Приазов'я були переселені з Перекопського повіту (Криму) через непридатність земельних наділів, які вони отримали, для обробітки й вирощування зерна. У Мелітопольському повіті Таврійської губернії чехи заснували колонію Чехоград (сучасна назва – с. Новгородківка). Чеські колоністи отримували по 10 десятин на ревізійного переселенця. Переселенці обов'язково виконували встановлені державою трудові повинності. Щодо самоідентифікації й асиміляційних процесів, то чеські переселенці доволі швидко перейняли досвід місцевого населення краю (малоросів і великоросів) у відзначенні релігійних і світських свят. Так, у чехів з'явилися звичаї, подібні до колядування на православне Різдво. Багато парубочих і дівочих забав серед року також були заміщені православними традиціями. Наприклад, крадіжка чи підміна вхідної хвіртки на Святого Андрія. Чехи також перейняли від місцевих жителів обряди, що стосувались викупу нареченої. Але слід зазначити, що свою релігійну й культурну ідентичність чеським переселенцям вдалось зберегти у вигляді духовних пісень і національних звичаїв [Курінна 2009].

Заселення земель Північного Приазов'я представниками польського національного етносу розпочалось ще в XVI–XVII століттях, коли частина українських земель перебувала під владою Великого князівства Литовського. Нові міграційні процеси переселення поляків на територію Північного Приазов'я припадають на 60-ті роки XIX століття, коли було скасовано кріпосне право й розпочався стрімкий розвиток капіталізму. У районах Середнього Придніпров'я і Приазов'я значно збільшилась кількість переселенців, що хотіли заробити грошей на підприємствах, а згодом залишались на цих територіях. Переселенці-поляки сповідували католицизм і мали яскраве конфесійне забарвлення. Католицькі громади, які існували на той час в Південній Україні, намагались виступати за свої права, сповідувати свою релігію.

Кінець XIX – початок XX століття позначили наступом російського уряду на католицьку церкву. Етнонаціональна політика уряду була спрямована на проповідування православ'я. Переселенці

з областей, що були під владою Польщі, спочатку складали присягу на вірність Росії, а потім подавали спеціальне прохання для отримання духовного сану й дозволу служити при православних церквах. «Прохання» – це спеціальний документ, у якому переселенець надавав короткі біографічні відомості про себе, зазначаючи віросповідання. Новоприбулі поляки служили при православних церквах деякий час, а потім подавали прохання про висвячення в різні духовні сани. Зауважимо, що лист переходу в православне віросповідання являв собою визначений адміністративний документ, що був однаковим як для католиків, так і для іудеїв, мусульман та інших. Звернення новоприбулих не завжди отримували схвалення уряду. Рішенням Синоду (церковний орган управління) деякі переселенці отримували відмову, що було детально висвітлено В. Кабузаном у праці «Заселення Новоросії (Катеринославської та Херсонської губерній) у XVIII – першій половині XIX століття (1719-1858)» [Кабузан 1976].

Отже, як переконуємось, польська громада на території Північного Приазов'я зазнавала труднощів нормативно-правового характеру. З одного боку існували прихильники Римо-католицької церкви, а з іншого – переселенці-поляки, що прагнули перейти в православ'я та залишитись при церквах на службі. Такий антагонізм поглядів був зумовлений тим, що між представниками польської спільноти були розбіжності в поглядах на сповідування релігії. Наголосимо, що саме в цей час відбувався наступ на католицизм і питання конфесійної належності ставало небезпечним.

Переселення євреїв до Північного Приазов'я частково носило колонізаційний характер урядової політики Російської імперії. Господарське освоєння цілих земель давало змогу євреям переселятись на територію Росії, точніше, на неосвоєні землі Північного Приазов'я. Цікавим фактом політики колонізаційного переселення євреїв стало дотримання іудейського способу життя. Переселенці-євреї здебільшого були вихідцями з Польщі та Білорусії. Порівняно з іншими колоністами Північного Приазов'я – греками, поляками, німцями, чехами – єврейське населення мало етнорелігійні

відмінності. Іудаїзм як певний спосіб життя регламентував усі сфери організації життєдіяльності єврейських поселенців. Наприклад, ця релігія визначала дні, коли можна працювати, що слугувало своєрідною етикою поведінки новоприбулого населення. Через те однією з умов переселення євреїв на родючі землі Північного Приазов'я стало їхнє хрещення. У цей час створюється «Товариство ізраїльських християн» [Тухватулліна 2011].

Завдяки фінансовому сприянню Російського уряду (Указ міністра фінансів від 17 грудня 1819 року) євреї дістали можливість отримувати певні пільги. Так, євреям було виділено спеціальні кошти на спорудження власних будинків і прожитковий мінімум на добу. Їм також виділялись державні землі для освоєння, але новоприбуле населення приваблював міський тип життя. Тому переселенці здебільшого відмовлялись від земельних наділів і переселялись у міста, щоб займатись там купецтвом і ремісничою справою. Наприклад, значна частина представників єврейського етносу воліла осісти в Маріуполі, про що свідчить той факт, що перші переселенці – родини з Одеси – селились поблизу міста [Российский государственный исторический архив, Ф. 1263]. На нашу думку, важливим фактором також було залучення царським урядом єврейського населення до господарської діяльності й упровадження ряду пільг на території Північного Приазов'я. Так, євреям надавались не лише земельні наділи в безстрокове користування, а й можливість купувати землі та продавати їх на означеній території. «Положення про євреїв» 1835 року здійснило ряд перетворень у сфері асиміляції єврейського населення. Уряд Росії відмовився від політики примусового хрещення і почав використовувати економічні важелі. Таким чином, євреї, що займались землеробством і ремісничою діяльністю, отримували можливість навчатись у вищих навчальних закладах Російської імперії. А після закінчення отримували урядові посади та можливість селитися за межами «смуги осілості євреїв» [Полное собрание законов Российской империи 1836]. У Маріупольському повіті єврейськими переселенцями були засновані колонії: Графська, Зелене Поле, Солодководна, Затишся й

Рівнопіль, Хлібодарівка й Надійна, що свідчить про досить велику чисельність колоністів.

Місцем головних зборів єврейських колоністів були синагоги та єврейські будинки. Синагога слугувала не лише молитовним будинком, а й місцем, де відбувались загальні збори для розв'язання головних питань у житті колонії. Зауважимо, що відкриття синагог і молитовних шкіл було регламентовано спеціальними указами царського уряду [Баданес 1884]. Управління єврейською громадою здійснювали рабин, староста, скарбник і вчений. Рабин – духовний наставник єврейської громади; староста – вибірний голова громади; скарбник завідував матеріальними статками громади; учений займався питаннями тлумачення віри. Саме рабином, старостою, скарбником і вченим наприкінці кожного місяця вносились до метричних книг дані про кількість новонароджених.

Невіддільною частиною життя єврейської громади було поховальне братство. Після смерті одного з членів громади спеціальна служниця цього братства обходила кожен двір з куклем і прохала про допомогу небіжчику. Після цього голова братства йшов до родичів померлого й визначав, чи здатні вони оплатити поховання. Якщо єврейська сім'я була бідною, то поховання здійснювалось за рахунок громади.

Щодо освітнього процесу в середовищі єврейських поселенців, то варто звернути увагу на наявність у них початкової школи – талмуд-тори й вищої школи. Завдання початкової школи полягало в розвитку самоідентифікації єврейського населення. У цьому закладі вивчались основні постулати іудаїзму, учнів учили читати й писати. Дослідники вказують на те, що російський уряд здійснював певні реформи в освітній сфері, а саме: 1) уведення російської мови; 2) читання тори за визначеною державною освітньою програмою [Тухватулліна 2011].

Наголосимо на тому, що релігійні ідентичності Північного Приазов'я співіснували мирно. Відносини між переселенцями й корінним населенням будувались, головню, на економічних зв'язках. А в середині XIX століття процес освоєння Північного Приазов'я в

основному завершився. Культури народів Північного Приазов'я зазнали певних змін і модифікацій. Толерантне ставлення щодо звичаїв і традицій різних етносів і конфесій, об'єднаних спільною територією проживання, допомогло сформувати діалог між релігійними ідентичностями Північного Приазов'я й підтримувати його й надалі.

Для перевірки достовірності висунутої нами гіпотези щодо чинників побудови діалогу на теренах Північного Приазов'я було проведено анкетування в населених пунктах цього регіону. У ньому взяло участь близько трьох тисяч людей з різних районів досліджуваного регіону, що є представниками різних верств населення (учнівська та студентська молодь, члени етноконфесійних громад та ін.). Один з блоків анкети – «Чинники побудови діалогу» – містив чотири складники:

Віра

Що для Вас є віра?;

Як Ви виявляєте любов до Бога?

Проаналізувавши відповіді на питання «Що для Вас є віра?», можемо констатувати, що 59% анкетованих не ототожнюють віру з суто релігійним поняттям, а навпаки, визначають її як упевненість у власних силах, віру в щось надзвичайне («вірю тільки в себе, у сім'ю, у близьких», «віра – це виховання культурних цінностей», «віра – це сформований світогляд», «віра – це стан психіки»); 14% респондентів пов'язують поняття «віра» з Богом («віра – це Бог»); 8% опитаних не спромоглися дати відповідь на це запитання; 7% визначають своє світосприйняття як атеїстичне; для 4% опитаних віра – це синонім добра, а для 3% – синонім надії; ще 3% опитуваних вбачають у вірі щось негативне або незрозуміле («віра – це пережиток минулого», «віра – це біла пляма в моєму житті, з великим значенням»); 2% пояснюють віру як конкретну релігію або напрям у науці («віра – це іслам», «віра – це православ'я»).

Отже, можемо констатувати, що поняття «віра» респонденти тлумачать не лише з погляду релігії, а пропонують його психологічну, гносеологічну, соціологічну або інші інтерпретації. Здебільшого учасники анкетування не виявили коректного розуміння поняття «віра» та чіткої релігійної орієнтації, конфесійної належності. На нашу думку, причини цього можуть критися: а) у несформованості релігійних переконань; б) у недостатності віри; в) у впливі на особистість ззовні (родина, друзі, навчальний заклад).

В анкеті містилось також запитання «Як Ви виявляєте любов до Бога?». Більша частина респондентів (53%) зазначила, що зовні ніяк не виявляє свою любов до Бога; 31% опитаних не зміг відповісти на це питання; 11% анкетованих зазначили, що виявляють любов до Бога через «ходіння до церкви», «носіння хрестика», «читання молитов».

Релігійність

Яку роль віра відіграє у Вашому житті? Чи вважаєте Ви, що віра нічого не означає у Вашому житті?;

Чи могли б Ви прийняти іншу віру?

Щоб визначити ступінь релігійності особистості, учасникам анкетування були поставлені такі запитання: «Яку роль віра відіграє у Вашому житті? Чи вважаєте Ви, що віра нічого не означає у Вашому житті?». 59% респондентів, що відповіли на це питання, обмежились простою відповіддю – «важливу», 12% – «не важливу», 10% опитаних не змогли дати чіткої відповіді на це запитання; 8% більш детально розкрили роль віри у своєму житті: 7% схарактеризували віру як деякий компонент соціокультурного явища («віра важлива, бо вона потрібна для суспільства», «віра важлива, оскільки віра – це насамперед культурні традиції»); 4% опитаних окреслили роль віри в житті як найголовнішу, зазначивши, що «на вірі тримається життя», «мені легше йти з вірою по життю, частіше звучить голос совісті», «я живу за добрим вченням» тощо.

Отже, як переконуємось, у житті багатьох респондентів релігійність відіграє важливу роль. На нашу думку, це насамперед

зумовлено зростанням ролі церковних діячів у розв'язанні соціальних і суспільно значущих питань сьогодення. Церква або релігійні конфесійні спільноти все частіше беруть активну участь у перетвореннях, що відбуваються в сучасному українському суспільстві. Саме тому для досліджуваного регіону, зважаючи на його мультикультурність і наявність представників традиційних і неотрадиційних культур, дуже суттєвою є діалогічна взаємодія.

Наступне запитання – «Чи могли б Ви прийняти іншу віру?» – дало змогу нам з'ясувати, наскільки міцними серед представників населення Північного Приазов'я є релігійні переконання, сформовані ними впродовж життя. 82% респондентів відповіли «ні», додаючи при цьому, що «це гріх», «віру змінювати не можна»; 10% опитаних відповіли «так», зазначивши: «я хотів би прийняти растафаріанство» (растафаріанство – релігійний рух, сформований як афрохристиянська синкретична секта; субкультура, що охоплює систему поглядів, тип поведінки й музичний напрям. Цей рух набув популярності завдяки музиці стилю «реггі») або «якщо так, то тільки буддизм» (буддизм – релігійно-філософське вчення, що виникло в Індії близько VI ст. до н. е., згідно з яким страждання в житті людини є неминучими, а щоб їх уникнути, потрібно досягти стану повного спокою – нірвани); для 3% анкетованих можливість зміни системи релігійних поглядів не була актуальною, оскільки вони не замислювались над цим, а 2% респондентів залишили це запитання без відповіді.

З'ясувавши ступінь сталості релігійних переконань, можемо констатувати, що релігійність, яка впливає на світогляд людини, здебільшого формується протягом життя під впливом оточення і є досить стійкою. Хоча в окремих випадках особистість припускає можливість корегування й трансформації релігійних уподобань.

Соціальна активність

Чи проводите Ви просвітницьку роботу щодо поширення вашої віри? Яку саме? У яких закладах?;

Як часто Ви відвідуєте православні храми, мечеті, синагоги та ін.?

Для визначення соціальної активності релігійно орієнтованого населення Північного Приазов'я ми запропонували учасникам опитування відповісти на такі запитання: «Чи проводите Ви просвітницьку роботу для поширення вашої віри? Яку саме? У яких закладах?». 84% опитаних не проводять просвітницьку діяльність, 9% залишили ці запитання без відповіді й лише 7% респондентів беруть участь у просвітницькій релігійній діяльності («веду бесіди серед сусідів», «співаю в релігійній групі, у церковному хорі»).

Хоча чимало опитаних у регіоні дослідження не виявило потребу в груповій релігійній ідентифікації (носити хрестик, ходити до церкви), однак ми не можемо говорити про брак у них індивідуальної релігійної ідентифікації. Адже для багатьох анкетованих віра, Бог – це щось особисте, внутрішнє й вірити – означає для них «намагатись жити по заповідях», «робити добро» тощо.

У контексті нашого дослідження було також поставлено запитання: «Як часто Ви відвідуєте православні храми, мечеті, синагоги та ін.?». Відповідаючи на нього, 87% респондентів зазначили, що не часто (1-5 разів на рік) або на великі релігійні свята (Пасха чи Різдво), 6% опитаних часто відвідують храми; 2% відвідують храми лише з метою просвітництва (під час подорожей, екскурсій). Підкреслимо, що систематично відвідують храми представники окремих етноконфесійних спільнот, які функціонують на території досліджуваного нами регіону, але для більшості населення релігійні практики (відвідування храмів, участь у релігійних обрядах, відзначення свят, відвідування релігійних зборів) не мають надважливого значення. Велика кількість респондентів рідко відвідує релігійні заходи, проте для людей, на релігійність яких ці практики впливають, вони не є формальними, а ґрунтуються на внутрішній потребі.

Контекст доби

Ви обрали цю релігію, тому що...

Для встановлення впливу контексту доби на свідомість людини ми запропонували респондентам відповісти на таке запитання: «Ви обрали цю релігію, тому що...». 36% опитаних зазначили, що їхні релігійні погляди сформували батьки, рідні, сім'я, оточення, 34% – не змогли відповісти на запитання. 28% респондентів виявили свідоме ставлення до тієї релігії, яку вони сповідують або яку вважають своєю вірою («я обрала цю релігію, бо вона прекрасна», «я обрала цю релігію, бо вона мені по серцю й по духу», «я обрала цю релігію, бо мене зацікавила її ідеологія»); 2% опитаних відповіли, що «язичництво живе», «мені це потрібно», «релігію не обирають».

На підставі статистичних даних, одержаних у результаті анкетування, ми дійшли висновку про недостатній рівень релігійної зрілості населення Північного Приазов'я. Тому вважаємо за доцільне в процесі підготовки теоретико-методичного супроводу діалогу в релігійних практиках народів Північного Приазов'я враховувати чинники побудови контекстуального діалогу, зокрема такі, як: віра, релігійність, соціальна активність і контекст доби.

Розглядаючи питання конструктивного виміру релігійних відносин народів Північного Приазов'я, наголосимо на тому, що знання релігій, поширених на цій території, є дуже важливим аспектом гармонізації відносин у суспільстві. Обізнаність з основними законами релігій, що є домінантними в регіоні, зовсім не означає сповідання цих релігій чи дотримання релігійних обрядів. Ці знання є невіддільним складником історії людської цивілізації й сприяють збереженню рівноваги в діалозі, а також пізнанню себе та свого оточення з позиції людиномірного підходу. Релігійна освіта робить значний крок у напрямі дотримання політики толерантного ставлення в полікультурному й поліетнічному регіоні, яким є Північне Приазов'я, допомагаючи уникнути забобонів і неправильної оцінки тих людей, що належать до іншої етнічної групи й сповідують іншу релігію, ніж решта населення. А ціннісні знання релігійних

канонів та етнічних обрядів, поширених у полікультурному регіоні, мають бути зорієнтовані на добробут народів, культуру, індивідуальні відносини, що сприятиме формуванню вищого духовного суспільства.

Список джерел

1. Авдєєва О. С. Міжконфесійні відносини у Північному Приазов'ї: дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 «Історія України». Запоріжжя, 2016. 301 с.
2. Афанасьєва Л. В., Глинська Л. Ф. Релігійно-світоглядні уявлення народів Північного Приазов'я: діалог культур // Культура народів Причорномор'я. 2002. № 28. С. 226–231.
3. Баданес Г. Записки отщепенца // Восход. 1884. Май. С. 10.
4. Гончаренко С. У. Український педагогічний словник. К.: Либідь, 1997. 375 с.
5. ДАДО (Державний архів Дніпропетровської області). Ф. 134.
6. Дерменджиева С. Етноидентичността като алтернатива на «кризата на идентичността» през училищната възраст // Интеркултурен диалог и интеграция. 2008. Т. 6. С. 174–178.
7. Иванова Ю. В. Особенности формирования хозяйственного комплекса многонационального района Приазовья // Культурно-бытовые процессы на юге Украины. М.: Наука, 1979. С. 74–91.
8. Івацький В. І. Трансформації грецької ідентичності в українському Північному Приазов'ї // Науковий вісник МДУ ім. В. О. Сухомлинського. Вип. 3.37 (105). Миколаїв, 2014. С. 23–27.
9. Кабузан В. М. Заселение Новороссии (Екатеринославской и Херсонской губерний) в XVIII – первой половине XIX в. (1719-1858). М.: Наука, 1976. 306 с.
10. Краткий философский словарь / Алексеев А. П. и др.; под. ред. А. П. Алексеева. М.: Проспект, 2008. 496 с.
11. Курінна М. А. Традиційна культура та побут чехів Північного Приазов'я останньої чверті XIX ст. – XX ст. (на матеріалах с. Новгородківка Мелітопольського району Запорізької області):

- автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.05 «Етнологія». К., 2009. 20 с.
12. Лещенко А. М. Психологическая структура веры и мотивы ее формирования // Мультиверсум. № 79. М.: Аналитика, 2009. С. 119–128.
 13. Мариуполь и его окрестности. Мариуполь: Типо-Литография А. А. Франтова, 1892. 328 с.
 14. Народи Північного Приазов'я / Кочерга Б. М. та ін.; за ред. І. П. Аносова. К.: Просвіта, 1997. 175 с.
 15. Новая философская энциклопедия: в 4 томах / Научно.-ред. совет: В. С. Стёпин и др. М.: Мысль, 2010. Т. I. 744 с.
 16. Пивоварова Н. П. Проблема інтерпретації та операціоналізації термінів «релігія», «віра», «релігійність» // Український соціум. 2014. № 1(48). С. 44–55.
 17. Полное собрание законов Российской империи (II). СПб., 1836. Т. 10. Отделение первое, № 8054. С. 308–311; 316–318.
 18. РГИА (Российский государственный исторический архив). Ф.1263. Оп. 1. Д. 467. Лист 615.
 19. Сковорода Г. Сочинения: в 2 т. / Сост., пер. и обр. И. В. Иваньо и М. В. Кашуба. М.: Мысль, 1973. Т. 1. 511 с.
 20. Сорочук А. Релігійна ідентичність особи в умовах сучасної культури // Науковий вісник Східноукраїнського нац. ун-ту. ім. Л. Українки: зб. наук. праць. К., 2013. № 11. С. 187–192.
 21. Тухватулліна О. С. Релігійне життя єврейських колоній Північного Приазов'я (XIX – початок XX ст.) // Наукові праці: науково-методичний журнал. Вип. 142. Т. 154. Миколаїв, 2011. С. 102–107.
 22. Фадеев А. М. Воспоминания (1790–1867): в 2-х томах. Одесса: Тип. Южно-рус. о-ва печ. дела, 1897. Т. 2. 256 с.
 23. Храмы этноконфессионального Запорожского Приазовья / В. В. Молодыхенко и др. Мелитополь: МГПУ имени Богдана Хмельницкого; К.: Міленіум, 2014. 320 с.
 24. ЦДІАК України (Центральний державний історичний архів України, м. Київ). Ф. 1576.

25. Яблоков И. Н. Религия: сущность и явления. М.: Знание, 1982. 64 с.
26. Benthein S. Couple congruence and spirituality: expanding Satir's modelotrough. USA: University of Victoria, 2005. 201 p.
27. Lietkemann P. Mennonite refugee camps in Germany (1921–1951). Part I: Lager Lechfeld // *Mennonite Historian*. 2012. Vol. 38. № 3 (September). P. 1–2.
28. Lietkemann P. Mennonite refugee camps in Germany (1921–1951). Part II: Lager Moln // *Mennonite Historian*. 2012. Vol. 38. № 4 (December). P. 1; 10–12.
29. Lietkemann P. Mennonite victims of revolution, anarchy, civil war, disease and famine (1917–1923) // *Mennonite Historian*. 1998. Vol. XXIV. № 2 (June). P. 1–2; 9.
30. Lietkemann P. Mennonites in the Soviet inferno (1929–1941) // *Mennonite Historian*. 1998. Vol. XXIV. № 4 (December). P. 1; 6–7.

РЕЛІГІЙНІ ВИТОКИ ТА ЇХНІЙ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ БАГАТОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ НАРОДІВ ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я

На всіх етапах розвитку людської цивілізації релігія була й залишається одним з найважливіших факторів, що впливають на світогляд і спосіб життя кожної людини, а також на суспільні відносини загалом. Релігія в сучасному світі відіграє майже таку ж важливу роль, як і тисячоліття тому, адже вона ґрунтується на вірі у надприродні сили, організованому поклонінні Богу або богам і дотриманні певних норм і правил.

Той факт, що роль релігії в сучасному світі, як і раніше, значна, спростовує популярну в ХХ столітті секуляризаційну теорію, відповідно до якої роль релігії є обернено пропорційною розвитку прогресу. Прихильники означеної теорії переконані, що науково-технічний прогрес уже на початку ХХІ століття стане причиною того, що віру у вищі сили збережуть тільки люди, що живуть у слабкорозвинених країнах. У другій половині ХХ століття секуляризаційна гіпотеза частково підтверджувалась завдяки бурхливому розвитку атеїзму й агностицизму, проте кінець ХХ – початок ХХІ століття ознаменувались швидким зростанням кількості вірян і розвитком ряду релігій.

На нашу думку, розквіт світових релігій і поява численних нових релігійних течій безпосередньо залежать від духовних і психологічних потреб людини. Роль релігії в сучасному світі практично не змінилась, порівняно з тією роллю, яку відігравали релігійні вірування в минулому, якщо не враховувати того факту, що в багатьох державах релігія відділена від політики, а священнослужителі не мають істотного впливу на політичні й соціальні процеси в країні.

У багатьох державах світу релігійні організації чинять значний вплив на політичні й соціальні процеси. Наголосимо, що релігія формує світогляд вірян, а тому навіть у світських державах релігійні організації опосередковано впливають на життя суспільства, адже

формують погляди на життя, переконання, а досить часто – і громадянську позицію особистості.

Отже, актуальність проблеми виникнення й поширення релігії спричинена низкою об'єктивних факторів, зокрема її масовістю, яка, водночас, супроводжується численними протиріччями. Надії, що покладаються на релігію, багато в чому не виправдовуються, а тому між релігіями й усередині них йде як прихована, так і відкрита боротьба. Не варто забувати й про той факт, що наукові досягнення в низці фундаментальних галузей знання забирають у релігії й пріоритети щодо їх трактування.

Разом з тим релігія зробила значний внесок в історичний прогрес людства й продовжує робити це надалі. Проте є ряд важливих питань усередині самої релігії, навколо яких протягом тисячоліть точаться дискусії: зовнішній вигляд, буття та діяння Бога; всемогутність Бога та роль людини у становленні Царства Божого (людина – раб чи активний співробітник) та інші.

Саме тому є необхідність висвітлити природні властивості релігії, її витоки, структуру та функції, що набувають історично й контекстуально (у хронотопі) значних змін, які суттєво впливають на характер сучасних релігійних практик, зокрема на діалогічну взаємодію вірян зі світом.

Загальновідомо, що релігія є життям, заснованим на спілкуванні з Богом для задоволення особистої потреби людської душі в спасінні, знаходженні останньої задоволеності, непорушного душевного спокою та радості.

Прагнення людини до пізнання себе, суспільства, світу, окремих явищ і процесів світу є невичерпним і вічним, а тому зародження й формування релігії на певному етапі суспільства зумовлені розвитком людської свідомості.

Проблема походження релігії була ключовою в багатьох дослідженнях філософів та істориків XVIII, XIX і XX століть, однак однозначної відповіді на питання «як з'явилася релігія?» і дотепер немає. Єдине, у чому сходяться всі дослідники означеного питання, – це те, що вірування були притаманні найпершим людям і періоду без

будь-яких вірувань в історії людства ніколи не було. Поряд з релігійними віруваннями, давні люди практикували певні культу й обряди, метою яких було «спілкування» з божеством.

Є велика кількість різних теорій походження релігії, адже здебільшого видатні філософи, історики і психологи XVIII–XX ст. приділяли багато уваги вивченню цієї теми. Загалом усі теорії походження релігії можна звести до двох основних груп – атеїстичні (еволюційні) теорії та богословські.

Сутність богословської концепції існування релігії полягає в тому, що спочатку вірування було дано людям вищою силою – творцем. Згідно з переконаннями прихильників богословської концепції, Бог поділився з людьми своїми знаннями через своїх пророків, а також через них дав людям свої закони й заповіді, яких повинні дотримуватись усі віряни. Більшість відомих наукових праць, у яких обґрунтовується богословська концепція походження релігії, належить відомим богословам, служителям християнської католицької церкви та філософам, які сповідують християнство.

До другої половини XIX століття богословська концепція не підлягала сумніву, проте наприкінці цього століття особливої популярності набула еволюційна концепція, відповідно до якої вірування виникли через неможливість людини пояснити певні явища зовнішнього світу, що зумовило необхідність «вигадати» богів і надприродні сили. Також саме завдяки релігії вожді племені мали можливість керувати людьми, проголошуючи свої вказівки божою волею. З розвитком людської цивілізації розвивалась і релігія, а тому, відповідно до атеїстичної концепції, еволюція релігії безпосередньо залежала від ступеня розвитку суспільства. Засновниками й прибічниками цієї теорії були атеїсти й шанувальники деїзму, а одним з найяскравіших прихильників – Вольтер, якому належить усім відомий вислів: «Якби Бога не існувало, його слід було б вигадати». Наголосимо, що чимало прибічників еволюційної концепції походження релігії відкидають можливість існування Бога й вищих сил, однак вони переконані, що релігія й віра мають мало спільного, і

релігія була вигадана насамперед як інструмент керування суспільством.

Загалом усі дослідники релігії поділяють думку, що релігія зродилась у ті часи, коли людська цивілізація тільки-но починала розвиватись. Примітивні вірування в надприродні сили були притаманні першим племенам людей, і саме ці вірування стали основою формування інших релігій, частина з яких зникла задовго до нашого часу, а частина має вплив і адептів і в сучасному світі.

Зробивши певні узагальнення, можемо зазначити, що релігійна людина вірить не тільки в реальність надприродного і свою залежність від нього, а й у можливість впливу на надприродне для отримання від нього допомоги або нейтралізації несприятливих наслідків його впливу. Віра в надприродне й у можливість контактів з ним є головною відмінною ознакою релігії. Таке розуміння релігії як реального зв'язку людини з надприродним характерно як для служителів культу, так і для релігійних теоретиків-богословів (теологів), філософів-ідеалістів і релігієзнавців. У сучасних релігіях надприродне здебільшого є персоніфікованим, насамперед, в образі бога, існування якого проголошується абсолютним і приймається на віру, завдяки чому релігійні люди називають себе вірянами [Бородина 2004].

Релігія є відображенням реального зв'язку людини зі світом, зв'язку, який дотепер лише передбачався, відображався у фантастичних формах, але який все частіше набуває відчутних рис.

На життєві витоки релігії вказує той факт, що вона завжди була відображенням нагальних інтересів тих чи інших народів. Немає жодної, єдиної для всіх релігії, їх кількість величезна (приблизно понад 5 тисяч) [Яблоков 1998, с. 233], і майже кожна з них має різноманітні великі й малі відгалуження, які також окреслюють інтереси їхніх творців, проповідників, осіб, що зацікавленні в матеріальній і моральній користі.

Щоб з'ясувати сутність релігії, важливо виявити основні причини виникнення й відтворення релігійності, які називають витоками релігії. За Л. Фейербахом, витоки релігійних уявлень слід

шукати в реальних умовах життя людини та в її свідомості. Релігія поділяє світ людини навпіл, коли поруч з дійсністю виникає фантастичний світ, що переважає над першим [Фейербах 1955, Т. 1, с. 117]. Отже, виявлення факторів виникнення, існування й відтворення віри в надприродне є важливим аспектом пояснення релігії.

Загалом можна виокремити декілька витоків релігії – соціальні, гносеологічні, психологічні й духовні.

Соціальними витоками релігії є ті матеріальні та ідеологічні суспільні відносини, які панують над людиною в її повсякденному житті. При цьому вирішальну роль у соціальній детермінації відіграють матеріальні умови, економічні засади, що є їх «першопричиною» (Ф. Енгельс). Разом з тим, політика, держава, право, мораль тощо чинять на релігію вторинний вплив. У системі соціальних витоків релігії важливими є також історичні зв'язки, адже релігія є результатом розвитку суспільства загалом, його окремих елементів, а також результатом саморозвитку.

Як зазначає А. Редкліфф-Браун, ми можемо прийняти, хоча б як одну з можливих, гіпотезу, згідно з якою релігія є важливою або навіть невіддільною частиною складного механізму (як мораль і право), частиною складної системи, що дає змогу людям жити разом і мати впорядковані суспільні відносини. Тоді ми маємо справу не з походженням, а з соціальною функцією релігії, тобто внеском, який релігія робить у створення й підтримання соціального порядку [Редкліфф-Браун 2001].

У тісному зв'язку з соціальними факторами перебувають гносеологічні витоки релігії, що сполучаються з процесом пізнавальної діяльності й забезпечують можливість формування уявлень про надприродне.

На думку В. Лубського та В. Теремки – авторів підручника «Релігієзнавство» [Лубский, Теремко 2002], гносеологічні витоки релігії пов'язані з особливостями пізнавальної діяльності, що породжують і живлять релігійність і є тотожними гносеологічним витокам ідеалізму. Процес пізнання є багатоступінчатим і складним

і спирається на здатність людської свідомості відображати зовнішній світ. Чим вищою є форма такого відображення, тим більше узагальнень вона припускає, а тому елементи спілкування вже наявні у сприйнятті, а значно більше їх в абстрактному мисленні.

Зважаючи на той факт, що узагальнення містить у собі можливість абстрагування думки від об'єкта, фантазії, уявного поєднання реально непеєднуваного, гносеологічні витoki насамперед слід шукати в здатності людини до абстрактного мислення, до польоту думки, зведення до абсолюту будь-якої частини явища, яке розглядається, і, як наслідок, його фантастичного відображення. Абстрактне мислення, оперуючи готовими поняттями, може прийняти їх за самостійні об'єкти, що наявні поряд з реальними явищами та предметами. На такому підґрунті виникає можливість появи таких помилкових абстракцій, як різні прояви надприродного, наприклад, в образі духу, бога, ангела, диявола тощо.

Оскільки результати пізнавальної діяльності є єдністю протилежностей – часткового й загального, відносного й абсолютного, кінцевого й безкінечного, випадкового й необхідного, суб'єктивного й об'єктивного, то процес пізнання є внутрішньо суперечливим. Він не має кінця, оскільки пізнаваний світ нескінченний.

Отже, гносеологічні витoki релігії – це неспроможність людини цілком і правильно використовувати свої пізнавальні можливості, що є виявом інтелектуального безсилля.

До гносеологічних витоків релігії належить здатність людини до самопізнання. Проте для того, щоб подвоїти зовнішній світ, вона сама повинна подвоїтись, тобто відчутти себе не тільки фізичною істотою, а й істотою, яка має душу та внутрішній духовний світ. Саме тому релігійна свідомість неможлива без самопізнання.

У гносеологічному розумінні віра пов'язана з особливостями не лише суспільного, а й індивідуального процесу пізнання. Її можна визначити як прийняття людиною як істинних таких ідей і уявлень, що можуть бути завдяки об'єктивним або суб'єктивним причинам переконливо доведеними.

Зважаючи на те, що кожне нове покоління наслідує не тільки певний рівень розвитку виробничих сил і характер відносин, а й усю сукупність знань і помилкових переконань, поряд з практично обґрунтованими та істинно науковими даними засвоюються й релігійно-фантастичні уявлення. Проте у своїй практичній діяльності кожне нове покоління проводить перевірку інформації, що дійшла від предків і раніше сприймалась на віру. Воно відкидає непідтверджені практикою ідеї, уточнює та поглиблює наукові знання про світ. На противагу цьому реальному процесу збагачення знаннями, захисники релігії завжди вимагали віри в релігійні міфи, що дійшли від попередніх поколінь.

З'ясовано, що необхідність орієнтуватися в численних і складних явищах природи та суспільства, що оточують людину щодня, породжує прагнення до пошуку загальних принципів їхнього пояснення та класифікації. Кожна людина створює для себе уявну модель світу, спираючись на інформацію, що отримує від суспільства, і на власний досвід. Тому чим ширші й глибші знання в людини, чим активніша її суспільна діяльність, тим багатший її особистий досвід і правильні уявлення про світ.

Наявність у релігії гносеологічних витоків пояснює те, чому вона не може бути вічно притаманна людині, а виникає лише тоді, коли суспільство опиняється на певному етапі розвитку. Якби функціонування й виникнення релігії було пов'язано лише з її соціальними витокami, то релігія дійсно з'явилася б на початку історичного розвитку суспільства. Проте це спростовує той факт, що здатність людини до абстрактного мислення виникає лише завдяки ускладненню трудової діяльності й розвитку соціальних зв'язків.

Наявність гносеологічних витоків релігії породжує певні сумніви та питання: чи не є це доказом того, що релігія буде існувати вічно, бо існує людина, здатна до абстрактного мислення. Проте, якщо припустити, що соціальних витоків немає, то здатність людини до абстрактного мислення не можна вважати фактором, що уможлиблює специфічне відображення світу, що, по суті, є досить суперечливим.

Отже, гносеологічні витoki релігії містять моменти пізнавальної діяльності, які уможливають виникнення «перекрученого» відображення дійсності. Людське пізнання є діалектичним процесом переходу від незнання до знання, але пізнання не рухається по прямій, адже саме метафізичність, суб'єктивізм, абсолютизація окремих граней пізнавального процесу уможливають спотворене сприйняття дійсності. Можливість появи релігійних образів міститься вже в чуттєвому спогляданні й в уяві. Можливість «відходу» свідомості від дійсності є і на ступені раціонального пізнання і, якщо загальне суб'єктивно, метафізично відривається від одиничного й особливого, якщо ігнорується діалектика формування загального поняття, то виникає тенденція «знайти» носія загального визначення, перетворити загальне на самостійну істоту. Саме тому, гносеологічні можливості виникнення релігії перетворюються на дійсність лише за наявності соціальних витоків релігії.

Розглядаючи духовні витoki релігії, підкреслимо, що вони є особливим емоційним станом, настроєм, відчуттям, переживанням людини, що створює сприятливі умови для формування віри в надприродне й живить релігійність. Сприятливою атмосферою в цьому контексті можуть слугувати тривожне очікування майбутнього або розчарування минулим, а також масові страхи. Особисті страхи, переживання залежності від інших людей, безвихідь, відчуття біди, самотності, страхів перед смертю, а також схильність до поклоніння є підставою для втішання й схилення до релігії.

Переважає в духовному та психологічному стані людини негативних емоцій, спричинених несприятливими обставинами її життя, сприймається як наслідок соціального безсилля та інтелектуальної безпорадності. Опинившись у ситуації нерозуміння причин виникнення певних обставин і неможливості їх змінити, людина потрапляє у стресову ситуацію, з якої їй необхідно знайти вихід за будь-яку ціну. Не знаходячи реальних засобів і способів подолання такої ситуації, людина впадає у відчай, вона звертається до ілюзій, сподівається на допомогу ззовні, на сприяння надприродних сил [Гордиенко 1999].

Сьогодні, як і багато років, тому побутує думка, що в основі релігії та релігійної свідомості – страх перед могутніми силами природи. Людина відчуває себе безсильною перед ними, бачить у них недобре ставлення якихось неземних сил, що наділені надприродними здібностями. Дійсно, перші релігії були сповненні жахами, кровавими фантазіями, релігійними ритуалами, пов'язаними з жертвопринесеннями, зокрема й людськими. Так, наприклад, відома жорстока мстивість богів слов'янської, мексиканської, германської, давньогрецької та інших міфологій [Ильин 1993]. Людина перед ними відчуває себе рабом, що не має власної волі й живе лише за вказівкою й повинна всіляко догоджати богам і задобрювати їх. Начебто так і виникло уявлення про богів, а згодом і про єдиного Бога, який вимагає поклоніння, поваги до себе, а якщо людина не хоче схилити свою голову перед ним, то Бог насилає на неї кару.

Негативні емоційні стани породжують певні комплекси: очікування кращого, надію на позбавлення від зовнішніх, невідомих сил. Це активізує духовні пошуки, пробуджує в людині здібності до містицизму. Неминучі страждання на землі протиставляються блаженству в потойбічному світі.

Отже, початкові релігійні уявлення в усіх народів, що сповідували політеїзм, були зумовлені не спогляданням творінь природи, а турботами про життєві справи, постійними надіями та страхами, які спонукають до дії розум людини.

З огляду на це, усі ідолопоклонники, розділивши сфери діяльності своїх божеств, вдаються до того невидимого агента, владі якого вони безпосередньо підпорядковуються і який наглядає за їхніми діями в той чи інший момент [Юм 1996, с. 7].

Шлях до релігії можуть «прокладати» не тільки негативні, а й позитивні емоції. Участь в естетичному відправленні культу, художньому оздобленні храмів, церковна музика, велич культової архітектури, переживання так званої зустрічі з божеством викликають у вірянина почуття задоволення, захоплення, радості.

У процесі богослужіння віряни позбавляються негативних переживань і прирівнюють його до катарсису. Вони звертаються до

Бога в надії, що він допоможе їм уникнути неприємностей, хвороб, страждань і задовольнить їхні бажання.

Так, на думку П. Флоренського, «світ цей є завжди поточним, таким, що завжди буває, завжди тремтячим напівбуттям, і за ним, за його, як повітря над землею в спекотний день,... розмитими обрисами чутливе око вбачає іншу дійсність» [Флоренский 2000, с. 152]. Такі вірування, перекази, міфи, легенди, повір'я, прикмети тощо становлять органічну частину духовного, релігійного життя народів.

Людина в процесі своєї діяльності ставить перед собою деякі цілі, що надають їй певного смислу. На якомусь етапі свого історичного розвитку вона усвідомлює, що її буття рано чи пізно має скінчитись, а тому постає перед питанням не про сенс окремих своїх дій, вчинків, а про загальний сенс життя. Відтоді питання: «Для чого ми живемо?» починає хвилювати людину. І це природно, адже життя без сенсу взагалі є не життям, а чимось на рівні тваринного існування. «Брак мети, – слушно зауважував Л. Фейєрбах, – найбільше нещастя» [Фейєрбах 1955, Т. 2, с. 97]. Ця внутрішня психологічна потреба людини – усвідомити сенс життя – і приваблює багатьох у релігії, що пропонує свій варіант розв'язання цієї найважливішої проблеми, адже «межа, що відділяє «природне» від «надприродного», в історії людства є рухомою: вона весь час відступає, розширюючи сферу природного й відсуваючи ту межу, що відокремлює надприродне» [Ильин 1993, с. 167].

Отже, психологічними витоками релігії є стани, процеси, механізми суспільної, групової та індивідуальної психології, які створюють сприятливе психологічне підґрунтя для відтворення й засвоєння релігійності. Загалом розрізняють індивідуально-психологічні й суспільно-психологічні витoki релігії. До перших належать особисте страждання та горе, страх смерті, переживання самотності тощо, до других – феномени психології груп і суспільства: потребу в спілкуванні, суспільну думку, колективні й масові страхи та страждання, механізми негативізму, навіювання, наслідування, традиції, звичаї тощо. Живильною силою релігійності є неусвідомлені психічні процеси – індивідуальні та групові, адже саме

неусвідомлений процес є прихованим, а його результатом є щось дане, готове.

Таким чином, релігія як явище духовного життя суспільства виникла внаслідок дії різних факторів у складних умовах становлення людства. За своєю природою вона явище соціальне, тісно пов'язане з соціальним життям і розвитком суспільства. Головною метою будь-якої релігії є свідомість, душа людини, віра та її свідоме служіння Богу, тобто релігійна свідомість, засвоєння божественного вчення й дотримання його канонів у повсякденному житті.

З огляду на етнічне розмаїття та особливості Північного Приазов'я, буде помилкою аналізувати лише один з витоків релігії, особливо якщо зважати на певне спрямування й упереджене ставлення. У контексті дослідження доцільно вивчити певну кількість несхожих одна на одну окремих релігій або релігійних культів конкретних товариств, у яких ці релігії та культу виявлені. Будь-яку релігію, сучасну або давню, супроводжують, з одного боку, певні вірування, а з іншого – певні інститути, ритуальні практики й правила поведінки. Нині ми маємо звичку розглядати релігії з погляду вірувань, а не з погляду практики.

З самого початку необхідно усвідомити, що ритуали та практичні дії були основою стародавніх релігій. Релігія в стародавні часи не була системою вірувань з практичним застосуванням; вона являла собою сукупність усталених традиційних практик, яких кожен член суспільства дотримувався без будь-яких розмірковувань. Люди, звичайно, не були б людьми, якби погоджувались виконувати якісь дії, не уявляючи, для чого вони потрібні. Проте в стародавніх релігіях практика передувала доктринальним теоріям.

Люди формують загальні правила поведінки раніше, ніж починають висловлювати загальні принципи вербально; політичні інститути давніші, ніж політичні теорії, і так само релігійні інститути є давнішими за релігійні теорії. Цю аналогію обрано не випадково, адже, по суті, для стародавніх суспільств характерним є паралелізм між релігійними та політичними інститутами [Рэдклифф-Браун 2001].

Аналізуючи роль релігії в житті людини, слід зазначити, які функції вона виконує в суспільстві. Зважаючи на шляхи виникнення релігії, насамперед потрібно вказати на її світоглядну функцію, тобто функцію формування в людини особливого погляду на навколишню дійсність. Релігія виконує компенсаторну функцію, надаючи духовну й психологічну опору людині. Віряни спілкуються як один з одним, так і з Богом, і в цьому виявляється комунікативна функція. Релігія за допомогою норм, настанов, приписів регулює діяльність і поведінку людини, спрямовує їх у потрібне русло. Вона заохочує за «добру» поведінку й карає за «погану». У цьому – її регулятивна функція. Інтегрувальна функція полягає в тому, що релігія здатна об'єднувати людей як для життя загалом, так і для виконання конкретної дії зокрема. Релігія спроможна узаконити певні положення, зробити їх загальнообов'язковими для всіх вірян, у чому й полягає сенс легітимної функції, яка може санкціонувати ту чи іншу діяльність, ті чи інші погляди, надаючи їм «ореол святості» або навпаки, забороняти, визнаючи їх «гріховними» або «нечистими». Загалом ступінь впливу релігії пов'язаний з її місцем у суспільстві, яке постійно змінюється.

Релігійне життя сучасної України – це складна система взаємин, взаємодій і взаємовпливів канонічно й організаційно структурованих суб'єктів, об'єднаних за світоглядно-віровизнавчими ознаками. Ця система не є ізольованою і самодостатньою. Територія Північного Приазов'я різноманітна за своїм етнічним складом: росіяни, українці, ногайці, меноніти, німці, болгары, албанці, молдавани, гагаузи, греки, євреї, поляки, чехи, кримські татари та інші. Заселення Північного Приазов'я, до якого географічно, на думку багатьох сучасних дослідників (І. Лиман, О. Авдєєва та ін.), належать території колишніх Мелітопольського й Бердянського повітів Таврійської губернії та Маріупольського повіту Катеринославської губернії, відбувалось упродовж тривалого часу й носило як добровільний, так і примусовий характер. На тлі прибуття переселенців на ці території спостерігались і випадки зворотного переселення. Зважаючи на це розмаїття, не можна недооцінювати роль релігії як елемента духовної культури

народу, як частини духовного життя, що зробила значний внесок у розвиток духовних цінностей людини, сформувавши свою систему принципів, норм, ідеалів, правил, які здебільшого належать до загальнолюдських.

Саме під впливом релігії як певного світогляду кожен народ створював свої власні звичаї і обирав спосіб життя, що відрізняв його від інших народів. Отже, звичаї народів, які проживають на території Північного Приазов'я, мають багато спільного й водночас суттєво відрізняються один від одного.

Для такої категорії людей велике значення має і спілкування з іншими вірянами, психологічна атмосфера, що панує в громаді й співзвучна настроям особистої безпорадності. У громаді це почуття не є вже особистим, дух людської безпорадності перед надприродною силою пронизує всю громаду, і людина більше не відчуває власну самотність.

Потрапляючи в нову релігійну громаду, переселенці, крім психологічного впливу самої спільноти, відчували також і вплив вироблених нею емоційних переживань, які, зумовлені таким впливом, сприймаються самою людиною не безпосередньо, а пов'язуються з релігійною ідеєю.

Опинившись у чужому суспільстві, людина відчуває труднощі, безпорадність і дезорієнтацію, що можна назвати культурним шоком.

Культурний шок є конфліктом старих (властивих індивіду як представнику того суспільства, яке він залишив) і нових (які презентують те суспільство, до якого індивід прибув) культурних норм і орієнтацій. Власне кажучи, культурний шок – це конфлікт двох культур на рівні індивідуальної свідомості.

З упевненістю можемо твердити, що населення Північного Приазов'я завжди вирізнялось особливою толерантністю. Як свідчать результати анкетування, жоден з респондентів під час опитування не виявив негативу й ворожнечі на релігійному або етнічному ґрунті.

Кожен народ віками виробляв власне бачення й розуміння світу, власний духовний світ, релігійно-світоглядні витоки якого сягають сивої давнини, коли людина жила в гармонії з природою. Як твердять

дослідники (І. Букреєва, Л. Глинська, В. Пачева, С. Пачев, М. Крилов), найвиразнішим світоглядним принципом духовної культури народів, що проживають на теренах Північного Приазов'я, було обоження природи. Космогонічні уявлення про походження Землі, Всесвіту, персоніфікація явищ природи, розуміння людиною своєї сутності в кожного народу були свої, але водночас вони мали багато спільного, що давало можливість розуміти одне одного, зближуватись, жити в мирі та злагоді [Етнокультурний ландшафт Північного Приазов'я 2004, с. 94].

Релігія багатьох народів Приазов'я сягає своїм корінням християнства, яке впродовж віків зверталось до людини й виражало загальнолюдські ідеали. Але такі традиції тісно переплітались з більш давніми язичницькими звичаями.

Поєднання християнства з язичництвом було не лише зовнішнім у свідомості людей, а й внутрішнім, як взаємопроникнення й переплетіння, що сприяло спорідненості цих релігій.

Для вивчення світогляду всіх без винятку народів Північного Приазов'я важливе значення має проблема співвідношення язичницької народної пракультури з тими релігіями, які утверджувались у свідомості народів надалі. Це, зокрема, стосується християнства та ісламу.

Наявні джерела дають змогу твердити, що світогляд того чи іншого народу був багатшаровим, він поєднував у собі як цінності офіційних релігій, так і язичницькі уявлення, містико-магічні символи й ритуали. А релігія, як відомо, відігравала в той час визначальну роль у формуванні духовно-світоглядного й поведінкового стереотипів [Етнокультурний ландшафт Північного Приазов'я 2004, с. 95].

І християнству, і язичництву притаманний політеїзм. Численні свята в християнстві «збіглись» у побуті й свідомості людей з язичницькими божествами, що з часом «наклало» на них однакові функції.

Для поєднання обох релігій у побуті вагомим значення набули обряди й свята. Так, християнські свята надавали не лише свою назву

й зовнішню форму деяким язичницьким святам, а й багато в чому наповнювали їх своїм змістом. Релігійні свята та обряди християнських народів поєднали в собі раціональний досвід і релігійно-магічні вірування, високоестетичні традиції та пережиткові звичаї. Вони відповідали таким споконвічним прагненням, як забезпечення добробуту та моральних потреб людини. Однак впевнено можна твердити, що християнський світогляд хоча й об'єднував багато народів, але своєрідність і оригінальність звичаїв, обрядів зберігались. І важливим при цьому було те, що вони мали свою специфічну духовність і сягали корінням дохристиянських часів.

На певних історичних етапах заселення Північного Приазов'я релігія виступала фактором інтеграції суспільства, виконуючи тим самим інтегративну функцію. Визначаючи поведінку й діяльність індивідів, поєднуючи їхні думки, почуття, прагнення, спрямовуючи зусилля соціальних груп та інститутів, релігія сприяла стабільності цього суспільства.

На думку сучасних учених [Етнокультурний ландшафт Північного Приазов'я 2004, с. 95], релігія як елемент духовної культури народу, як частина його духовного життя, зробила значний внесок у розвиток духовних цінностей людини, сформувавши свою систему принципів, ідеалів, норм, правил, більшість з яких стали загальнолюдськими. Релігія для вірян – це не просто світогляд, а конкретна програма життя, певний тип щоденної діяльності, стосунків з одновірцями, ставлення до суспільства.

Якщо поставити питання сучасним мешканцям досліджуваної території як освіченим і культурним людям, чи можуть вони уявити собі повноцінне духовне життя суспільства без релігії, то відповідь, напевно, буде негативною. А ось думки про призначення релігії, ступінь її потрібності й корисності для людини та суспільства будуть різко відмінними.

Для з'ясування питання походження релігії та окремих аспектів діалогічної взаємодії на теренах Північного Приазов'я проводилось анкетування та бесіди з елементами культурного шоку. До

анкетування було залучено близько 3000 тис. людей з різних районів досліджуваного регіону, що представляли різні верстви населення (школярі, студенти та викладачі професійно-технічних коледжів і вищих навчальних закладів, члени етноконфесійних громад та інші).

Щоб визначити рівень розуміння походження релігії, її роль у житті, причини вибору того чи іншого віросповідання, респондентам був запропонований ряд запитань певного спрямування.

Проаналізувавши відповіді на питання «Що для Вас є релігія?», можемо констатувати, що більшість респондентів (59%) визначили її як упевненість у власних силах, віру в щось надзвичайне («вірю тільки в себе, сім'ю, близьких», «релігія – це виховання культурних цінностей», «релігія – це сформований світогляд»); 14% анкетованих пов'язали поняття «релігія» з Богом («релігія – це віра в Бога»); 8% опитаних не змогли відповісти на це запитання; 7% визнали своє світосприйняття атеїстичним; інші 7% прирівняли релігію до добра (4%) та надії (3%), а останні 3% визначили її як щось негативне або незрозуміле; 2% опитаних пов'язують релігію з конкретний напрямом у науці («релігія – це іслам», «релігія – це православ'я»).

На підставі наведених вище результатів анкетування доходимо висновку, що поняття «релігія» має *духовну, гносеологічну або соціологічну інтерпретації. Здебільшого респонденти не мають коректного розуміння цього поняття й визначеної релігійної орієнтації, конфесійної належності. Причинами цього можуть бути:* а) неформовані релігійні переконання; б) недостатній ступінь їхньої віри; в) вплив на особистість ззовні (родина, друзі, навчальний заклад); г) брак власної релігійної ідентифікації.

Ще одним запитанням, яке дасть змогу з'ясувати нам ступінь впливу релігії на життя людини, було «Яку роль релігія відіграє у Вашому житті? / Чи вважаєте Ви, що релігія нічого не означає у Вашому житті?». Більшість респондентів, що відповіла на це запитання, обмежилась простими відповідями – «важливу» (59%) чи «неважливу» (12%), 10% опитаних не змогли дати чіткої відповіді на це запитання. 8% респондентів детально пояснили роль релігії у своєму житті: одні (7%) схарактеризували її як деякий компонент

соціально-культурного явища («важлива, бо релігія необхідна суспільству, бо перш за все, культурні традиції»); 4% визнали роль релігії у своєму житті як найголовнішу, зазначивши, що «на релігії тримається життя», «мені легше йти по життю, частіше звучить голос совісті», «я живу за добрими вченнями» та ін.

Отже, у житті багатьох опитаних релігія відіграє важливу роль. На нашу думку, це насамперед пояснюється особливостями етнічного складу населення, яке свого часу знаходило в ній розраду, полегшення, своєрідну допомогу в період заселення території різними за походженням і віросповіданням, культурними й духовними цінностями народами. У процесі суспільного розвитку великого значення набуло зростання ролі церкви в розв'язанні соціальних, суспільно значущих питань. І нині церква або релігійні спільноти все частіше відіграють не останню роль у перетвореннях, що відбуваються в сучасному українському суспільстві.

Щоб організувати діалог між представниками різних релігійних напрямів, поширених серед населення Північного Приазов'я, необхідно виявити також витoki їхнього релігійного світогляду. Для цього респонденти мали відповісти на питання «Чому Ви прийшли до віри і яку саме релігію обрали? Ви обрали цю релігію, тому що...». 36% респондентів відповіли, що їхні релігійні погляди сформува-ли батьки, рідні, сім'я, оточення, 34% не змогли відповісти на питання; відповіді інших 28% анкетованих дають змогу констатувати їхнє свідоме ставлення до тієї релігії, яку вони сповідують і яку вважають своєю («я обрала цю релігію, бо вона прекрасна», «я обрала цю релігію, бо вона близька мені по духу й припала до серця», «я обрав цю релігію, бо мене зацікавила її ідеологія»); 2% опитаних відповіли, що «язичництво живе», «мені це потрібно», «релігію не обирають».

Отже, як переконуємось, релігія століттями впливала на формування життєвого устрою жителів Північного Приазов'я. Різні релігії чинять неоднаковий вплив на суспільство, оскільки кожна з них має свої особливості віровчення, культу, організації та етики. З одного боку, релігія сприяє накопиченню матеріальної та духовної культури, а з іншого – відкидає все те, що хоч якось може суперечити

й підривати її засади. Тож незаперечним є той факт, що релігія впливає на суспільство та культуру [Савруцкая 2002].

З'ясувавши ступінь сталості релігійних переконань, можемо констатувати, що релігійний простір, який має вплив на світогляд людини, здебільшого формується протягом життя завдяки впливу оточення і є досить стійким. Якщо цього не відбувається, особистість припускає можливість корегування й трансформації своїх релігійних уподобань.

Підкреслимо, що для населення досліджуваного регіону релігійні практики (відвідування храмів, релігійних зібрань, участь у релігійних обрядах, відправах, відзначення свят) здебільшого не мають надважливого значення. Багато респондентів рідко відвідує заходи релігійного характеру. Проте для вірян практики не є формальними, а ґрунтуються на їх внутрішній потребі.

Оцінюючи значення релігії в історії людства, зауважимо, що вона виконувала роль своєрідного історичного зв'язкового, який передавав життєвий і духовний досвід наступним поколінням.

Отже, нині, на етапі активного соціального розвитку суспільства, не можна недооцінювати важливість сучасних наукових досліджень та їхній вплив на встановлення діалогу між представниками різних релігійних вірувань і збереження духовної культури народів, що передавалась з покоління в покоління й утверджувала соціальні ідеї та духовні цінності, викликаючи при цьому позитивні почуття й переживання, незалежно від того, які народи були причетні до цього процесу.

Резюмуючи інтерпретацію та осмислення порушеного питання, наголосимо на тому, що в науковій літературі природа, витоки й сутність релігії тлумачаться винятково дискурсивно. Розглядаючи питання походження релігії та її витоків, ми вважаємо за потрібне використовувати поняття «чинники», які в реальності весь час взаємодіють і взаємодоповнюють одне одного й змінюються в пріоритетних уподобаннях вірян, залежно від обставин. Тому серед таких чинників ми виділяємо онтологічні, гносеологічні, психологічні та соціальні.

Зазначені чинники цілком відповідають не тільки теоретично визначеним структурним елементам релігії (релігійна свідомість з ідеологією і психологією, релігійний культ, релігійні організації), а й підтверджуються думками вірян, які презентують релігійну культуру народів Північного Приазов'я. При цьому кожен з цих структурних елементів опиняється під впливом визначених чинників як у загальному масштабі, так і в конкретно-історичному просторі. Отже, предметність і мета діалогізації практик повинні детерминуватись цими тенденціями.

Вивчення досвіду релігійних практик народів Північного Приазов'я дало змогу дійти висновку про глибинний зв'язок між витоками (релігійними чинниками) та їхніми функціями. Навіть більше, відбулась значна еволюція як основних функцій релігії (ілюзорно-компенсаторної, світоглядної, регулятивної), так і тих, які, зокрема в досліджуваному нами регіоні, були провідними. Так, контекстуальною зумовленістю характеризується інтегративна функція релігій, поширених у Північному Приазов'ї, що вибудовувала релігійне життя в умовах постпротестного соціального буття. Саме ця функція релігії сприяла збереженню злагоди й зміцненню єднання між представниками багатьох етносів, що освоювали новий простір.

Список джерел

1. Абельская Е. Религиозный коктейль для непосвященных // Народное слово. 2003. № 2.
2. Бергсон А. Два источника морали и религии / пер. с фр., послесловие и примечания А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1994. 384 с.
3. Бородин А. В. История религиозной культуры: Основы православной культуры. Учебно-методическое пособие для учителя. М.: Православная педагогика, 2004. 43 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2-х т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 530 с.

5. Гордиенко Н. С. Основы научного атеизма: учеб. пособие для студентов пед. ин-тов. М.: Просвещение, 1999. 304 с.
6. Етнокультурний ландшафт Північного Приазов'я: монографія / за заг. ред. Л. В. Афанасьєвої, М. В. Крилова М. В. Запоріжжя: Обласна державна адміністрація; Мелітополь: Сімферополь: Таврія, 2004. 276 с.
7. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: Исследование в 2-х т. М.: ООО «Рарогъ», 1993. Т. 1. 448 с.
8. Лубский В. И., Теремко В. И. Религиоведение: учебник для студ. высш. учеб. заведений. К.: Вилбор, 2002. 431 с.
9. Новая философская энциклопедия: в 4 томах / Научно.-ред. совет: В. С. Стёпин и др. М.: Мысль, 2010. Т. I. 744 с.
10. Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции (пер. с англ.). М.: Издательская фирма «Восточная література» РАН, 2001. 304 с.
11. Савруцкая Е. П. Религия в становлении культурной традиции стран Запада и Востока // Православие и культура. Н. Новгород, 2002. С. 140–153.
12. Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2 -х т. / под ред. М. М. Григорьяна; пер. с нем. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 1. 676 с; Т. 2. 942 с.
13. Флоренский П. А. Сочинения в 4 томах. М.: Мысль, 2000. Т. 3. Кн. 1. 621 с.
14. Юм Д. Естественная история религии. Сочинение в 2 томах. М.: Мысль, 1996. Т. 1. 735 с.
15. Яблоков И. Н. Религиоведение: учебное пособие. 2-е изд. М.: Гардарики, 2000. 314 с.

ДИНАМІКА ТА ДІАЛЕКТИКА РЕЛІГІЙНОЇ АКТИВНОСТІ Й СОЦІАБЕЛЬНОСТІ ВІРЯНИНА

Релігія завжди супроводжувала життя людей, будучи об'єднавчою силою протягом багатьох століть. Тому цілком логічним є питання визначення витоків релігії, яка переживала численні соціальні зміни, будучи здатною зберігати своє значення для окремих людей і груп у суспільстві. Основним методологічним принципом аналізу соціальних витоків релігії є її розгляд як одного зі складників історії суспільства. У всіх формаціях минулого мали місце соціальні фактори існування релігії: низький рівень виробництва, що супроводжувався тією чи іншою мірою безсилля людини перед природою, експлуатація людини людиною, класовий гніт тощо. Ці соціальні фактори не тільки породжували релігію, а й формували її, надаючи їй конкретного вигляду. Доти, доки є в суспільстві соціальні умови існування релігії, вона не зникне. Однак разом зі змінами в соціальній сфері, відбуваються і зміни в релігії: нові витoki живлять нові релігійні уявлення.

Отже, суспільні зміни зумовлюють і зміни самої релігійної свідомості, спричиняючи її перебудову, замінюють одну форму релігії на іншу, що більше відповідає новим соціальним умовам. Стан суспільних відносин у суспільно-економічних формаціях минулого не тільки диктував становлення й розвиток тієї чи іншої системи релігійних уявлень, а й визначав можливість її поширення, підпорядкування нових територій її впливові. Але якщо соціальних умов для сприйняття тієї чи іншої релігії немає, то її впровадження, якими б інтенсивними методами воно не здійснювалось, не дає очікуваних результатів. Суспільство, якщо воно не перебуває у відповідності з релігійною системою, створює кордони для її поширення. І це ніколи не виявлялось настільки різко, як нині. Будь-який етап релігійного розвитку суспільства є не довільною вигадкою, а продуктом своєї епохи. Релігія безпосередньо залежить від суспільства: вона або продукується і стимулюється ним або, навпаки, лімітується [Міжетнічні та міжконфесійні відносини... 2010].

Постає питання: «Де межа залежності релігії від суспільства? Фатально чи зумовлено в кожному конкретному випадку існування саме цієї, а не іншої системи релігійних поглядів або можливі якісь варіації?». Історичні факти не лишають жодних сумнівів, що такі варіації можливі. Будь-яка формація, що отримала змогу контролювати значний географічний простір, допускає функціонування не однієї, а багатьох релігій. У своїх найбільш істотних якостях вони подібні, але в другорядних мають численні особливості й відмінності. Релігія, що поширюється в нових для неї районах проживання населення, зразу може відповідати місцевим умовам лише загалом. Однак згодом, трансформуючись під впливом спочатку незвичного для неї середовища, вона все краще пристосовується до нього. Релігія і сама впливає на дійсність, прискорюючи або сповільнюючи соціальні процеси, що відбуваються в ній. Взаємодія релігії з громадським буттям у результаті утворює досить міцний синтез [Новітні релігії в сучасній Україні 2000].

Завдяки особливостям соціальних територій, якими поширюється релігія, у ній відбувається процес диференціації, і вона набуває місцевих рис. Це зміцнює її становище, і поступово її зв'язок з знов освоєним соціальним середовищем набуває стійкого характеру. Можливість заміни іншою релігією стає все більш абстрактною. Але на початкових стадіях розвитку релігії або освоєння нею нових територій така можливість (особливо якщо різко змінюються сприятливі соціальні фактори) досить реальна. Коли ж релігія не відповідає специфіці регіону, вона не закріплюється зовсім або закріплюється недостатньо міцно, попри те, що громада не створювала жодних перешкод на її шляху. Вона буде всього лише ерзацом, неповноцінним заміником тієї релігії, необхідність появи якої назріла.

Найбільш розвинена й життєздатна релігія регіону, поступово поширюючись ним, стає панівною. На певному етапі історичного розвитку вона не тільки символізує цілісність регіону, а й зміцнює її, об'єднуючи своїх прихильників у певного роду спільноту – релігійну. Громада, зумовлюючи типологічну єдність релігійної свідомості на

кожному етапі свого розвитку, допускає в рамках цієї єдності також і відоме розмаїття. Наприклад, соціологія намагається визначити, як релігія входить до складу суспільства, як вона впливає на окремих людей і чи є взаємний вплив. Яке місце й чому вона посідає в житті людей? Яку роль вона відіграє в суспільстві? Це конструктивна чи руйнівна сила? Яке завдання людини в рамках релігії? Соціологія намагається знайти відповіді на ці питання й виявити таємницю влади, яку релігія має над людьми.

Відповідно до функціонального підходу, релігія може виконувати різні завдання, наприклад, встановлювати єдність, пояснювати та вводити різні моральні норми в суспільстві, навчати людей долати можливі непередбачувані наслідки певних подій. Вона спрямована на спрощення ідей чи подій, які важко зрозуміти. Екстремальні сучасні функціонали навіть твердять, що релігія є життєво важливою для виживання людського роду і що це є єдиним засобом, що дає змогу перейти від егоїзму до альтруїзму.

Видатний теоретик функціоналізму Б. Малиновський розглядав малі групи, щоб визначити соціальну роль релігії. У результаті своїх досліджень він дійшов висновку, що релігія виконує спонукальну функцію, особливо в стресовій ситуації [Малиновский 1998]. Цей висновок засновувався на тому, що релігія проникла у фундаментальні, але надзвичайно напружені для людей події, наприклад такі, як шлюб або поховання.

Ми погоджуємось з думкою, що функціоналізм вбачає в релігії позитивний елемент суспільства, оскільки вона об'єднує людей, допомагає підтримувати соціальний баланс і запобігає розладу. Релігійні інституції виконують функції, які суспільство потребує для виживання, формуючи індивідуальні моделі поведінки, які є корисними для соціального балансу. Релігія також розглядається як узгоджена міра між індивідом як елементом суспільства і суспільством загалом. Функціональний підхід дає змогу кожному виявляти різні ступені релігійної участі.

Досліджуючи релігійну активність народів Північного Приазов'я, ми дійшли висновку, що релігія розширила свій вплив від церковного

оточення до повсякденного життя, що визначає діяльність, яка раніше не була пов'язана з релігією, раптово асоційованою з нею у свідомості людей. Релігія допомагає людям визначати свою роль у суспільстві, надаючи їм відчуття безпеки й знайомство з іншими людьми в певній групі.

Далі ми розглядаємо релігійність особистості через призму концепції конфлікту, що дає нам змогу твердити: мотиви індивідуальної поведінки кожної конкретної особистості базуються винятково на власних інтересах. Кожне суспільство має певну ідеологію, презентовану в системі вірувань (релігії), що часто використовується відповідно до інтересів залучених сторін. Але основна теорія конфлікту криється в ідеях Карла Маркса (McClelland, 2000), на думку якого, рушійною силою суспільного існування є праця, що надає людям засоби для задоволення своїх основних потреб (наприклад, їжі, притулку). Те, як ця робота організована з соціального погляду, визначає найважливіші соціальні характеристики, роблячи тих, хто виробляє продукцію, конструктами суспільства. Маркс уважав, що економіка була основою створення різних соціальних інститутів, які визначали форму суспільної свідомості кожної людини. Теорія конфліктів бачить релігію як інструмент, який здебільшого заважає людям діяти самостійно, змушуючи їх прийняти встановлений спосіб життя в суспільстві [Managing motivation to expand human freedom 1978].

М. Вебер уважав, що є більше конфліктів, ніж просто конфлікт з власним майном, тим самим він визнавав наявність більшої кількості ресурсів для боротьби в суспільстві з багатокласовою структурою, де кожен клас відіграє особливу роль у матеріально-економічній взаємодії. Вебер чітко визначив роль релігії в суспільстві. Він вбачав у релігії спосіб емоційного об'єднання людей і вказував на те, що ця функція релігії експлуатувалась державою. Релігія допомагала різним групам набувати певних статусів або розвиватися в певних громадах (наприклад, за етнічною ознакою). Релігійні обряди викликали сильні почуття солідарності всередині групи, створювали емоційну єдність і зв'язки шляхом застосування символів, прийомів і різних

матеріальних засобів. Релігія не була вищою за конфлікт або засоби його подолання, це була ще одна зброя. Якщо якась влада включила себе в релігійні вірування людей, то їй належало домінуюче становище в суспільстві. Релігія також може використовуватись для пошуку союзників проти спільного ворога або для створення певної соціальної ієрархії. У цій концепції Вебер показав: релігія є інструментом маніпулювання, що створює передумови для розширення суспільства. Згідно з теорією конфліктів, кожна людина діє у своїх інтересах, має здатність впливати на почуття інших людей, що створює інший конфлікт: різні люди, які мають неоднакові доступні їм ресурси, створюють реальність інших, які вони використовують у своїх інтересах. На особистому рівні самосвідомість кожної людини розвивається на підставі того, як конкретна людина сприймає дійсність, тобто через міжособистісне спілкування, що веде нас до теорії інтеракціонізму [Вебер 1998].

Ця теорія концентрується на суб'єктивному боці людської поведінки й соціального розвитку. Вона фокусується на індивіді, а не на суспільстві. Згідно з інтеракціонізмом, кожна людина відіграє певну роль, будучи здатною змінити свою поведінку, якщо змінюється й поведінка інших. Це тому, що люди здатні розуміти й читати дії інших, які сприймаються як символи. Крім того, кожна людина сприймає себе і свої дії як символи. Взаємодіючи одне з одним, люди постійно перебувають у процесі інтерпретації символів, якими вони обмінюються, а також світу навколо них. Інтеракціонізм визнає людей активними учасниками суспільного життя й конструкторів суспільства. Відповідно до інтеракціонізму, змінний характер процесу переговорів між членами суспільства формує постійно змінну соціальну реальність, яка, тим не менше, залишається в рамках стабільного набору правил, що регулюють ці взаємодії [Кармін 1997].

З огляду на інтеракціонізм, релігія є певною ідеологією (системою символів), яка допомагає людям розуміти певні речі й виявляти своє ставлення до речей, що стоять понад їхнім розумінням, відстежуючи тим самим їхнє життя на підставі цієї ідеології. Релігія

створює правила відповідної поведінки й включає її у свідомість людей. Участь у релігійних церемоніях – це спосіб підтвердити правильність свого курсу й зміцнити свої переконання, а також засіб нав'язування певних символів. Інтераціоналізм визнає релігію дуже потужним соціальним інститутом, оскільки якщо йому вдається утвердити себе як символічну систему окремої людини, це стає єдиним правильним способом для інтерпретації навколишнього світу цією людиною. Ця теорія розглядає релігійні обряди як дуже важливі для підтвердження людської системи вірувань і зміцнення певної інтерпретації світу. Загалом інтераціоналізм – дуже суб'єктивний соціологічний підхід.

Згідно з наведеними теоріями, релігія є не істинна правда, а радше ілюзія істини. Функціоналісти вбачають у релігії об'єднувальну силу, яка поєднує членів суспільства завдяки почуттю солідарності. Вони твердять, що релігійні символи є поданням цінностей людей і надають особливе значення релігійним церемоніям і ритуалам, оскільки вони сприяють посиленню єдності в соціальних групах. Функціоналізм визначає релігію як позитивний елемент соціальної системи, бо вона вводить іншу неземну реальність людям, допомагаючи їм забути стрес повсякденного життя. Згідно з функціоналізмом, релігія корисна для здоров'я, а також вона є важливою умовою майбутнього виживання суспільства. Теорія конфліктів в образному розумінні вбачає в релігії інструмент для певних соціальних груп. Це один зі способів для об'єднання пригноблених, хоча і є жорстоким інструмент у руках панівного класу. Вони використовують це, щоб створити важке життя для робочого класу й змусити його вірити, що така його доля й не може бути по-іншому. Релігія стосується лише майбутнього, обіцяючи в ньому або навіть після смерті (у потойбічному житті) винагороду або покращення. Для теорії конфліктів релігія перебуває на стадії змін, блокуючи ідею про те, що нинішній спосіб життя вигідний лише деяким, тоді як значна частина суспільства страждає від несправедливості. Символічний інтераціоналізм концентрується на індивідуумах та їхній взаємодії, завдяки чому суспільство визначає

спосіб власного функціонування й роль своїх інституцій. Ця теорія розглядає суспільство як постійно мінливий символічний організм. Значення релігії насамперед визначається значенням релігії для кожного окремого індивіда. Важливий складник релігії – це постійне й регулярне порівняння й підтвердження своєї системи вірувань. Дослідження доводять, що роль релігії можна пояснити, спираючись на різні погляди, і немає правильного чи неправильного тлумачення.

На відміну від категорії «релігія», категорія «релігійність» операційно інтерпретована, тобто вона визначається за допомогою певних якісних і кількісних емпіричних показників. До них належать: ступінь, рівень, стан, характер і динаміка релігійності.

Ступінь релігійності є індикатором інтенсивності релігійних ознак. Він визначає силу релігійної віри, глибину та інтенсивність релігійних почуттів і переживань, активність культових дій, засвоєння релігійних ідей, норм, цінностей. Традиційно розрізняють низький, середній і високий ступені релігійної переконаності. Цей показник найчастіше використовують у дослідженнях релігійної активності [Академічне релігієзнавство 2000].

Релігійна активність – кількісний показник, індикатор екстенсивності релігійних ознак, що відображає територіальне (село, місто, регіон) і соціально-демографічне (робітники, селяни, інтелігенція, молодь, пенсіонери, жінки, чоловіки та ін.) поширення релігій. Вона означає відсоткове співвідношення реальної кількості вірян до всього дорослого населення досліджуваного регіону. Релігійна активність може бути низькою, середньою (нижчою або вищою за середню) і високою. Їх використовують у дослідженнях ідентичної релігійності.

Стан релігійності – інтегральна характеристика процесу змін і розвитку релігійних явищ і властивостей у межах колективної, а також індивідуальної релігійної свідомості. Цим терміном позначається конкретне становище у сфері релігійних відносин у тій чи іншій конфесії, релігійній чи соціально-демографічній групі, населеному пункті тощо. Позначається ним також система упорядкованих релігійних властивостей індивіда, що визначає

характер інтеріоризованого відношення «Я – надприродне». Залежно від конкретних історичних умов стан релігійності може характеризуватись занепадом чи піднесенням, послабленням або посиленням, відходом від релігії і, навпаки, високим або низьким рівнем релігійної активності. Перехід від одного стану релігійної активності до іншого прийнято називати динамікою релігійної активності. Об'єктивно на динаміку релігійності впливають соціально-економічні, політико-ідеологічні, демографічні, культурні, екологічні, побутові та інші чинники. Зміни стану релігійності можуть відбуватися й під впливом таких суб'єктивних чинників, як пошук сенсу життя, самопізнання, самоствердження, подолання душевної кризи та ін. [Академічне релігієзнавство 2000].

Характер релігійності – сукупність стійких якісних особливостей, рис релігійності індивіда чи спільноти, що формуються й розвиваються в процесі релігійної діяльності. Вони є також показником специфічності й відмінності різних типів і виявів індивідуальної чи колективної релігійної активності. Характер релігійності є водночас показником вияву ступеня релігійної активності в емоційно-психологічних станах і практичних діях. Так, релігійна активність може виявлятися в аскетизмі, екстремізмі, фанатизмі, релігійній поміркованості й толерантності щодо держави чи інших конфесій, в особистісних внутрішніх релігійних переживаннях або ж просто в дотриманні релігійних приписів. Вивчення характеру релігійності дає можливість здійснити аналіз особливостей релігійності вірян різних конфесій, а також окремих регіонів.

Ступінь, рівень, стан, динаміка, характер релігійної активності визначаються за допомогою особливих ознак – критеріїв активності (від грецьк. *kriterion* – засіб судження). Проблема критеріїв релігійної активності залишається недостатньо розробленою як на емпіричному, так і на теоретичному рівнях. У науковців немає єдиного підходу до розв'язання цієї проблеми. На думку одних дослідників, для фіксації релігійної активності достатньо лише вивчення різних видів і форм релігійної поведінки, зовнішніх соціальних релігійних виявів. Інші ж

вважають, що дослідити релігійну активність особистості можна лише на основі суб'єктивного ставлення індивіда до релігії (релігійна самодекларація). Треті, визначаючи релігійність, насамперед надають значення наявності у свідомості особистості певних релігійних ідей (напр., поняття про Бога, надприродне тощо) [Людиномірність гармонізації культурно-освітнього простору особистості 2012].

Дослідження релігійної активності особистості, зважаючи на те, що вона є складним системним комплексом, повинно спиратись на систему критеріїв, а не на якийсь один окремо взятий критерій. Оскільки структуру цього комплексу, на нашу думку, складають взаємодетерміновані, нерозривно поєднані між собою соціальна активність і соціабельність особистості, то саме ці елементи мають становити основу системи критеріїв релігійної активності.

Мета розвитку як соціабельності, так і соціальної активності особистості має бути сутнісно узгоджена, а не лише задекларована в певних нормах. Так, зокрема, проведений аналіз наукової літератури засвідчив, що метою розвитку соціальної активності особистості є:

- формування діяльної особистості, яка безкорисливо віддана своїй справі й позбавлена двох спільних для всього народу негативних рис – громадської ворожнечі й безпечності (М. Бунаков);
- духовне становлення людини – поєднання в одній особі тих загальних елементів духу, які так само необхідні для кожної людини, якої національності, звання, стану, віку вона не була б і в яких обставинах не жила б (П. Каптерев);
- свідоме спрямування особистості до громадянства, до спільної праці, до товариства (С. Русова);
- забезпечення зустрічі особистості з життям, середовищем, зміна економічних і побутових умов життя (С. Шацький);
- вироблення широких громадських настанов (П. Блонський);
- виховання колективності через залучення особистості до різних видів соціальної діяльності – господарсько-трудової, соціально-культурної (А. Макаренко);

– виховання людяності, доброзичливості у ставленні до оточення, формування моральної гідності, честі особистості (В. Сухомлинський) тощо.

У науковій літературі є кілька підходів до поняття «соціальна активність» і практично немає трактування поняття «релігійна активність». Осмисленню ідей розвитку соціальної активності присвячено праці багатьох науковців, зокрема Р. Адбікєєва, О. Безпалько, І. Беха, В. Вербеця, Ю. Загороднього, І. Звереві, А. Капської, Г. Лактіонової, Л. Міщик, В. Молодиченка, В. Оржеховської, В. Радула, О. Сухомлинської, Т. Троїцької, С. Шавеля та ін. Категорію «соціальна активність» розглядають як соціальну діяльність (Г. Ареф'єва, Е. Маркарян); ступінь діяльності, тобто посилену, ініціативну діяльність (Л. Станкевич); певну характеристику, тип діяльності (Н. Мансуров). Попри розбіжності в розумінні цієї категорії, спільним є те, що соціальна активність відображає не діяльність взагалі, а її якісно-кількісну характеристику, ступінь участі особистості в конкретній діяльності [Косовець 2009].

Визначальним джерелом формування релігійної активності особистості є включення її в систему релігійних відносин, релігійну діяльність, засвоєння досвіду й цінностей конкретного релігійного середовища та культури. Але особистість з її ідеалами, цілями, інтересами та потребами є не лише продуктом впливу релігійного середовища, а й продуктом діяльності людей. Релігійні діяльність, середовище й культура об'єктивні щодо конкретної особистості, але стати безпосереднім джерелом її релігійної активності вони можуть лише за умови перетворення їх на суб'єктивний стан. Отже, розкриття сутності релігійної активності пов'язано зі з'ясуванням суб'єктивної детермінації діяльності, центральною ланкою якої є мотивація, що спонукає релігійну активність. В активності як самодіяльності соціально належне перетворюється на суб'єктивну спрямованість, вияв фізичних, духовних сил і здібностей суб'єкта, оскільки справжня релігійність як творчий стан індивідуальної свідомості не є певним «людським поглядом» або «світоглядом», або «догматично слухняним мисленням і пізнанням». Це нова реальність, що сталась у

людському світі для того, щоб творчо вкластися в інший світ, зустрітися особисто з Богом у цій новій, особисто людській точці [Людиномірність гармонізації культурно-освітнього простору особистості 2012]. У зв'язку з цим, категорію «релігійна активність» ми розглядаємо як ступінь участі соціального суб'єкта в релігійній діяльності, заснованої на його релігійній вірі та вияві в конкретних діях з перетворення своєї духовної природи засобами цієї діяльності, відповідно до своїх потреб, почуттів і релігійного світосприйняття.

На підставі цього визначення до основних показників релігійної активності особистості належать: «включення в релігійну діяльність», «спрямованість релігійної поведінки», «стійкість релігійних дій», «мотиви релігійної поведінки», «ритуальність релігійних дій», «ініціативність і творчість у релігійних діях». Кожен з цих показників складається з приватних індикаторів об'єктивної (діяльнісної) і суб'єктивної (мотиваційно-світоглядної) сторін релігійної активності.

Релігійна активність, як складник соціальної активності, на нашу думку, має два основні компоненти:

1) інтелектуальний – знання певних релігійних ідей і понять, наявність різних уявлень (про Бога, потойбічне життя, про походження світу й людини тощо);

2) емоційно-мотивований – прийняття як істинних певних релігійних ідей, уявлень, понять і впевненість у реальному існуванні істот, властивостей і зв'язків, що релігійно об'єктивовані.

Характеристику інтелектуального компонента релігійної активності можна визначити як зміст віри. Йому відповідають такі критерії, як глибина релігійних переконань, почуттів, знання релігійних догм, норм, приписів.

Емоційному компонентові релігійної свідомості відповідає поняття інтенсивності віри, а критерієм є сила емоційних переживань, які соціально зумовлені й залежать від ступеня релігійної переконаності.

У системі релігійної активності виокремлюють ще один важливий компонент – ступінь релігійної інформованості. Хоч цей компонент децю в чому перегукується зі змістом віри, проте не може

бути йому адекватним. Адже розуміння вірянами одних і тих релігійних ідей, понять, догм, норм, приписів, з огляду на їхній статус у релігійних організаціях, релігійну освіту тощо, може бути різним і залежати від інформованості в релігійній сфері. Зміст та інтенсивність віри реалізуються в релігійній поведінці. Тому, вивчаючи соціабельність особистості, недостатньо зосереджуватись лише на компонентах релігійної активності, а слід звертати увагу й на зведення соціабельності особистості до релігійної зрілості, а також на побудову діалогічного супроводу релігійної активності особистості й зростання рівня духовності людини.

Сьогодні, з одного боку, збільшується прагнення людини до свободи, до суб'єктності, а з іншого – зростає обсяг культурного розмаїття, що вимагає пошуку злагоди між суб'єктами, їхньої спільної конструктивної діяльності. Саме тому найважливішою проблемою сучасної науки, що має сформувані в людини стійкі орієнтири й смисли реалізації різнобічних релігійних, культурних інтересів і цінностей, останнім часом стає обґрунтування методологічного вибору шляхів повноцінного, усебічного, гармонійного вдосконалення самої людини та її буття. Наповнення особистісними смислами буття людини дещо збігається, на нашу думку, з процесом культуригенезу, який набуватиме в майбутньому все більшої динаміки, нових матеріальних і духовних форм і змісту. Зрештою, слід наголосити, що в сучасному світі, де скасовується чимало колишніх обмежень, розширюється поле соціальної дії для релігії, саме соціальна активність і соціальний діалог поступово стають провідними формами у відносинах між сучасними людьми [Людиномірність гармонізації культурно-освітнього простору особистості 2012].

Сьогодні ми можемо констатувати наявність певних суперечностей вияву релігійної активності, що сформувало проблемну ситуацію. По-перше, соціалізація особистості не завжди відбувається цілеспрямовано й скеровано. По-друге, соціабельність особистості як джерело комунікативної дії не можлива без діалогу (міжособистісного, соціального-групового тощо) у просторі

механізму розуміння, зростання релігійної активності й реалізації діалогічності. По-третє, на сьогодні майже не розроблені концептуальні положення, які мали б використовуватись у сучасній науці для зведення соціабельності особистості до релігійної зрілості.

Осмилення ідеї діалогу розкрито в працях Г. Шпета, А. Лосєва, М. Бердяєва, В. Соловйова, Ю. Лотмана, В. Біблера, В. Бібіхіна, С. Франка, О. Троїцької та ін. Для цих філософів діалог, спільність через діалог, мислення як форма діалогу є основою філософії, культури й людського знання. Подібна діалогічна спрямованість думки має свої паралелі у філософії, пов'язаної з іменами М. Бубера, Ф. Розенцвейга, Ф. Ебнера, Е. Левінаса. Важливе місце в роботах філософів належить ідеї діалогу культур. Набуває поширення також ідея діалогу релігій як невіддільного складника культури. На Заході розкриттю феномену діалогу релігій присвячені праці Е. Шарпа, К. Роджерса, К. Бааге, Р. Тайлора, Д. Гріффіта; активно працюють у цьому напрямі Ватикан, протестантські деномінації, міжнародні й міждержавні організації та фонди. Проблема міжрелігійного діалогу присвячені дослідження А. Журавського, С. Хоружего, Ю. Зуєва, А. Нурулаєва, Н. Бестужевої-Лади, О. Томіна та багатьох інших.

Як твердить К. Юнг, щоб жити, нам потрібні «віра, нація, любов і мудрість». Ми поділяємо думку Юнга, який уважав релігійність основою психічного здоров'я людини; релігія, з усіма її ритуалами, таїнствами, символікою та міфами, стає своєрідним буфером, що захищає людство від власного несвідомого, оскільки «обрамляє» його в символічну, доступну й безпечну для людини форму. Душевне здоров'я людини залежить не тільки від наявності мети в її власному житті, а й у житті всієї спільноти. Не може бути острівця сенсу в океані безглуздя. Якщо Всесвіт охоплений безумством, то божевільними є й усі його складники. Це ще раз підтверджує думку, що для самоідентифікації людина повинна навчитись утверджувати себе, суспільство та Всесвіт – це три нерозривні сторони процесу життєтворення.

У нашому дослідженні релігійна активність розглядається як інструмент формування релігійної зрілості особистості. Релігійна

активність базується на соціальній активності особистісної й певною мірою залежить від типу віросповідання. Але загальним є ставлення людини до святості, любові, істини. За цими ознаками можна говорити про духовну (релігійну) зрілість людини. Можна визначити кілька критеріїв такої зрілості: рефлексивність і критичність, автономність, відкритість, толерантність, об'єктивність, інтегральність, центральність, просуспільність. Л. Крабб вказує на те, що зрілість християнина «пов'язана не стільки з досконалістю, скільки зі зростанням усвідомлення недосконалості, усвідомлення, що підсилює нашу подяку Христові й веде нас до залежності від Христа, що може змінити наше життя на краще [Managing motivation to expand human freedom 1978]. Зрілі люди борються з власною гріховністю, головню, ведучи внутрішню боротьбу проти недоліків. У розпал нескінченної боротьби вони знаходять відпочинок у відчутті Божої благодаті й любові. Зрілі люди внутрішньо переживають затишок, але ніколи не переживають самовдоволення. Релігійну активність можна розглядати у світлі уявлення про «святую цілісність». Святість часто застосовують до визначення релігійного розуміння. Цілісність асоціюється з психологічною зрілістю. Іноді ці поняття сприймаються як ізольовані або як синоніми. Оптимальний людський розвиток полягає в поєднанні святості й цілісності. Цей розвиток визначають такі категорії:

– самооб'єктивізація – здатність дивитись на себе з боку, найважливіша характеристика релігійно активної особистості, що спроможна досягти духовної зрілості. Її можна досягти боротьбою за послідовність свого способу життя – вироблення такої філософії життя, що допомогла б з'єднати всі аспекти існування разом, підкорити свої вчинки і мотиви одній меті. Для християн тією ниткою, що зв'язує всі життєві аспекти воедино, є Євангеліє. Така залежність виробляє в людини кілька якостей, що називають зрілими релігійними почуттями – відповідальність, стабільність, самокритика, здатність критично осмислювати свій спосіб життя. Самокритична людина визнає, що життя дуже складна річ і на багато питань життя легких відповідей немає. Це веде до народження віри, здатної

витримати натиск повсякденності й не спрощувати життя. Релігійна зрілість означає тверде сповідання принципових переконань і терпиме ставлення до розмаїття думок щодо несуттєвих питань. Вона також означає здатність критично оцінювати чужу позицію;

– самотрансценденція. У самотрансценденції є два важливі аспекти – алоцентричність (турбота про інших) і генеративність (турбота про прийдешнє покоління). Деніл Дженкінс підкреслював, що зрілість пізнається тільки в рамках міжособистісних відносин.

Товариство вірян дає можливість особистості ідентифікувати себе й усвідомити своє місце, свої можливості, а також створює умови для виконання місії, дає розуміння того, як ми можемо слугувати суспільству загалом і царству Божому зокрема.

У нашому дослідженні також виокремлено визначальні чинники й особливості релігійної активності українського народу.

1. Вплив геополітичного становища України. Висока релігійність українців зумовлена перебуванням України «на межі двох світів» (Європи й Азії). Таке розташування породжує межові екзистенційні ситуації: добробут, свобода життя перебувають під постійною загрозою, усе непевне, недійсне, нестале. Люди в такій ситуації шукають підтримку в надії та вірі в заступництво й турботу Бога, у потойбічне блаженство. Ідеалом стає не земне життя, а його трансценденція, що переступає й перевищує його межі. Ідеальною такою трансценденцією є християнська віра з її добродійною мораллю й надією на вічне щастя в потойбічному світі. Релігійна налаштованість української душі, на думку В. Липинського, зумовлена прагненням людей у боротьбі за існування зміцнити свої слабкі сили союзом з силами, сильнішими від людських. Це є основою містицизму й дає людині життєдайну силу, надію, наснагу, енергію, терпіння. На основі такого містичного почування в українській душі укорінилось християнство. Спочатку ця релігія була «механічно накинута» князями. Але з занепадом Київської держави християнська церква стала певною мірою незалежною від світської влади й наблизилась до народу, підняла свій моральний авторитет. Під впливом татаро-монгольської навали забувся факт

наси́льницького наса́дження хри́стіянства, а релі́гія ста́ла релі́гією ба́тьків. Хри́стіянство ста́ло для наро́ду Ки́ївської Ру́сі під час тата́ро-монго́льської навали́ психоте́рапевтичним іде́йно-емо́ційним засо́бом, що ко́мпенсува́в духо́вною підт́римкою, ду́шевною вті́хою земні́ стра́ждання. Втра́та Укра́їною незале́жності, но́ві стра́ждання наро́ду змі́цнили його́ порива́ння до хри́стіянства, що ста́ло ви́ршальним у проце́сі формова́ння украї́нського націо́нального ха́рактеру.

2. Селя́нська вда́ча украї́нської наці́ї. Це́й чинник пов'язаний з геополі́тичним стано́вищем Укра́їни, нама́ганнями сусі́дів прибра́ти до сво́їх рук її́ землі́, підкоро́тити її́ наро́д. Інтеле́ктуальну елі́ту Укра́їни по́стійно вини́щували зага́рбники, вона́ зазна́вала асими́ляції, її́ перема́нювали в і́нші краї́ни, що га́льмува́ло розви́ток націо́нальної нау́ки та проми́словості. Тому́ украї́нство бу́ло май́же суці́льно селя́нським. В. Яні́в тве́рдить, що основи́ селя́нської вда́чі украї́нців закла́дені в одві́чному корі́нні украї́нської пси́хіки.

Селя́ни є́ найрелі́гійні́шим соціа́льним класо́м. Це́ зумовле́но по́стійною зале́жністю́ резу́льтатів пра́ці від приро́дни́чо-кліма́тичних умо́в і подві́йним гно́бленням – соціа́льним і націо́нальним. Є́диним кана́лом світо́глядної, ці́ннісно-оріє́нтаці́йної, пізна́вальної інфо́рмації для украї́нських селя́н бу́ла церќва, яка́ ви́ховува́ла релі́гійні́сть. Приро́да, се́ред яко́ї живе́ селя́нин, те́ж нага́дува́ла йому́ про Тво́рця. Із селя́нські́стю пов'язані́ деякі́ особли́вості релі́гійно́сті украї́нців, а саме́ пантеї́зм і обря́дові́р'я. Пантеї́зм – уя́влення, що́ Бог прису́тній у вс́ій приро́ді, що́, своєю́ чере́гою, сві́дчить про прихильні́сть до землі́, приро́ди й знахо́дить вия́в у їх обо́жненні́ й освя́ченні́ патрона́жем святи́х; покло́ніння «сво́їй» украї́нській «святи́й тро́йці» (Ісусу́, Мате́рі Бо́жій, Мико́лі-Чудо́творцю); призе́млений натуралі́зм у сприйня́тті й розу́мінні́ іпостасе́й Бога́ та святи́х. Обря́дові́р'я – по́верхове зна́ння змі́сту релі́гійно́го вче́ння за неухи́льного до́тримання́ культо́вих відпра́в, релі́гійних зви́чаїв, тра́дицій, які́ мі́стять і пошану́вання́ язични́цьких бо́жеств, відго́лоски магі́чно-анімі́стичних ві́рувань. Ха́рактерними́ тако́ж є́ наро́дно-гумористичні́й ске́псис і вільно́думство.

3. Зорієнтованість на релігійні цінності української літератури й мистецтва. Цей чинник В. Янів назвав культуроморфічним, вважаючи що українські митці завжди виступали за правду, справедливість, творили від духовно-моральних поривань, часто апелювали до Бога. Наприклад, у творчості Т. Шевченка Бог постає як ідеал добра, правди, найвищої справедливості. З утвердженням Божої правди Шевченко пов'язував і відродження України. Але він і докоряв Йому за байдужість до народних страждань. Шевченко був готовий занепастити себе богопрокляттям, аби лишень Всевишній зглянувся на знедолену Україну.

4. Інтровертизм, індивідуалізм та емотивність як риси українського національного характеру. Цей чинник за своєю сутністю є психологічним і зумовлює такі особливості релігійності українців, як глибоке емоційно-почуттєве забарвлення, автентичність, особистісність віри. Ці риси українського національного характеру разом з релігійністю утворюють цілісну функціональну структуру [Янів 1966].

В Україні також утверджується психолого-педагогічна тенденція релігійної активності, сутність якої полягає у свідомому сприйнятті й дотриманні гуманістично-релігійних духовно-моральних цінностей, що є потужним рушієм прогресу нації та людства. Засобом реалізації цієї тенденції є виховання й навчання. Власне релігійне навчання, прищеплення віри в Бога насамперед у закладах освіти полягає у формуванні в людини віри, що вона не байдужа Богові, що Бог піклується про неї, а всі її проблеми – неминучість смерті, скінченність життя – будуть позитивно розв'язані. Це найпотужніший фактор, що дає змогу людині почуватися комфортно й самоідентифікуватись.

Оскільки гуманістична віра, мораль братньої любові взаємопов'язані, то, досягаючи стану віри, людина налаштовується на ідентифікацію з усім, що є Божественним. У структурі її психіки розвивається почуття себе у тісних межах власного «Я», відкривається перспектива емоційного прилучення до Бога, його творіння, психологічного злиття з ним, тобто «космічної свідомості»,

у яку вписується любов-ідентифікація, яка знаходить свої об'єкти в рідному, у національному. Любов до етнонаціонального становить основу почуття етнічної ідентичності, яке формує глибинне емоційне підґрунтя національної самосвідомості, тому релігійна віра опосередковано розвиває національну самосвідомість, що, на нашу думку, може використовуватись як рушійний фактор для досягнення духовної зрілості людини-громадянина.

Взаємовплив різноманітних культур в умовах соціально-економічних і культурних змін у нашій країні вимагає поновлення принципів міжетнічних і міжрелігійних комунікацій. В умовах нестабільності й напруженості актуальним видається вивчення релігійних чинників у національних культурах для пошуку шляхів мирної культурної та соціальної інтеграції. Одним з можливих способів інтеграції є «діалог» [Штомпка 2005].

Що являє собою діалог не у вузькому, лінгвістичному або літературному, а в широкому – соціокультурному значенні? У монографії «Світ спілкування» М. Каган визначає діалог «як духовну форму міжсуб'єктної взаємодії, відрізняючи його від комунікації як способу передавання суб'єктом певної інформації об'єктові, що її приймає». Походження, сутність, структура та функції діалогу виявляються в тому, що він пов'язує людей як суб'єктів у всіх масштабах культурного «субстрату» суб'єктності, і всі форми діалогу за своєю культурною сутністю є способом усунення протиріч, альтернативою насильства, бо насильство є наслідком ставлення до іншого як до об'єкта, а діалог – ставлення до іншого як до суб'єкта. Діалог адресований конкретному Іншому, але не для того, щоб щось повідомити, а щоб спільними зусиллями його учасників, які виявляються партнерами в спільній дії, виробити нову інформацію, що їх об'єднає [Каган 1997].

Досліджуючи питання релігійного діалогу на прикладі такого регіону, як Північне Приазов'я, ми виділили такі його рівні:

а) особистісний, пов'язаний з формуванням або трансформацією релігійних поглядів окремої особистості;

б) внутрішньорелігійний, наприклад, діалог між Православними Помісними Церквами;

в) конфесійний, характерний для відносин між носіями різних релігійних переконань і деномінацій у рамках однієї релігії (наприклад, православно-католицькі відносини тощо);

г) міжрелігійний, заснований на зустрічі представників принципово різних типів духовного досвіду, систем цінностей і форм релігійності.

На останніх двох рівнях діалог релігій найбільш драматичний, оскільки може чинити негативний вплив на процес консолідації суспільства, його культурну й політичну стабільність, розмиваючи традиційні форми релігійно-культурної ідентичності. Але водночас діалог на останніх двох рівнях може бути вкрай продуктивним, оскільки сприяє усуненню проблеми конфліктної поведінки релігійних груп в ім'я релігійних переконань. На кожному з цих рівнів релігійний діалог має різні предмети для обговорення, різні цілі й завдання, що обумовлює його зміст, форму та склад учасників у кожному конкретному випадку.

Міжрелігійний діалог допомагає виявити необхідність і достатність тих властивостей, зв'язків і відносин, які підлягають вивченню різними науками, і застосувати результати досліджень для побудови практичних моделей міжрелігійної та міжкультурної взаємодії. Крім того, такий аналіз дає змогу побачити весь спектр можливих наслідків такої взаємодії, оскільки діалог може мати не тільки позитивні, а й негативні сторони, що нівелюють самі підстави культурного й релігійного різноманіття. Небезпека втрати культурної ідентичності, втрата живого зв'язку з розмаїттям традицій змушує по-новому оцінити сам принцип діалогічного взаємодії між релігіями [Философский энциклопедический словарь 2002].

Для проведення діалогічного супроводу релігійної активності, а саме діалогічних стратегій, ми аргументовано презентували результати наших роздумів щодо користі діалогу про вищі смисли буття людей і звернулись до цінностей – універсальних орієнтирів людяності. За допомогою експрес-опитування нам вдалося створити

певну модель – «ланцюжок цінностей» і з'ясувати деякі позиції представників народів Північного Приазов'я щодо різних рівнів їхніх прагнень. Першою групою цінностей ми визначили вітальні (життєві), при цьому, якщо перемістити розуміння цінностей у площину ціннісних орієнтацій, то їхня назва буде іншою – вітально-культурні цінності (А. Фурман): 1) фізичне існування, що забезпечується відсутністю стихійних лих, епідемій тощо; 2) збалансованість екологічного комфорту й адекватний вплив екосистеми; 3) інформаційно-просторовий комфорт (захищеність від «стресу»); 4) можливість трудового, навчального, побутового балансу й співвідношення фізіологічно-рухових факторів життєдіяльності; 5) продовження роду як біологічного й морального прагнення людини.

У цьому розумінні результати нашого експрес-опитування свідчать про наочний збіг оцінювання важливості цих проблем. Відповіді респондентів засвідчили високий рівень їхньої інтелектуальності, духовної зорієнтованості, релігійної активної життєвої позиції.

Етолого-поведінкові та етнічні цінності (психологічні) безпосередньо пов'язані з входженням людини в ту чи іншу групу для здійснення емоційних контактів, для оптимізації особистісного простору, темпу життя й реалізації релігійної ідентичності й включення в побут, традиції, звичаї та екологічну культуру. Порівняно з попереднім блоком, ці цінності не виражені настільки яскраво, щоб можна було показово порівнювати й формулювати висновки, але чітко простежується деяка байдужість щодо їх засвоєння. А це означає, що прагнення до діалогу, до релігійної активності, до освоєння духовних цінностей за такої пасивності не буде забезпечене когнітивної базою, не буде інтелектуального обміну знаннями про свій народ і буде складно «досягнути» людяності як універсалії.

Наступний блок ланцюжка цінностей стосується соціально-психологічних, трудових, економічних та інших прагнень особистості, що розгортаються за тим чи іншим системним напрямом

або комплексно й цілісно за всіма напрямками її вдосконалення (homo faber, homo economicus, homo socialis, homo femilis тощо). Цілісна людина культури в сучасному прочитанні – це не якості особистості або її функції, не сума чеснот та еталонів етикету, а людина, здатна максимально ефективно, конструктивно, результативно реалізувати свої індивідуальні здібності, інтелектуальний і духовно-творчий потенціал. Діалог не тільки веде до розуміння й прийняття норм поведінки, певних визначених обмежень (наприклад, допустимим є будь-яке творче починання в природозумовлених межах і напрацьованих суспільством морально-етичних нормах, принципах і правилах життя тощо), а й на метафізичному рівні об'єднує людей у пошуках спільного взаєморозуміння й відповідальності перед природою, людьми, Богом.

Отже, для нашого дослідження можна вивести положення про те, що розвиток релігійної активності особистості відбувається в різних видах діяльності, у різних формах, підпорядковується зміні зовнішніх і внутрішніх джерел і наводиться в інтерпретації значень символічних спільнот, що знаходить вияв у духовно-практичній діяльності та взаємодії з оточенням.

На рівні методологічних вимог, на нашу думку, у загальному вигляді релігійну активність можна визначити як сукупність зусиль особистості, спрямованих на перетворення соціальної дійсності і себе як суб'єкта. Підтримуючи думку щодо особистісної спрямованості релігійної активності, ми не погоджуємось з тим, що релігійна активність, на переконання деяких учених, є релігійною діяльністю: це поняття «водночас є процесом релігійної діяльності, що характеризується інтенсивністю, якістю, змістовим наповненням і відбувається за певних умов і в певних ситуаціях».

Оскільки поняття «релігійна активність» є багатозначним і різновекторним (як стан суб'єкта в процесі його взаємодії з релігією, як певний вид активності в соціально-релігійних комунікативних системах тощо), то є необхідність розглянути її саме в площині соціального діалогу, який розгортає активність до комунікативної компетентності особистості.

На думку багатьох учених (В. Цвях, Д. Неліпа, В. Євтух, В. Сагатовський та ін.), саме релігійний діалог є необхідною умовою розвитку міжособистісних, міжгрупових, міждержавних зв'язків та ідентичностей. У працях науковців релігійний діалог розглядається як особлива форма діалогу, як відносини між двома або кількома суб'єктами, обмін думками насамперед на релігійні та духовні теми, пошук ефективних способів їх використання [Цвях, Неліпа 2006, с. 182–185], як особливе соціокультурне явище, якщо осмислювати діалог у сутнісних і змістових характеристиках, оскільки він підпадає під визначення усього, що є релігійним.

У процесі діалогу кожен суб'єкт, шукаючи нові засоби для розширення своїх можливостей дієвої участі в ньому, користується певною системою доказів, збільшує поле свого доказового інтелекту, піднімаючи «себе над собою» [Цвях, Неліпа 2006, с. 182]. Суб'єкт діалогу займає в ньому позицію індивіда з розвиненою свідомістю й самосвідомістю, з певним рівнем самовизначення, що характеризує історичний стан розвитку суспільства, забезпечуючи відповідні можливості індивідуалізації й соціалізації індивіда та формування особистості.

Саме цей аспект дає нам змогу аналізувати діалог як чинник підсилення активності особистості й розгорнути його на основі релігійної активності.

Міжрелігійний діалог підсилює релігійну активність, яка також реалізується на різних рівнях функціонування суспільства: на мікрорівні (в індивідуальному спілкуванні); на макрорівні (у комунікативній взаємодії соціальних груп, громадських організацій, політичних рухів і партій); на мегарівні (у динамічній стабілізації суспільної системи й навіть у діалозі між суспільними системами, у діалозі релігій, культур, цивілізацій).

Важко переоцінити роль свободи як мети життєдіяльності людини, що здобувається, зокрема, релігійною активністю. Проте в діалозі кожна зі сторін має той ступінь автономності, що несумісний з диктатом, відносинами панування – підпорядкування. При цьому чим більше учасників виступає з власними судженнями, тим більше

шансів на результативність діалогу; чим більше думок пропонується для обговорення, тим більшою є імовірність того, що серед них знайдеться варта уваги. Отже, неодмінна активність у діалозі набуває розмірності й може мати велике значення для забезпечення соціальної стабільності соціуму, його динамічної збалансованості.

Ми впевнені, що рівноправна участь суб'єктів у міжрелігійному діалозі робить релігійну активність стійкою; наявні історико-культурні форми в міжрелігійному діалозі спрямовують активність особистості на конструктивний розвиток соціальних процесів; розкриття соціабельності в діалозі запобігає соціальному напруженню, соціальним конфліктам; за допомогою діалогу релігійна активна особистість набуває таких якостей, як ступінь релігійної інформованості (розуміння вірянами одних і тих самих релігійних ідей, понять, догм, норм, приписів, залежно від їхнього статусу в релігійних організаціях, релігійної освіти тощо); релігійна мотивація поведінки (лише мотивація культових дій релігійними мотивами свідчить про релігійність індивіда); зростання релігійної духовності, що передбачає не просто орієнтацію на загальнолюдські цінності, а й здатність будувати своє життя відповідно до них, ставити високі цілі та досягати їх.

На особливу увагу заслуговує аналіз релігійної активності як бажання діалогу й спілкування. Різні психологічні підходи містять власне обґрунтування антропологічної сприйнятливості спілкування з іншими людьми: а) спілкування, зумовлене органічними потребами людини (У. Мак-Дауголл, К. Халл, Б. Бехтерев, В. Вілюнас та ін.); б) спілкування, зумовлене впливом певних індивідуальних властивостей: агресії, потреби у владі, лідерства тощо (особистісний редуціонізм – А. Адлер, Т. Адорно, Г. Тешфлер, Д. Кемпбелл та ін.); в) мотивація до спілкування постає як функція найближчого оточення та етносоціальна належність (Г. Мерфі, Дж. Мід, Р. Мілс та ін.).

Оскільки йдеться про певний ступінь релігійної активності особистості, то слід звернути увагу на праці філософів, які досліджували чинники, що долучають людську свідомість до активного (інноваційного) прагнення до Іншого (А. Єрмоленко,

Е. Левінас, П. Рікер, В. Табачковський та ін.). На основі аналізу цих праць і міркувань В. Табачковського можна окреслити контури активного прагнення людини до комунікативної дії з іншою людиною, завдяки чому комунікація, з антропологічного погляду, постає як спосіб творчого самоствердження особистості; як інноваційний механізм удосконалення способів осягнення мультикультурного розмаїття [Табачковський 2005, с. 110–126]; визнання сумирності й спорідненості особистості з усім людським і позалюдським світом (чимало дослідників називають цю здатність – людиномірністю) [Коджаспирова, Коджаспиров 2005, с. 118]; як «суверенізація» іншої людини (Е. Левінас); як простір орієнтації на консенсуально-комунікативну етику відповідальності (І. Кант, К.-О. Апель, А. Єрмоленко); процес зростання «культури розуму» (І. Кант) як здатності зрозуміти іншу людину; спосіб збагачення загальносвітоглядної, екзистенційно-комунікативної активності та компетентності.

Оскільки і релігійна активність, і міжрелігійний діалог мають свій вияв у певній дії, то є необхідність екстраполювати їх на структурні компоненти власне дії, замість компонентів діяльності. У такий спосіб ця структура, на нашу думку, матиме такий вигляд:

- 1) ціннісно-мотиваційний компонент, тобто компонент, який спричиняє, ініціює й спрямовує дію;
- 2) інформаційно-регулятивний компонент, що містить безліч різноманітних ідеальних програм і моделей дії;
- 3) операційний компонент, завдяки якому мотиви перетворюються на власні фізичні дії суб'єкта;
- 4) результативний компонент, завдяки якому дії суб'єкта об'єктивуються, набувають певної форми реалізації;
- 5) рефлексивно-оцінний компонент, завдяки якому цілі та результати зіставляються, виникає нова ситуація, що зумовлює новий цикл діяльності.

Саме за наведеними структурними компонентами ми спостерігали динаміку релігійної активності особистості й зведення її

соціабельності до культурної зрілості в процесі діалогічної взаємодії, яку було відстежено на основі методик, опитувальників тощо.

Аналіз емпіричних фактів, інтерпретація результатів експерименту дали змогу констатувати наявність певних тенденцій щодо вияву релігійної активності особистості та включення її в діалогічні стратегії релігійно-духовного простору. Основним джерелом релігійної активності є операційно-діяльнісний компонент, до якого частково додаються інформаційний і результативний. Це можна пояснити епістемологічною обмеженістю щодо знань, цінностей і смислів. У нашій ситуації суб'єкт виявляє релігійну активність за принципом: «Треба щось робити....., є певна зацікавленість у тому, що буде....». Входження людини в процес релігійно-духовної взаємодії в межах діалогічних стратегій, надає важливого змісту намаганням особистості брати участь у релігійних заходах, волонтерській діяльності для ціннісно-смыслових прагнень презентації, артикуляції, відстоювання власних інтересів.

Отже, діалогічний супровід уможливорює значущість власне релігійної активності як феномену, як способу зростання суб'єктності особистості, її соціабельності, саморозвитку та соціальної стабільності суспільства. Діалог у ціннісно-мотиваційному компоненті стає головним принципом у спробі зрозуміти світ і перетворити себе, в інформаційно-регулятивному – способом збагачення духовності та етичної відповідальності, в операційно-результативному – конструктом сходження до праксеологічності релігійної діяльності. Розроблення механізмів такого сходження може стати перспективою подальших досліджень.

Список джерел

1. Академічне релігієзнавство: підручник / за наук. ред. проф. А. Колодного. К.: Світ Знань, 2000. 478 с.
2. Вебер М. Напрями і шаблі релігійного заперечення світу // Вебер Макс. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / пер.

- з нім., післям. та комент. О. Погорілого. К.: Основи, 1998. С. 437–478.
3. Каган М. Культура как саморазвивающаяся система // Основы культурологии: Морфология культуры. СПб.: Лань, 1997. С. 465–487.
 4. Кармин А. С. Основы культурологии: Морфология культуры. СПб.: Лань, 1997. 512 с.
 5. Коджаспирова Г. М., Коджаспиров А. Ю. Словарь по педагогике. М.: ИКЦ «МарТ»; Ростов н/Д: Изд. центр «МарТ», 2005. 448 с.
 6. Косовець В. І. Розвиток соціальної активності молоді в умовах соціокультурного середовища села : автореф. дис. ... канд. пед. наук 13.00.05 «Соціальна педагогіка». К., 2009. 23 с.
 7. Людиномірність гармонізації культурно-освітнього простору особистості: методологія, експертиза та психолого-педагогічні рецепції: монографія / за заг.ред. Т. С. Троїцької. Мелітополь: Видавничий будинок ММД, 2012. 378 с.
 8. Малиновский Б. Магия. Наука. Религия / вступ. статьи Р. Редфилда и др.; пер.с англ. М.: Рефл-бук, 1998. 288 с.
 9. Міжетнічні та міжконфесійні відносини в контексті сучасних суспільних трансформацій // Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (29-30 квітня 2010 р., Чернівці). Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. 240 с.
 10. Новітні релігії в сучасній Україні: збірник матеріалів / ред. кол.: В. Д. Боднарченко та ін. К., 2000. 284 с.
 11. Психологический словарь / под общ. науч. ред. П. С. Гуревича. М.: ОЛМА Медиа Групп, ОЛМА ПРЕСС Образование, 2007. 800 с.
 12. Табачковський В. Г. Філософсько-антропологічна рефлексія та її освітянське заломлення // Філософія освіти. 2005. № 2. С. 110–126.
 13. Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА-М, 2002. 576 с.
 14. Цвих В. Ф., Неліпа Д. В. Соціальний діалог: основні підходи до визначення // Вісник Київського національного університету

- імені Т. Г. Шевченка (Серія: Філософія). 2006. Вип. 81-83. С. 182–185.
15. Штомпка П. Социология. Анализ современного общества / пер. с польск. С. М. Червонной. М.: Логос, 2005. 664 с.
 16. Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Релігія в житті українського народу. Мюнхен–Рим–Париж, 1966. Т. 181. С. 181–200.
 17. David C. Managing motivation to expand human freedom // American Psychologist. Vol 33(3). Mar 1978. P. 201–210 [Електронний ресурс]. URL: – Режим доступу <http://psycnet.apa.org/index.cfm?fa=buy.optionToBuy&id=1979-07509-001>

РЕЛІГІЙНА ЗРІЛІСТЬ ЯК КРИТЕРІЙ РОЗВИТКУ ГНОСЕОЛОГІЧНОЇ ОБІЗНАНОСТІ ТА «ЖИТТЄВОГО СВІТУ»

Релігійна зрілість як критерій розвитку гносеологічної обізнаності та «життєвого світу» людини

В історичному розвитку суспільства одним з найбільш важливих і дієвих способів духовного, ідеологічного й морального впливу на людство була релігія та різні системи релігійних вірувань. Велика кількість як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників займається вивченням релігії, віри в Бога, релігійних обрядів, звичаїв, вказуючи на позитивний вплив релігії на людину. Тема співвідношення та взаємодії етносу й релігії, етнорелігійні конфлікти в сучасній Україні порушена в працях А. Аристової, В. Горського, В. Євтуха, В. Лісового, Б. Попова, Ю. Римаренко, А. Уткіна та ін.

Розглядаючи релігійну зрілість як критерій гносеологічної обізнаності, тобто як здатність людини пізнавати й мислити без перешкод, підкреслимо, що кожній людині властива природна схильність до релігійності. Але схильність не тотожна неминучості, оскільки релігійність – це проблема вибору. Вибір духовних реалій відбувається диференційовано: в одних він глибокий і пов'язаний з багатьма шарами психіки, а в інших – стосується тільки другорядних проблем життя. Відповідно до того чи іншого вибору й формується релігійна зрілість особистості.

Для розуміння предметного поля дослідження необхідно уточнити зміст основних термінів: «релігійність», «зрілість» і «релігійна зрілість». В «Encyclopedic Dictionary of Religion» термін «релігійність» розглядається в трьох аспектах: по-перше, як заглибленість людини в релігійну проблематику; по-друге, як можливість для людини вступати у взаємини з Богом; по-третє, як людське прагнення діяти за межами тілесних інтересів, бути залученим до культури й спільноти духовно налаштованих людей [Meagher, O'Brien 1979].

В українському релігієзнавчому словнику за ред. А. Колодного і Б. Лобовика релігійність тлумачиться як поняття, що характеризує якісну й кількісну визначеність (ступінь, рівень, характер) суб'єктивного засвоєння релігійних ідей, цінностей, норм та їх вплив на поведінку, життєдіяльність вірян і релігійної спільноти. Релігійність представлена як ціннісно-життєва орієнтація, суб'єктивна якість свідомості індивіда, його внутрішня здатність до реалізації релігійних настанов [Релігієзнавчий словник 1996, с. 277].

Що ж до поняття «зрілість», то, за визначенням А. Вороніна, – це період, що характеризується тенденцією до досягнення найвищого розвитку духовних, інтелектуальних і фізичних здібностей особистості [Воронин 2006, с. 32]. Зрілість людини можна оцінити за автономністю її особистісного вдосконалення, що відбувається під впливом внутрішніх і зовнішніх чинників і спрямоване на досягнення вищих і найскладніших рівнів розвитку.

Ще однією рисою зрілої людини є її поступовий перехід від психологічної дезінтеграції (що характерно для перших років життя) до інтеграції, конструктивності й творчості, що спостерігається в дорослому віці [Журавлев 2007].

Важливим для нашого дослідження є вивчення релігійного діалогу як фактора суспільної стабільності, на що звертає увагу В. Докаш. Дослідник визначає релігійну зрілість як адекватне ставлення людини до святого, до Бога. Це ставлення, на думку вченого, виявляється, зокрема, в такому:

- в умінні помічати й розуміти елементи складної структури релігійного предмета;

- у свідомій мотивації свого ставлення до релігійних духовних цінностей;

- у відкритості й толерантності в процесі пошуку релігійних істин;

- у критичності щодо власної релігійної досконалості;

- у дотриманні принципів і норм релігійної моралі;

- у пріоритеті релігійних духовних цінностей [Докаш 2012, с. 455].

Отже, ступінь релігійної зрілості людини, зважаючи на її індивідуальність, являє собою складний процес і здебільшого залежить від її витоків, а також від впливу соціокультурного середовища й власного «життєвого світу».

Поняття «життєвий світ» уперше запропонував Е. Гуссерль у роботі «Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія». Життєвий світ, на думку вченого, – це основа раціонального обґрунтування універсальної моральної належності й першооснова взаєморозуміння [Гуссерль 1994, с. 87].

«Життєвий світ» є деякою метафоричною формою бачення життя людини. Окремі питання, пов'язані з вивченням «життєвого світу», досліджували філософи, психологи, соціологи та науковці інших галузей знання. За типологією Ф. Василюка, простір життєвого світу поділяється на зовнішній (легкий чи важкий) і внутрішній (простий або складний) світи, де бачення зовнішнього світу відбувається крізь призму внутрішнього світу, а внутрішня картина людини залежить від навколишнього зовнішнього світу [Василюк 2007].

На особливу увагу заслуговує визначення типів життєвих світів, запропоноване Н. Козловим («Філософські казки»):

– джунглі – світ ворожий. Цей тип життєвого світу презентований свободою, але водночас є незмінним. У такому світі немає цінностей, а головна мета полягає не в житті, а у виживанні. Жителями такого світу є хижак, жертва й рятувальник;

– арена – тип життєвого світу, що являє собою ворожий світ спорту, життя в якому націлене на результат. Цінністю такого світу є чесна перемога. У такому світі живуть переможець, повержений герой, спостерігач і провокатор;

– діловий світ – це мінливий світ, життя в якому не передбачає законів. Основною цінністю такого світу є отримання реального результату. У такому світі живуть бізнесмен, невдаха та ресурс;

– дитячий садок – абсолютно вільний і доброзичливий світ, сповнений безтурботності й безвідповідальності (коли щось не

виходить, можна плакати, адже світ великий, а ти – маленький). Серед жителів цього світу – діти, жертви, курки-квочки;

– світський салон – це світ ритуалів і законів, де головною цінністю є відповідність встановленим шаблонам і канонам. У такому світі живуть свій, чужий, фаворит і вигнанець;

– свята церква – світ цінностей і законів, головним у якому є дотримання святинь і вшанування Вчителів. Жителями такого світу є гуру, свій, чужий, еретик і неприєднаний;

– світ людських зустрічей – це теплий і добрий світ законів і цінностей, де живуть хороші люди, що дружать між собою;

– майстерня – світ змін і високих результатів. Життя в такому світі вимагає доопрацювання й удосконалення. У такому світі живуть майстри, підмайстри й «заготівки».

Формування життєвого світу починається з дитинства, коли кожен з нас запам'ятовує світ навколо себе, своїх батьків, звикаючи до цієї картинки. У майбутньому людина може продовжувати жити в такому світі за звичкою або формувати навколо себе інший життєвий світ. Ми поділяємо думку Н. Козлова, що оптимальним для життя людини є тип «майстерня» з високими цінностями й чіткими обмеженнями, адже змінювати світ і себе в ньому – це запорука щасливого життя. Очевидно, що кожна людина потребує як самозміни, так і участі інших у процесі формування її власного життєвого світу [Козлов 1996].

З огляду на те, що релігійна зрілість є невіддільним складником «життєвого світу» людини, ми здійснили аналіз критеріїв релігійної зрілості, наведених Л. Калініним [Калінін 2007]: неантропоморфічна концепція Бога;

уміння розрізнити в наявних релігіях істотні й випадкові елементи; уміння успішно долати релігійні кризи; автономія релігійної мотивації; справжність релігійних переконань.

Неантропоморфічна концепція Бога. Зрілість віри виражається в образі Бога. Зазвичай, людина має деяке уявлення про Бога: спочатку Бога уявляють схожим на людину, наділяючи його людськими рисами, згодом образ Бога розвивається. Причину можливих

спотворень образу Бога найчастіше слід шукати в ранньому дитинстві, коли вплив батьків на дитину є найсильнішим. Іноді причиною деформації образу Бога є низький рівень релігійних знань або неправильне релігійне виховання (страх перед покаранням). Релігійно незріла людина уявляє Бога як найстарішу людину на небесах, яка фіксує вчинки, але байдужа до земних страждань людей. Розуміння ж образу Бога релігійно зрілою особистістю відбувається через прийняття його існування в символічному ключі (Бог перебуває за межами будь-яких понять, образів і досвіду).

Наступним критерієм є вміння розрізнити в наявних релігіях елементи істотні й випадкові. Згідно з цим критерієм, релігія – багатоаспектне явище. Релігія в людській реальності – це організації (конфесії) з власними доктринами, моральними принципами, ритуалами, звичаями, традиціями та історико-культурним контекстом. Релігійно незріла людина дотримується ритуалів, традицій, підкоряється авторитетові й бачить у цьому найсуттєвіші складники віри.

Досить часто люди, які не мають гнучкого мислення, вважають усі елементи віросповідання однаково важливими, не виокремлюючи дійсно суттєвих речей, а також висувають високі вимоги до оточення. Релігійно зріла людина, навпаки, розрізняє окремі аспекти віровчень і відрізняє істотне від другорядного, історично зумовленого; виділяє головне як у моральних обов'язках релігійної людини, так і у сфері релігійних практик. Характерною рисою таких людей є доброзичливе, шанобливе ставлення до представників інших релігій, без очікувань і компенсацій, а також визнання того, що істина є завжди глибшою, ніж кожен з нас уявляє.

Уміння успішно долати релігійні кризи. «Кризою» слід uważати важкий інтелектуально-емоційний стан, коли релігійні погляди та цінності втрачають своє колишнє значення. Криза характеризується внутрішньою боротьбою мотивів «за» і «проти», включаючи особистість загалом. Вихід з кризового стану можливий завдяки змінам у думках, оцінках і вчинках людини (виконання обрядів, відмова від колишніх поглядів тощо). Криза може мати різну

інтенсивність, форму та тривалість (від тижня до декількох років). Л. Калінін наводить такі приклади релігійної кризи: криза через розбіжності між наукою і вірою; криза щодо способу Бога; криза етичного характеру через проблеми зла, страждання, смерті, діяльності Церкви; криза «соціологічного характеру» в процесі зміни середовища (наприклад, релігійного на нерелігійне); криза щодо релігійних обрядів, яка ґрунтується на втраті почуття змістовності цих обрядів; криза, пов'язана з переосмисленням сенсу власного життя.

У цьому контексті незріла релігійність призводить до спотворення як власних мотивів, так і одержаної інформації, до включення захисних механізмів. Усе це спричиняє труднощі у визначенні власних проблем і обговоренні їх з іншими людьми. Релігійно зріла особистість, навпаки, сприймає релігійну кризу як завдання, що потрібно виконати, як необхідний етап свого розвитку, знаходячи справжні витoki своїх проблем (обговорення проблем з іншими людьми). Релігійно зріла людина здатна розрізнити інтелектуальні та емоційні компоненти проблеми, що дає їй змогу сприймати труднощі як творчий імпульс (коли така людина дивиться на себе по-новому, у неї поглиблюється зв'язок з Богом).

Аналізуючи такий критерій, як «автономна релігійна мотивація», зауважимо, що людська мотивація є складним явищем і являє собою поєднання різних мотивів і потреб – від інстинктивно-біологічних до соціокультурних. При цьому вищі свідомі мотиви, що є визначальними в досягненні зрілості, не залежать від нижчих (інстинктивних). Незріла релігійність характеризується тим, що релігійні мотиви виправдовують і маскують будь-які інші мотиви, допомагаючи людині адаптуватись і пристосовуватись, звільняючи її тим самим від відповідальності в екстремальних ситуаціях.

Релігійна мотивація в релігійно незрілої людини є досягненням особистих цілей (наприклад, необхідність прийняття таїнства заради досягнення поставленої мети (особистої користі); Бог для людини), що стає перешкодою на шляху до релігійної зрілості.

Натомість людина, яка досягла релігійної зрілості, має цілком самостійну релігійну мотивацію, виходить з пріоритету цінності Бога (людина для Бога), коли релігійна мотивація не виконує захисної функції, а має внутрішню орієнтацію віри як вищої цінності.

Автентичність (справжність) релігійних переконань, вірність їм. У кожної людини комплекс релігійних переконань продуманий, розвинений і систематизований особливим способом, адже заснований на індивідуальному релігійному досвіді. Людина формує власні релігійні переконання не тільки внаслідок дослідницької або аналітичної діяльності, а й під впливом свідоцтв, одкровень, містичних переживань. Але віра це не тільки інтелектуальний феномен, вона передбачає вибір, що свідчить про довіру людини Богу. Тобто релігійна зрілість виявляється в особистісних планах і діях, що визначають напрями життєдіяльності людини.

Незріла релігійність виявляється у формальній належності до релігійної групи, має не особистий, усвідомлений, а соціально-культурний характер. Така людина виявляє байдужість до релігійних цінностей (віра не знаходить вираження в повсякденному житті), має низький рівень релігійних знань, що призводить до спроб використовувати релігійні переконання як замітники наукового знання. Така позиція, зазвичай, зумовлює поділ та ізоляцію двох сфер – релігійної та моральної, припускаючи вибіркоче дотримання моральних норм.

Незріла релігійність призводить до визнання переконань, що реалізуються тільки в певних (корисних) ситуаціях («Я так роблю, адже так роблять усі», «Мені сказали це робити так, а чому – мені це не цікаво»). Зріла ж релігійність у межах цього критерію характеризується свідомо прийнятими й логічно обґрунтованими переконаннями, на яких базується система цінностей людини. Переконання й цінності в релігійно зрілої людини супроводжуються мотивами, що й визначають усю її життєдіяльність, даючи змогу приймати й критично оцінювати основні положення віровчень.

«Вірність релігійним переконанням». За цим критерієм визначається постійний морально-ціннісний прогрес (пріоритет

«бути» над «володіти»), що дає змогу людині керуватися загальнолюдськими нормами моралі в повсякденній поведінці й у релігійних переконаннях. Усе це виявляється в постійному докладанні зусиль, спрямованих на поглиблення й розширення особистих відносин з Богом [Калинин 2007].

Важливою для нашого дослідження є монографія за редакцією Л. Афанасьєвої, В. Молодиченка, В. Нечипоренко, у якій розкрито особливості соціокультурних і освітніх процесів Запорізького Приазов'я. Так, релігійну зрілість представників Північного Приазов'я можна, зокрема, оцінити на підставі їхнього ставлення до релігійних традицій і обрядів. Наприклад, одним з найважливіших релігійних свят для православних є Різдво Христове. Вшануванню народження Ісуса Христа передувало шанування сонячного божества Коляди – відродження сили світу (що свідчить про вплив язичництва). Активно відроджуються сьогодні також традиції святкування Хрещення, Стрітіння тощо. Елементи язичницької ритуалістики характерні й для святкування Пасхи (випікання хліба – паски, фарбування яєць, ігри та розваги).

Надзвичайно шанують в Україні таке церковне свято, як Покров Пресвятої Богородиці (14 жовтня), якому також передував язичницький культ жіночого божества продовження роду [Соціокультурні та освітні процеси Запорізького Приазов'я 2013, с. 139]. Покровським був головний храм Запорізької Січі, на честь Покрови освячено багато церков в Україні, зокрема й у Північному Приазов'ї. Прикладом може слугувати чинний храм у селі Строганівка (кількість населення нині становить 527 осіб) – церква Покрови Пресвятої Богородиці, збудована родиною Неалових для жителів села й освячена 14 жовтня 2010 року [Строганівка: історія і сучасність 2016, с. 104]. Як свідчать історичні джерела, у 1908 році на території цього села на кошти громади була споруджена церква Покрови, розрахована на 400 осіб. У відомостях про сільський прихід зафіксовано таку інформацію:

Чоловіків – 653			Жінок – 617		
Духовних	Селян	Міщан	Духовних	Селян	Міщан
6	609	38	3	583	31

У 30-х роках ХХ століття церкву було зруйновано [Строганівка: історія і сучасність 2016, с. 104].

У спогадах жителів Строганівки йдеться про одне з найбільш шанованих і улюблених свят – свято Покрови Пресвятої Богородиці, що припадає на 14 жовтня. У цей день, як згадує, наприклад, А. Д. Калюжна (Занкова), у їхній оселі збирались родичі, а також знайомі батьків з с. Ботієве, с. Райнівка й м. Мелітополь; у будинку було весело, співали пісень і виконували народні танці. Також вона розповідає про свято Пасхи, коли батьки вранці ходили до церкви, а повернувшись додому, разом з дітьми та великою родиною сідали за святковий стіл [Строганівка: історія і сучасність 2016, с. 133].

Свято Пасхи має свої традиції і серед греків Запорізького Приазов'я, у яких воно називається Панаїр (загальний обід на честь престольного свята, що обов'язково супроводжувався молитвами й ритуалами [Соціокультурні та освітні процеси Запорізького Приазов'я 2013, с. 147].

Представники єврейського народу, що живуть на теренах Північного Приазов'я, і дотепер зберігають свою ідентичність. Духовна культура євреїв формувалась під впливом іудаїзму (однієї з найдавніших релігій), особливістю якого є визнання єдиного бога, догмат про богообраність єврейського народу, віра в пришестя спасителя й у безсмертну душу. Основним богословським джерелом для євреїв є Тора і Талмуд, де зібрані молитви, розпорядження, обмеження й заборони, що регламентують життя вірянина [Соціокультурні та освітні процеси Запорізького Приазов'я 2013, с. 148].

О. Тухватуліна в одному зі своїх досліджень зауважує, що в єврейських колоніях ще в ХІХ – на початку ХХ століття функціонували молитовні будинки й синагоги (школи вивчення

іудаїзму), що були для народу своєрідним релігійним, духовним і культурним центром.

У монографії за редакцією Л. Афанасьєвої, В. Молодиченка та В. Нечипоренко наголошується на тому, що останніми десятиліттями спостерігається відродження календарної та сімейної обрядовості у євреїв. Дослідники акцентують увагу на тому, що до релігії звернулися навіть ті, хто раніше був переконаним атеїстом [Соціокультурні та освітні процеси Запорізького Приазов'я 2013, с. 151].

На території Запорізького Приазов'я проживають також караїми, релігія яких – караїзм – увібрала в себе елементи іудаїзму, християнства та ісламу.

Головним принципом караїзму є необхідність вивчення Святого писма як зосередження мудрості. Основа віровчень караїмів – Старий Завіт без доповнень і роз'яснень, а також без Талмуду. Цікавою є архітектура караїмських храмів – кенас (у перекладі – «не мусульманський собор»): окрім молитовного залу, до якого могли входити тільки чоловіки, у глибині споруди розташовувався бабинець (галерея для жінок), відділений від основного молитовного залу тонкою перегородкою з отвором, щоб жінки могли спостерігати за службою.

Широкою є палітра релігійних свят у болгар. Одним з найбільш шанованих свят, як і в українців, є Великдень, традиції відзначення дуже подібні. Ще одне свято – «Курбе» – болгари відзначали в минулому кілька разів на рік, а нині це День Святого Георгія («Гергьовден»), що припадає на 6 травня. У цей день, за традицією, відповідно до особливого ритуалу, приносилося в жертву ягня [Соціокультурні та освітні процеси Запорізького Приазов'я 2013, с. 144].

Релігійні уявлення чеського народу також формувались під впливом християнства, що певним чином нашаровувалось на стародавні народні звичаї. Більшість свят припадає на зимові місяці: свято (празник) Миколи (Ніколаші); щедрий вечір (напередодні Різдва, 24 грудня); 25 грудня – Різдво Христове (Ваноце – свята ніч).

У цю ніч вірні Христу люди йдуть до костелу, де біля багаття читають Євангеліє. Священик запалює свічку від скіпи багаття, передаючи полум'я вогню кожному, хто прийшов. Після цього віряни повертаються до себе додому, освітлюючи собі шлях світлом Христовим (виводячи людей з темряви на світло) [Соціокультурні та освітні процеси Запорізького Приазов'я 2013, с. 145].

На теренах Північного Приазов'я мешкають також кримські татари, соціально-політичний устрій та культурні традиції яких упродовж століть формували спосіб життя цього народу. Кримські татари сповідують іслам, тому неодмінно в будинку мусульманина є Священна книга – Коран. Особливе значення надається намазу – обов'язковій молитві, що читається п'ять разів на день [Соціокультурні та освітні процеси Запорізького Приазов'я 2013, с. 153].

Проаналізувавши релігійні ідентичності на території Північного Приазов'я, наголосимо, що як і в інших регіонах України, тут проживають представники ромського народу (цигани). Ромський народ має оригінальний світогляд і традиції, коріння яких сягає ще часів язичництва. Як твердять науковці (Л. Афанасьєва, В. Молодиченко, В. Нечипоренко), ромські народи переймали елементи культури та релігії тих народів, з якими проживали на одній території (це пояснює, наприклад, володіння ромами українською мовою, сповідання християнства тощо) [Соціокультурні та освітні процеси Запорізького Приазов'я 2013, с. 155].

З огляду на те, що «життєвий світ» забезпечує справжню цілісність, інтегрованість людини та світу, ми поділяємо думку Т. Титаренко про те, що навколишня дійсність збагачується не лише часом, а й простором, цінність якого формують людські відносини. У контексті проведеного дослідження ми визнаємо релігійну зрілість вищою формою світосприйняття на основі культурних, духовних і моральних цінностей, що є одночасно і засобом, і результатом духовно-морального становлення людини.

***Роль діалогу й толерантності
у формуванні релігійної зрілості народів Північного Приазов'я***

Досліджуючи розвиток релігійної зрілості в народів Північного Приазов'я, слід ураховувати той факт, що це поліетнічний і поліконфесійний регіон. Специфіка державної політики в ньому зумовила ту особливість, що відсоткове співвідношення представників різних конфесій постійно змінювалось (еміграція ногайців-мусульман, переселення православних греків і болгар, створення закритих організацій тощо). Дослідники зафіксували на цій території 39 різних етносів і більше ніж 15 різних віросповідань, представники яких належать до шести конфесій і дев'яти деномінацій. Окремо слід виділити неорелігії та їхні рухи без вказівки на їхню кількість через нестійкі структури та постійні трансформації.

Зважаючи на різноманітність віросповідань народів Північного Приазов'я, можемо констатувати, що відносини між представниками релігійних ідентичностей у всі часи характеризувались неоднозначністю й неконструктивністю діалогічної взаємодії.

Проблему міжетнічного й міжконфесійного діалогу на території України висвітлено в роботах М. Бабія, В. Бондаренка, В. Ленського, С. Кисельова, А. Колодного, Л. Филипович та ін. Окремим аспектам сучасних релігійних конфліктів і визначенню конфліктогенних чинників присвячено дисертації А. Аристової, Л. Волової, О. Сіман та ін.

Діалог, зокрема й міжрелігійний, – це шлях до створення нового цілісного світу, що не може існувати в ситуації постійного змагання в ньому різних інтересів або теорій і систем. Саме тому в основу єдиного світу має бути покладено діалог. Учасниками діалогу є основні релігії (християнство, іудаїзм, буддизм, іслам, індуїзм та інші), представлені своїми лідерами (патріархи, тата, лами, рабини) або їх повноважними заступниками.

Аналізуючи зміст поняття «діалог», що означає бесіду, розмову, інформування іншого про себе, свої погляди, цілі тощо, підкреслимо, що це не дебати, не суперечки, не заперечення, не переконання в чий-

небудь правоті чи неправоті. Основне в діалозі – це вміння слухати й здатність почути, щоб зрозуміти, але не обов'язково прийняти позицію іншого.

Серед відомих різновидів діалогу (міжетнічний, міждержавний та інші діалоги нерелігійного характеру) діалог релігійних ідентичностей відрізняється своєю унікальністю: у звичайному діалозі всі учасники шукають те, що їх об'єднує (мета, кінцевий результат, взаємний інтерес тощо), а віряни, представники різних релігійних ідентичностей, уже мають це об'єднувальне ядро – віру в Бога [Гуссерль 1994].

Спосіб ведення діалогу у формуванні та становленні релігійної зрілості залежить від чинників, що впливають на релігійність особистості. З огляду на це, ми виділили такі чинники, як досвід, потреби, почуття та емоції; соціальні групи:

а) досвід. Життя кожної людини визначає досвід, якого вона набула в дитинстві (наприклад, контакт з матір'ю). Завдяки цьому контактів відбувається формування довіри, що, своєю чергою, стає фундаментом для відкриття можливостей і формування свого розуміння образу Бога. Наприклад, дитина, яка не була визнана у своїй родині, у дорослому віці матиме серйозні проблеми стосовно довіри до Бога, оскільки досвід, винесений з життя в колі сім'ї, значно впливає на формування релігійності (досвід допомагає або перешкоджає формуванню духовності людини).

У набутті досвіду вирішальне значення має приклад конкретної особи, того, хто в дитинстві був авторитетом для дитини. Роль сім'ї як чинника формування релігійної зрілості особистості визначається тим, що діти здебільшого зберігають конфесію батьків, адже молодший вік характеризується беззастережною довірливістю дитини, яка через брак власного досвіду використовує активну позицію наслідування. Також у процесі формування релігійності дитини велику роль відіграють мова й мовне середовище (у релігійних сім'ях дитина знає поняття релігійного змісту, такі, як Бог, молитва тощо).

Релігійного впливу дитина може зазнавати з боку обох батьків, з боку одного з батьків, з боку родичів або взагалі його не мати. Це дає змогу нам виділити серед сімей релігійні, нерелігійні й частково релігійні сім'ї. Уже в дорослому віці людина, особливо в стані кризи, зустрічаючи людей, у яких бачить невідповідність своїм релігійним поглядам або приклади щоденного релігійного досвіду, відчуває різні переживання: від звичайної цікавості до вершини релігійного екстазу. Найчастіше це щось середнє, що є «відповіддю» на потреби людини.

б) потреби. До потреб належать мотиви людської поведінки, що вимагають задоволення. Задоволення потреб веде до зростання цінності того, хто їх задовольняє (наприклад, молитва про одужання. Коли людина видужує, то зростає її віра в Бога, а також значення молитви).

в) почуття та емоції. Серед релігійних почуттів головна роль належить релігійному страху й релігійному захвату. Дуже інтенсивний емоційний контакт з Богом визначають як відчуття дружби, близькості, довіри, надії, співчуття. Почуття – це фактор життя, що значною мірою зумовлює формування особистої релігійної зрілості.

г) соціальні групи. Загальновідомо, що релігійність батьків набагато більше впливає на релігійне життя дітей, ніж уроки Закону Божого. Однак суттєвий вплив чинять і релігійні громади. Релігійні громади – це (конфесійні) організації зі складною системою, об'єднані спільною вірою та ритуалами. Розрізняють відкриті релігійні громади (православ'я, католицизм тощо) з більш-менш стабільним кількісним складом, а також релігійні об'єднання з чітко фіксованим членством вірян (баптисти, адвентисти та ін.), що впливають на людину в основному завдяки проповідям. Цим фактором обумовлені й «типи звернення» до релігії.

Перехід на позиції певної релігії може бути раптовим або поступовим. Раптовий перехід характеризується зверненням людини до певної релігії в деякій ситуації або на підставі емоцій. Поступовим же визнається такий перехід, що відбувається в процесі поступового формування релігійності.

Сімейне релігійне виховання поєднується з певним кліматом навколишнього середовища. Істотний вплив на формування духовно-морального способу життя чинять також групи однолітків, друзі, засоби масової інформації тощо. Однак лише релігійне оточення (без розумово-емоційного розвитку) не здатне сформувати зрілу віру людини. З огляду на це, зауважимо, що релігійна зрілість як важлива характеристика людини реалізується на основі досвіду й виявляється в потребах, мотивах поведінки, у соціальних настановах і ціннісних орієнтаціях.

Формування релігійної зрілості відбувається на певних етапах життєвого розвитку. Розглянемо етапи релігійного розвитку, визначені О. Ю. Макселоном [Макселон 1998]:

1 етап релігійного розвитку характерний для немовлят (від народження до 1 року) і охоплює дві фази: арелігійну (аморальну) й фазу формування квазірелігійної (несистематизованої) поведінки.

2 етап – це етап раннього дитинства (від 1 до 3 років). Цей етап також має дві фази: «за матір'ю» (копіювання релігійних ритуалів, вияв релігійних почуттів), а також фазу, що означає джерела індивідуальної релігійності (формування релігійних понять; формулювання питань метафізичного характеру (про світ і реальність)).

3 етап – дошкільний період (від 3 до 7 років). Цей етап характеризується зменшенням антропоморфного (людиноподібного) сприйняття Бога, розвитком рефлексивних уявлень про Бога, а також зростанням інтересу до релігійних обрядів, іконографії та біблійних оповідань.

4 етап – молодший шкільний вік (від 7 до 11 років), коли відбувається трансценденталізація Бога, формування авторитарно-моральної релігійності (пізнання поза досвідом і поза чуттям).

5 етап – це період середнього шкільного віку (11-15 років). У цей час формується критична оцінка окремих виявів релігійності, відбувається формування автономної релігійності та схильність до релігійних ритуалів.

6 етап припадає на старший шкільний вік (14-15 і 18-19 років). У цей період можливі прояви бунту проти Бога, переосмислення значення Бога в житті людини, а також формування релігійних переконань і, відповідно, світоглядних орієнтацій.

8 етап припадає на ранню дорослість – період релігійної стабілізації та мінімальної релігійної активності. У цей час відбувається усвідомлення факту особистої обмеженості, що створює можливості для фундаментальної релігійної орієнтації.

9 етап – середній вік (середня зрілість) – це час актуалізації та поглиблення релігійності, поява нового бачення й розуміння релігійних символів і правди, але можливо, що це вияв тільки зовнішньої релігійності.

10 етап (заклучний) припадає на старість. На цьому етапі відбувається зростання зацікавленості в релігії, встановлюється остаточний вибір релігійних цінностей і відповідне посилення релігійних переконань або ж спостерігається байдужість і відмова від релігійних доктрин узагалі.

Підкреслимо, що зрілість лише на перший погляд означає досвід і здобуті знання. Досягнення релігійної зрілості – це явище тривалої роботи над собою, реалізація, внутрішнє зростання й розквіт особистості, здатної до діалогу між представниками релігійних ідентичностей і вияву толерантності [Релігієзнавчий словник 1996].

У контексті нашого дослідження для визначення ролі толерантності в релігійній зрілості необхідно врахувати ті зміни, що сталися в етноконфесійному розвитку окремих регіонів України, зокрема й у Північному Приазов'ї.

Межі толерантності охоплюють два полюси: толерантність – інтолерантність, тобто прийняття – неприйняття, що залежить від багатьох факторів – здатності мислити, досвіду, здібностей, емоцій тощо. Більш детальну інформацію про діалогічну взаємодію, а саме – міжрелігійну толерантність ми отримали під час анкетування жителів Північного Приазов'я. Анкета, яку ми уклали, містила такі запитання:

- «Як до Вашої релігії ставляться в цьому регіоні?»
- «Як Ви ставитесь до людей інших релігійних вірувань?»

– «Якби Ви були керівником великої компанії, кого Ви взяли б на роботу: представника якої релігії? Чи це не має значення?»

– «Ви змогли б прийняти у свою сім'ю людину іншого віросповідання чи конфесії?»

– «Як Ви ставитесь до свят і обрядів інших національних меншин і конфесій?»

– «Чи дозволяєте Ви вашим дітям дружити з представниками інших національних меншин, конфесій?»

Щоб визначити загальний стан діалогу й толерантності як конструкту релігійної зрілості, ми обробили й проаналізували відповіді учасників анкетування й отримали такі результати:

Так, на запитання «Як до Вашої релігії ставляться в цьому регіоні?», що передбачало виявлення стану відносин між різними конфесіями, 77% опитаних відповіли, що на теренах Північного Приазов'я поважають представників усіх релігій (приклади відповідей: «позитивно», «нормально», «ніхто не нав'язує іншу віру», «добре»).

Загальне нейтральне ставлення до всіх конфесій виявили 18% респондентів, а 3% опитаних вказали на нейтральне ставлення через необізнаність з наявністю певних релігійних конфесій у регіоні. 2% респондентів дотримуються думки, що до їхньої віри ставляться негативно, оскільки вважають її сектою.

Запитання	«Позитивно, нормально, ніхто не нав'язує іншу віру, добре»	«Нейтральне ставлення до всіх конфесій»	«Нейтральне ставлення через необізнаність з наявністю певних релігійних конфесій»	«Негативно, тому що вважають певну конфесію сектою»
«Як до Вашої релігії ставляться в цьому регіоні?»	77%	18%	3%	2%

Відповіді на наступне запитання («Як Ви ставитесь до людей інших релігійних вірувань?») засвідчили, що 93% респондентів

виявляють більш-менш толерантне ставлення до всіх віросповідань (приклад відповідей: «Я поважаю інші релігії та їхніх представників», «Бог один, релігія не має значення», «Таке ж, як і до себе», «Задовільно»). 2% опитаних вказали на нормальне ставлення, без будь-якої взаємодії, а 4% – на погане ставлення, оскільки, на їхню думку, інші релігії носять негативний характер, 1% респондентів утримався від відповіді.

Запитання	«Задовільно» (приклад відповідей: Я поважаю інші релігії та їхніх представників; Бог один, релігія не має значення; таке ж, як і до себе)	«Нормально, якщо вони не втручаються в моє життя»	«Негативно»	Утримались від відповіді
«Як Ви ставитесь до людей інших релігійних вірувань?»	93%	2%	4%	1%

Для вивчення думки представників Північного Приазов'я стосовно важливості релігійного аспекту в соціальному житті, ми сформулювали такі запитання: «Якби Ви були керівником великої компанії, кого Ви взяли б на роботу: представника якої релігії? Чи це не має значення?». 93% респондентів відповіли «не має значення», 5% обмежили коло таких людей («крім баптиста, сектанта, свідка Іегови») і 2% опитаних зазначили, що взяли б на роботу лише представника своєї релігії.

Запитання	«Не має значення»	«Окрім баптиста, сектанта, свідка Іегови»	«Лише представника своєї релігії»
«Якби Ви були керівником великої компанії, кого Ви взяли б на роботу: представника якої релігії? Чи це не має значення?»	93%	5%	2%

З'ясуванню готовності до міжрелігійного діалогу та виявів толерантності в досліджуваному регіоні сприяло запитання «Ви змогли б прийняти у свою сім'ю людину іншого віросповідання чи конфесії?». Серед відповідей були такі: «змогла б, якби це не провокувало конфліктів», «думаю, що так», «не бачу жодних перешкод», «так, звичайно», «радше так, ніж ні» тощо. Так думають 77% опитаних. 15% респондентів висловились категорично проти, відповівши «Ні» й «Ніколи», 8% утримались від коментарів.

Запитання	«Радше так, ніж ні»	«Ні. У жодному разі»	утримались
«Ви змогли б прийняти у свою сім'ю людину іншого віросповідання чи конфесії?»	77%	15%	8%

Відповіді на запитання: «Як Ви ставитесь до свят і обрядів інших національних меншин і конфесій?» дали змогу нам визначити ставлення представники різних релігійних ідентичностей до свят і обрядів інших конфесій. 77% респондентів дали такі відповіді: «з інтересом», «з повагою до інших конфесій», «позитивно», «толерантно», «святкую разом з ними». Нейтральне й байдуже ставлення виявив 21% опитаних, а ось відповіді 7% респондентів містили категоричні заперечення («проти», «погано», «нічого доброго в цьому немає»).

Запитання	«З цікавістю», «з повагою до інших конфесій», «позитивно», «толерантно», «святкую разом з ними»	«Нейтрально та байдуже»	«Проти», «погано», «нічого доброго в цьому немає»
«Як Ви ставитесь до свят і обрядів інших національних меншин і конфесій?»	77%	21%	7%

Здебільшого позитивними були відповіді й на запитання: «Чи дозволяєте Ви вашим дітям дружити з представниками інших національних меншин, конфесій?». Оскільки серед учасників анкетування були молоді люди, які ще не мають власних дітей, ми запропонували їм перенести це питання на своїх братів або сестер, можливо, майбутніх дітей, унаслідок чого отримали 92% позитивних відповідей («так», «чом би й ні»). 6% респондентів були проти спілкування дітей з представниками інших конфесій, вважаючи, що вони «навчаться поганого», а 2% опитаних утримались від відповіді.

Запитання	«Так»; «Чом би й ні»	«Проти»	утримались від відповіді
«Чи дозволяєте Ви вашим дітям товаришувати з представниками інших національних меншин, конфесій?»	92%	6%	2%

Як переконуємось, діалогічна взаємодія між представниками різних релігій не є стовідсотковою. Результати анкетування дають змогу нам твердити, що 84% респондентів мають позитивну налаштованість у відносинах між представниками релігійних ідентичностей; 8% опитаних виявили нейтральні погляди, 6,4% респондентів – категоричність, нерозуміння й негативне ставлення до представників різних релігій, 1,6% опитаних утримались від відповідей на окремі запитання.

На підставі результатів проведеного анкетування можемо твердити, що між представниками релігійних ідентичностей, які проживають на території Північного Приазов'я, є ряд суперечностей. В основі суперечностей як зіткнень несумісних думок, зазвичай, можуть бути різні потреби й неоднакові інтереси: суперечка заради суперечки; суперечка заради істини; суперечка заради перемоги [Плеханова 2003].

Отже, завдяки дослідженню, ми виявили такі причини браку діалогу між представниками релігійних ідентичностей народів Північного Приазов'я:

- історична зумовленість поглядів відповідно до певної релігії;
- діяльність нерелігійних груп;
- низький рівень релігійної зрілості.

Щоб подолати суперечності між представниками різних релігій, вважаємо за потрібне встановити діалогічну взаємодію між ними. Діалогічна взаємодія, тобто діалог, можливі лише тоді, коли людина має потребу в рефлексії, іншими словами, коли вона прагне краще зрозуміти себе.

Діалог і толерантність не можуть бути механізмами власного самовдосконалення, адже рефлексивний рівень толерантності наближає в роздумах людину до власного життя, до життя загалом і до загальножиттєвих цінностей, визначаючи в них цінності її «життєвого світу» (шанування, збереження, відстоювання тощо) [Як будувати власне майбутнє: життєві завдання особистості 2012].

Ми поділяємо наукові погляди О. Сіман, яка вважає, що діалог як конструкт толерантності є можливим за наявності таких складників:

- упевненості у власній тотожності (ті, хто добре знають, ким вони є);
- потреби краще зрозуміти іншого;
- поваги до іншого;
- стримання власних амбіцій, відмови від володіння всіма правдами;
- чесності й неприхованого змісту [Сіман 15].

Отже, на підставі проведеного дослідження ми дійшли висновку, що представники Північного Приазов'я потребують налагодження взаємодії, встановлення діалогу між різними релігійними ідентичностями. Проживання на одній території й сповідування різних релігій не повинні перешкоджати життєдіяльності й соціальному розвитку. Саме тому є необхідність

розроблення програми діалогічної взаємодії, реалізація якої стане основою формування релігійної зрілості особистості.

Діалогічна програма супроводу розвитку релігійної зрілості

Розробляючи складники програми релігійного діалогу, ми враховували основний зміст понять відповідно до духовно-людських смислів. Духовність є тим поняттям, що протиставляється «матеріальному» та «природному»; це смислотвірний стрижень буття; це поєднання світобудови з самобутнім законом; це остаточне утвердження самобутності людини. Засвоюючи духовні смисли й соціалізуючись, людина набуває релігійної зрілості.

Досліджуючи розвиток особистості, Е. Помиткін називає духовність специфічно людською якістю, що характеризується усвідомленням загальної єдності й зумовлює прагнення людини до гармонії внутрішнього та зовнішнього світу, спрямовує особистість на реалізацію у власному житті ідеалів Краси, Добра та Істини. Духовний розвиток як процес самоідентифікації особистості з власним духовним «Я», у ході якого людина підпорядковує свою біологічну й соціальну природу духовним ідеалам, цінностям і сенсам, на думку психолога, сприяє набуттю духовного досвіду. У процесі духовного розвитку відбувається усвідомлення єдності Буття, життєвої місії й необхідності брати на себе відповідальність за зміст свого життя й результати діяльності [Помиткін 2005].

Виховання загальнолюдських духовних цінностей є взаємодією, що спирається на сюжетно-проблемні теми й охоплює сукупність прийомів і способів спонукування до думки, до дії, до ухвалення рішень, до вчинку. Саме тому складниками механізму розвитку релігійної зрілості ми визначили діалогічну стратегію, релігійні повчальні ситуації й тренінговий супровід.

Діалогічну стратегію ми розуміємо як генеральний план з чітко визначеною метою, як конструкт релігійної зрілості особистості, що базується на уявленнях про релігійну мету певної ідентичності.

Суттєвими характеристиками діалогічної стратегії, на нашу думку, є соціально-інтеракційна природа, тобто використання мовних ресурсів для конструювання міжрелігійної взаємодії; мисленнєво-мовна процесуальність і результативність. Діалогічна стратегія передбачає кілька стадій: стадію визначення мети, оцінювання ситуації, діалогічну взаємодію та корекцію.

Потреба в діалогічній стратегії визначається головною метою, що полягає у взаєморозумінні та взаємодії між представниками релігійних ідентичностей. У нашому дослідженні ми спираємось на типи й цілі стратегічного діалогу, запропоновані Т. Плехановою:

- безконфліктний діалог (інформативна мета);
- діалог у режимі слабого конфлікту (стратегія компромісу, оцінна стратегія й тактика переконання);
- діалог у режимі гострого конфлікту (стратегія істини – досягнення результату під час діалогу; деструктивна стратегія – доведення некоректності вчень певної конфесії; бойова стратегія – відкрита міжконфесійна боротьба) [Плеханова 2003].

Одним з механізмів процесу формування релігійної зрілості є релігійні повчальні ситуації, завдяки аналізу яких відбуваються позитивні зрушення. Розглядаючи діалог як універсальну сутнісну характеристику формування релігійної зрілості особистості, можемо твердити, що такі ситуації виникають у процесі діалогічної взаємодії. Зважаючи на це, ми виділили три типи релігійних навчальних ситуацій:

1. Ситуація-розуміння. Розуміння себе та Іншого – це важлива передумова й водночас результат діалогічної взаємодії. Можливість взаєморозуміння між представниками різних релігійних ідентичностей забезпечується наявністю як індивідуальних, так і спільних цінностей, а також емпатією (здатністю людини відчувати емоційний стан Іншого). У цьому контексті розуміння не означає вторгнення у внутрішній світ іншої людини, порушення кордонів її духовної свободи. Результатом засвоєння ситуацій-розуміння є зменшення нетерпимості щодо представників різних релігій, а також саме розуміння (усвідомлення своєї унікальності у своїй релігії і,

водночас, спільності з іншими людьми як частини природи й культури). Ситуація-розуміння передбачає рефлексію, спрямовану як на самого себе, так і на іншого, усвідомлення життєвих цінностей і смислів, а також вказує на рефлексивну фазу формування релігійної зрілості особистості.

2. Ситуація-спілкування передбачає спільний пошук цінностей і смислів, що мають різні конфесії. У процесі спілкування реалізується принцип презумпції людської гідності в діалозі, принцип прийняття іншого. До прийомів ініціювання діалогічного спілкування між представниками релігійних ідентичностей належить зустріч з незвичайним (нові явища, події, умови, що суперечать набутому досвіду і є принципово новими, а тому привертають до себе увагу). Надалі виникає певна кількість запитань, що стимулюють початок діалогу. «Народженню» діалогу між представниками релігійних ідентичностей сприяють довірливі стосунки, спрямовані на усвідомлення цінностей і особливостей різних релігій, що є так званою ціннісною фазою формування релігійної зрілості.

3. Ситуація-вчинок є діалогічною за своєю сутністю, оскільки потребує вироблення власного ставлення до Іншого, розуміння Іншого, уміння взаємодіяти на основі прийнятих у суспільстві духовно-моральних зразків. Така ситуація може бути у формі зовнішніх, практичних дій і у формі духовного вчинку. До засобів, що мотивують «зовнішній вчинок», належать насамперед ситуації надання діяльній допомозі та будь-які інші ситуації, що стимулюють як «зовнішній», так і «внутрішній» (духовний) вчинок. Ситуація-вчинок передбачає активну духовну й практичну діяльність «на радість людям, на користь людям». Перед тим, як зробити духовний вчинок, людина будує у своїй уяві модель власної діяльності, позначаючи її нормами поведінки в суспільстві й вибираючи форму поведінки (проекує ситуацію і себе в ній). Саме тому ситуація-вчинок належить до проєктивної фази формування релігійної зрілості особистості. Маючи самостійне значення, ситуація-вчинок одночасно є обов'язковим наслідком ситуації-взаєморозуміння й ситуації-спілкування. Завдяки аналізу ситуації-

вчинку, людина набуває досвіду конструктивної діалогічної взаємодії з представниками інших конфесій.

Оскільки релігійна зрілість є специфічною ознакою людської зрілості, що вносить нові елементи в мислення й життя людини, то одним з механізмів її розвитку ми обрали тренінговий супровід як спосіб організації активності учасників у просторі та часі для здійснення змін у їхньому релігійному житті. Тренінг як одна з форм навчання й передавання інформації відрізняється від своїх аналогів тим, що всі його учасники вчаться на власному досвіді «тут і зараз» [Вачков, Дерябо 2004, с. 69]. Тренінговий супровід як заздалегідь запланований процес здатний змінити ставлення, знання або поведінку учасників за допомогою навчального досвіду та спрямувати на набуття й розвиток навичок діалогічної взаємодії. У контексті нашого дослідження тренінговий супровід являє собою спеціально створене сприятливе середовище, де кожен може з легкістю й задоволенням ознайомитись з особливостями різних релігій і усвідомити їх, дізнатись про відносини між представниками релігійних ідентичностей, що разом сприятиме побудові конструктивного діалогу.

Отже, результатом поєднання складників механізму діалогічного супроводу розвитку релігійної зрілості є вихід на моральний вибір, рефлексію поведінки, розвиток потреби в релігійному самовдосконаленні, що може бути презентовано в програмі релігійного діалогу «загальнолюдських духовних смислів».

Список джерел

1. Василюк Ф. Е. Понимающая психотерапия: опыт построения психотехнической системы // Вестник практической психологии образования. 2010. №. 3. С. 27–41.
2. Вачков И. В., Дерябо С. Д. Окна в мир тренинга. СПб.: Речь, 2004. 272 с.
3. Воронин А. С. Словарь терминов по общей и социальной педагогике. Екатеринбург: ГОУ ВПО УГТУ-УПИ, 2006. 135 с.

4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994. 358 с.
5. Докаш В. І. Психологія релігії: навч. посіб. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012. 464 с.
6. Журавлев А. Л. «Социально-психологическая зрелость»: обоснование понятия // Психологический журнал. 2007. Т. 28. №. 2. С. 44–54.
7. Закон України «Про соціальний діалог в Україні» [Електронний ресурс]. URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/2862-17>.
8. Єленський В. Є. Моделі релігійно-суспільного розвитку і державно-церковних відносин у процесі трансформації посткомуністичних країн // Держава і церква: уроки минулого і проблема сьогодення: матеріали міжнародної науково-практичної конференції. Ужгород: Ліра, 2003. 224 с.
9. Калинин Л. А. Деструктивная идеология как социальный феномен: социально-философский анализ: автореф. дисс. ... канд. философ. наук: 09.00.11. «Социальная философия». Н. Новгород, 2007. 20 с.
10. Козлов Н. И. Философские сказки для обдумывающих жизнь, или Веселая книга о свободе и нравственности. М.: Новая школа, 1996. 420 с.
11. Плеханова Т. Ф. Текст как диалог: монография. Мн.: МГЛУ, 2003. 251 с.
12. Помиткін Е. О. Психологія духовного розвитку особистості: монографія. К.: Наш час, 2005. 280 с.
13. Предко О. І. Психологія релігії: історіографія, теорія, релігієзнавчі виміри: монографія. К.: Центр навчальної літератури, 2005. 278 с.
14. Психологія. З викладом основ психології релігії / за ред. О. Юзефа Макселона; пер. з польс. Т. Чорновіл. Львів: Свічадо, 1998. 320 с.
15. Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного і Б. Лобовика. К.: Четверта хвиля, 1996. 392 с.

16. Сіман О. М. Становлення та розвиток толерантності в етноконфесійних відносинах сучасної України: дис.канд. філософ. наук: 09.00.11 «Релігієзнавство». К., 2009. 174 с.
17. Соціокультурні та освітні процеси Запорізького Приазов'я: проблеми, пошуки та перспективи: монографія / за заг. ред. Л. В. Афанасьєвої та ін. Запоріжжя: Вид-во Хортицького Національного навчально-реабілітаційного багатопрофільного центру, 2013. 608 с.
18. Соціолого-педагогічний словник / за заг. ред. В. В. Радула. 2-е вид. Харків: Мачулін, 2015. 444 с.
19. Строганівка: історія і сучасність / уклад. В. Д. Пачев. Мелітополь: Вид-во Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького, 2016. 324 с.
20. Як будувати власне майбутнє: життєві завдання особистості: наукова монографія / Титаренко Т. М. та ін.; за наук. ред. Т. М. Титаренко. Кіровоград: Імекс-ЛТД, 2012. 512 с.
21. Meagher P. K., O'Brien T. C. Encyclopedic Dictionary of Religion, Corpur Publication. Washington: D. C., 1979. 392 p.

ВИСНОВКИ

Формування загальноєвропейського культурного простору вимагає перетворення всієї світоглядної системи народів, вироблення діалогових форм комунікації, насамперед, на основі духовно-моральних цінностей. Форми діалогу релігійних ідентичностей можуть бути різними (конференції, колективні наукові публікації, благодійна діяльність тощо), однак відмінності в підходах до теорій, традицій і обрядів різних конфесій не повинні перешкоджати цьому процесові. Встановлення діалогу між представниками релігійних ідентичностей має сприяти прогресу глобалізації суспільного життя, прокладаючи новий шлях як історичну необхідність.

Налагодження діалогічної взаємодії між представниками релігійних ідентичностей залежить передусім від релігійної зрілості особистості. У цьому контексті релігійна зрілість сприяє розумінню свого призначення, цілковитому розкриттю творчих здібностей, гармонізації відносин з Богом, з іншими людьми й з усім світом.

Проаналізувавши релігійну зрілість як досягнення й підсумок розвитку загальнолюдських духовних цінностей, доходимо висновку, що саме діалогічний супровід сприяє формуванню релігійної зрілості особистості.

Проведене дослідження дало змогу нам:

– на загальнонауковому рівні розкрити феномен релігійної зрілості (проаналізовано чинники, етапи та критерії релігійної зрілості; визначено роль діалогу й толерантності у формуванні релігійної зрілості);

– на конкретно-науковому рівні виявити стан релігійної зрілості народів Північного Приазов'я та з'ясувати наявні протиріччя між представниками різних релігійних ідентичностей, що, з одного боку, пояснюються консерватизмом (прихильність до певних традицій і норм), а з іншого – мінливістю та інтенсивним розвитком особистості (освіта, релігійні системи тощо);

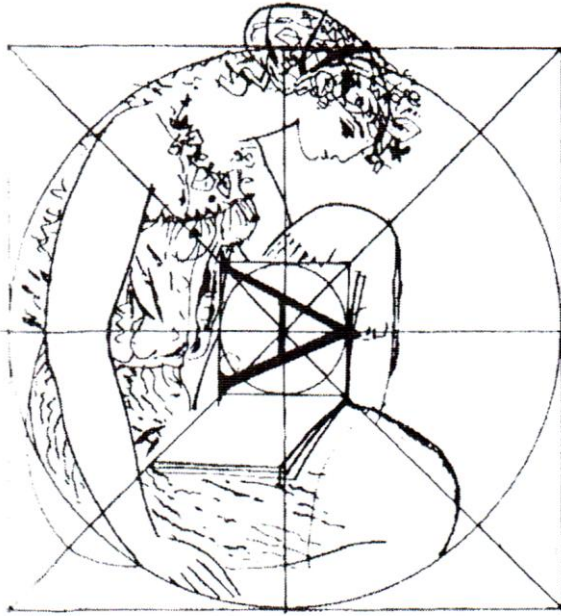
– на теоретико-методичному рівні визначити й схарактеризувати основні механізми, що мають бути включені в програму розвитку релігійної зрілості (діалогічні стратегії, релігійні повчальні ситуації, зустрічі, тренінговий супровід тощо).

ДОДАТОК А

**ПРОГРАМА
ІМПЛЕМЕНТАЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ЕТИКИ В СУЧАСНУ
УНІВЕРСИТЕТСЬКУ НАУКУ ТА ОСВІТУ**

Троїцька Т. С., Троїцька О. М.

Мелітополь 2018



ПЕРЕДМОВА

В умовах глобальної загрози самознищення людства сучасні наука і освіта для багатьох людей зі здоровим глуздом стають вирішальними чинниками порятунку світу й «безумовними арбітрами», що забезпечують протистояння значному знедуховленню техногенної цивілізації, у якій життя людей облаштовується не лише в межах матеріальних цінностей і недостатнього функціонування культурності, а й у механізмах збереження й розвитку людства. Експлікуючи освіту і науку як способи й результати формування людини культурної, як вектор руху людяності від *Homo sapiens* («людина розумна») до *Homo sapiens* («людина мудра»), варто спрямувати всі науково-освітні трансформації на проектування, реалізацію та експертизу становлення людини як людини.

Проблеми антропологізації («олюднення») сучасної науки і освіти є багатоплановими й суперечливими і свідчать про складність об'єднання зусиль усіх учасників науково-освітнього процесу. Водночас, у смисловому просторі недостатньо представлені зусилля гуманітаріїв, науковців, працівників культури, духовних осіб.

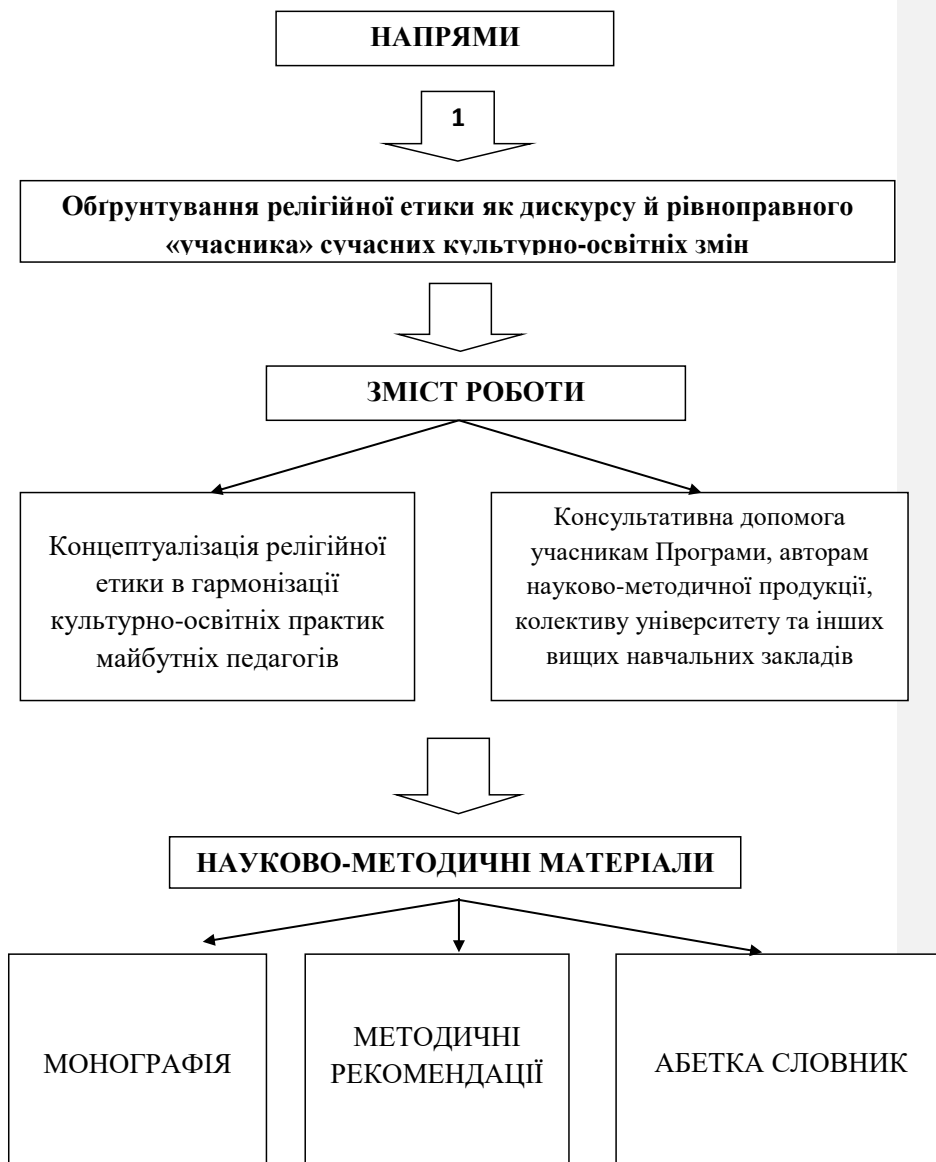
Найбільш концептуально невизначеними й раціонально артикульованими слід визнати питання людяності й власне людини, яка постійно й одночасно «перебуває» в різних світах і дискурсах, де кожен суб'єктивний вияв навантажений семантикою культурних знаків, сенсів, конотацій. Проникаючи в коло інтересів особистості й у культурні коди, вони стають засадами формування умов виживання людини й повноцінного реального буття. Людиномірність, перетворена на життєві сенси, здатна стати критерієм когерентності життя й освіти людини викликам часу та певним метазавданням світоглядно-ціннісної детермінації пізнання, формування картини світу, а також цивілізаційним маркером науково-освітніх змін і культурних, зокрема релігійних, практик.



Інколи про людину кажуть: вона ще не знайшла себе. Але ж себе не знаходять, а створюють.

Е. Берн

**НАПРЯМИ ТА ФОРМИ ІМПЛЕМЕНТАЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ЕТИКИ
В УНІВЕРСИТЕТСЬКУ НАУКУ ТА ОСВІТУ**



2

Визначення методологічних детермінант гармонізації культурно-освітнього простору майбутніх педагогів

ЗМІСТ РОБОТИ

Аналіз і діагностика навчально-виховного процесу на предмет його відповідності гармонізації культурно-освітнього простору майбутніх педагогів

Наукова конференція «Людиномірність у культурі та освіті: теоретико-методологічні аспекти»

НАУКОВО-МЕТОДИЧНІ МАТЕРІАЛИ

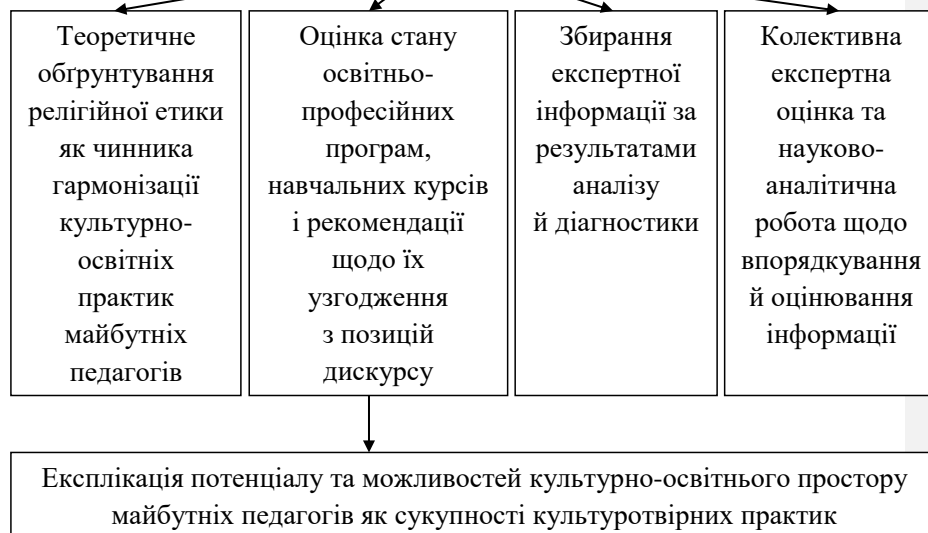
Алгоритм упровадження концепції людиномірності в процес професійної підготовки майбутніх педагогів

Методичні рекомендації; доповіді, статті тощо

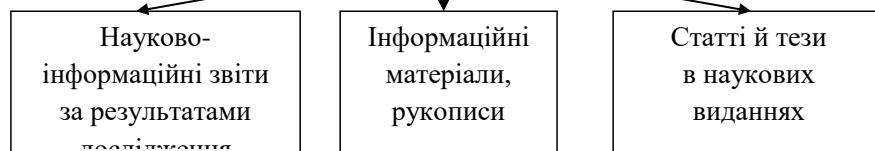


**КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ ЕТИКИ ЯК ЧИННИКА
ГАРМОНІЗАЦІЇ КУЛЬТУРНО-ОСВІТНІХ ПРАКТИК
МАЙБУТНІХ ПЕДАГОГІВ**

ЗМІСТ РОБОТИ



НАУКОВО-МЕТОДИЧНІ МАТЕРІАЛИ



**ПРЕЗЕНТАЦІЙНІ ЗАХОДИ З ПРОБЛЕМАТИКИ
ЛЮДИНОМІРНОСТІ В ГАРМОНІЗАЦІЇ КУЛЬТУРНО-
ОСВІТНЬОГО ПРОСТОРУ МАЙБУТНІХ ПЕДАГОГІВ**

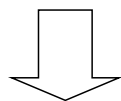


ЗМІСТ РОБОТИ

Проведення міжнародного науково-практичного семінару «Людиномірний потенціал гуманітарних дисциплін: досвід науково-освітніх

Проведення методологічних і методичних семінарів

Підготовка до захисту дипломних, магістерських кваліфікаційних робіт, кандидатських і докторських

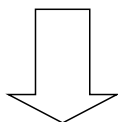


НАУКОВО-МЕТОДИЧНІ МАТЕРІАЛИ

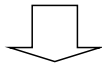
Інформаційно-ілюстративні матеріали

Матеріали конференцій

Довідки та звіти щодо проведення заходів, конференцій



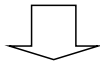
**РОЗРОБЛЕННЯ МЕХАНІЗМУ РЕАЛІЗАЦІЇ КОНЦЕПЦІЇ
ЛЮДИНОМІРНОСТІ В СИСТЕМНИХ ПАРАМЕТРАХ
КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЬОГО ПРОСТОРУ МАЙБУТНІХ
ПЕДАГОГІВ**



ЗМІСТ РОБОТИ

Розроблення рекомендацій щодо впровадження людиномірності полягає:

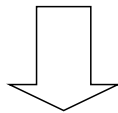
- в упорядкуванні нормативно-правової бази;
- у структуруванні;
- в інформатизації;
- в інноваційній діяльності;
- у фінансовому й матеріально-технічному забезпеченні розвитку університетської освіти і науки;
- у функціонуванні культурно-освітнього простору майбутніх педагогів.



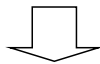
НАУКОВО-МЕТОДИЧНІ МАТЕРІАЛИ

Пакет інформаційних документів для проведення науково-дослідних робіт з проблем людиномірності в гармонізації культурно-освітнього простору майбутніх педагогів

Навчальні посібники та підручники



**ЕКСПЕРТИЗА Й МОНІТОРИНГ ДИСКУРСИВНОГО СУПРОВОДУ
ГАРМОНІЗАЦІЇ КУЛЬТУРНО-ОСВІТНІХ ПРАКТИК
МАЙБУТНЬОГО ПЕДАГОГА**



ЗМІСТ РОБОТИ

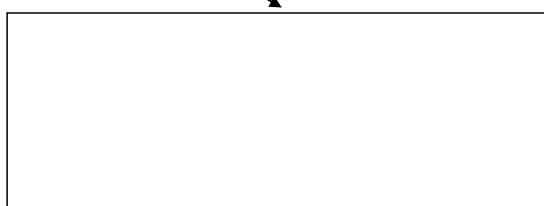
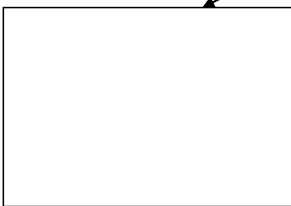
Підготовка експертних висновків щодо визначених розділів Програми

Розроблення експертних діагностик стану сучасного культурно-освітнього простору майбутнього педагога

Розроблення експертних діагностик суб'єкт-суб'єктних відносин у культурно-освітньому просторі майбутнього педагога



**НАУКОВО-МЕТОДИЧНІ
МАТЕРІАЛИ**



Релігійна етика в діалогічних практиках суб'єктів університетського середовища

У межах фундаментальних досліджень, присвячених актуальним проблемам суспільних і гуманітарних наук, розробленню цього проекту передувала наукова робота співробітників нашого закладу вищої освіти над проектом «Діалогічні універсалії релігійної етики в культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я» (керівник проекту – Москальова Л. Ю., доктор педагогічних наук, професор).

Реорганізація сучасної системи освіти, кардинальні зміни методологічної основи теорії виховання сприяли оновленню практики культурно-освітньої діяльності взагалі: замість жорсткого, авторитарного підходу до виховного процесу в Україні почала розбудовуватись система особистісно-орієнтованого виховання, основою якого є духовність, культурність, моральність особистості. У процесі виховання духовної, моральної людини значну роль завжди відігравали традиційні релігії. На території ж Північного Приазов'я, де впродовж століть взаємодіють між собою численні народи, їхні релігії та культури, виробився досвід діалогічності, пошуку «спільної мови» як запоруки мирного співіснування.

У процесі реалізації проекту на підставі аналізу історичної, філософської та психолого-педагогічної літератури, проведення етнічних і соціологічних досліджень вивчено діалогічний досвід у культурно-освітніх практиках (зокрема й етнопедагогічні традиції), актуалізовано методологічні проблеми релігійної етики народів Північного Приазов'я, розкрито її діалогічні універсалії з урахуванням складності церковно-релігійної історії цього регіону.

Об'єктом дослідження проекту є релігійна етика як основний ціннісний елемент культурно-освітніх практик, що впливає на внутрішні емоційні стани людини, виступає одним з регуляторів її діяльності та поведінки, а **предметом** – універсальні діалогові

характеристики релігійної етики в культурно-освітніх практиках духовного розвитку народів Північної Таврії.

Фундаментальна проблема, на розв'язання якої був спрямований проект, зумовлена необхідністю переосмислення діалогічних універсалій релігійної етики в культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я та її розгортання в сучасній культурі, що містить три плани існування: минуле – сучасне – майбутнє. Усунення проблеми передбачає розв'язання освітніх і культурних питань не лише в певному регіоні, а й у масштабах глобальних освітньо-виховних просторів тих територій, на яких проживають різні етноси, народи, нації.

Північне Приазов'я в цьому розумінні – унікальне культурне середовище, «мікромоделі глобального світу», і в цій площині проблема пошуку діалогічних універсалій релігійної етики стає метазаданням і передумовою визначення нових підходів, принципів, умов, ефективних механізмів щодо підготовки студентської молоді на засадах духовно-релігійної спадщини свого народу і кращих зразків духовної культури інших спільнот, що постає принциповим для реалізації програми імплементації людиномірності в університетську освіту і науку.

Посилення перетворювальної функції сучасної педагогічної освіти є важливою умовою формування ціннісного світогляду людини. Для подальшого продуктивного розвитку суспільства педагогам сьогодні необхідно враховувати релігійні почуття молоді, що зумовлюють зростання різних видів духовних практик і розкриття в релігійному вимірі її життєвих сенсів. **Актуальність і значущість проекту** посилюються через потребу в концептуалізації діалогічності універсалій релігійної етики в культурно-освітніх практиках з урахуванням розвитку науки, досягнень сучасного богослов'я для розбудови вищої духовної освіти в Україні та за кордоном.

Проект передбачає розроблення, удосконалення й упровадження в процес професійної підготовки майбутніх педагогів спецкурсів, нових технологій активного виховного впливу, інноваційних форм і методів організації духовно-морального розвитку особистості. Це,

безумовно, вимагає інтенсифікації, лабораторних дослідів, експериментальної перевірки, що надалі забезпечать запобігання руйнівних процесів у становленні особистості, які наявні сьогодні.

Проект дає змогу розробити й упровадити в процес професійної підготовки студентів вищого навчального закладу такі курси й спецкурси, як «Агіографічна література для дітей», «Теорія і методика викладання курсів духовно-морального спрямування», «Сакральне мистецтво в духовно-моральному вихованні дитини», «Етичні тексти Святого Письма», «Біблієзнавство», «Духовно-моральне виховання учнів з використанням інформаційно-комунікаційних технологій», «Співпраця школи з різними релігійними об'єднаннями й подібними до них організаціями» тощо, а також комплекс тренінгових програм з проблем духовно-морального виховання учнів.

Реалізація мети (концептуалізація діалогічності універсальї релігійної етики в культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я) передбачає виконання таких завдань:

– розкрити історичні й когнітивні передумови, принципи й особливості дослідження трансформації релігійної етики в умовах перехідних етапів розвитку суспільства;

– схарактеризувати особливості взаємопроникнення релігійної етики в науку і освіту, зокрема педагогіку духовності;

– виявити структуру й форми розгортання діалогічних універсальї релігійної етики в культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я;

– обґрунтувати діалогічність універсальї релігійної етики в культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я як умову освіти духовної людини, спільного розуміння й бачення мети розвитку багатоконфесійних і мультикультурних спільнот.

Значні напрацювання в контексті проблематики цього проекту мають його автори, які досліджували особливості етнокультурного та географічного чинників Східної Таврії в національному розвитку України («Концепція розвитку екологічної освіти в Запорізькій області»; «Програма розвитку регіонального компонента неперервної

екологічної освіти в навчальних закладах Запорізької області» згідно з договором Ф 25/706-2007 з МОН України; розроблення й упровадження освітніх стандартів (освітньо-кваліфікаційна характеристика та освітньо-професійна програма) для спеціалізації «Християнська етика»; створення схеми-алгоритму педагогічної експертизи наукового та науково-методичного забезпечення реалізації антропоєкологічної моделі підготовки педагогів; розроблення «Стратегії розвитку Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького на 2013-2023 рр.» та «Концепції становлення й розвитку спеціалізації «Християнська етика»; розроблення й упровадження варіативних навчальних дисциплін для майбутніх учителів християнської етики («Ноологія особистості», «Моральна культура християнства: історія і сучасність», «Християнська етика у спадщині Києво-Могилянської академії», комплекс тренінгових програм тощо).

Відповідно до окресленої проблематики автори проекту захистили докторські (В. Молодиченко, Л. Москальова, Т. Троїцька, О. Троїцька) і кандидатські (С. Гуров, М. Семікін, О. Канарова, Г. Тараненко). дисертації. Теоретичні розробки знайшли відображення в монографіях (М. Будько, В. Молодиченко, Л. Москальова, Т. Троїцька, О. Троїцька), у стандартах вищої освіти (освітньо-кваліфікаційна характеристика та освітньо-професійна програма підготовки бакалавра з варіативною складовою спеціалізації «Християнська етика» для галузі знань 0101 Педагогічна освіта напряму підготовки 6.010102 Початкова освіта, кваліфікація «Вчитель християнської етики»/ авт. кол.: Л. Москальова (гол.), І. Рябко, Г. Васянович, В. Молодиченко, Т. Троїцька, Г. Шевченко. – Мелітополь: Вид-во МДПУ ім. Б. Хмельницького, 2013. – 182 с.), у статтях, доповідях, підручниках і навчальних посібниках за тематикою проекту.

У процесі реалізації основних завдань проекту використано **різноманітні методи**, зокрема такі, як: метод ретроспективного аналізу й систематизації філософської, соціологічної, культурологічної і психолого-педагогічної літератури, архівних

джерел з проблем релігійної етики в культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я; узагальнення наукової літератури з етико-моральної проблематики, зокрема її релігійних аспектів; індукція, дедукція, синтез, порівняння і зіставлення ідей, концепцій, теорій релігій; моделювання тезаурусу базових категорій концепції діалогічності універсальї релігійної етики в культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я; визначення основних тенденцій у розвитку освіти людини духовної.

Методологічною основою дослідження є філософські, богословські, психолого-педагогічні ідеї щодо універсальності релігійної етики в процесі формування системної взаємодії розвитку духовної сфери особистості; культурологічний, людиновимірний, системний і ціннісно-генерувальний підходи до освіти й розвитку майбутніх учителів, що зумовлюють пошук закономірностей у взаємодії морального богослов'я, філософії, педагогіки, сакрального мистецтва і культури, релігійної етики у творенні педагогічної освіти.

Проект постає концептуальним оформленням ідеї діалогічності універсальї релігійної етики в культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я, що може бути використано в широкій науково-освітній діяльності вищих шкіл (міжнародний рівень); він уможливує поширення наукового арсеналу богослов'я, філософії, педагогіки, культурології, мистецтвознавства (міжнародний рівень), сприяє розробленню ефективних механізмів реалізації концепції діалогічності універсальї релігійної етики в системних параметрах освіти і культури європейських народів (на європейському рівні), створенню технологічних алгоритмів упровадження теорії організації духовно-морального розвитку особистості в навчальних закладах, моделі духовно-морального становлення особистості в навчальних закладах, інноваційних форм, методів, методик, технологій активного виховного впливу; забезпечує розробку наукових і науково-методичних матеріалів професійної підготовки майбутніх учителів християнської етики (на державному рівні), підготовку докторських і кандидатських дисертацій у галузі філософських і педагогічних наук, створення нових освітніх програм і виховних технологій.

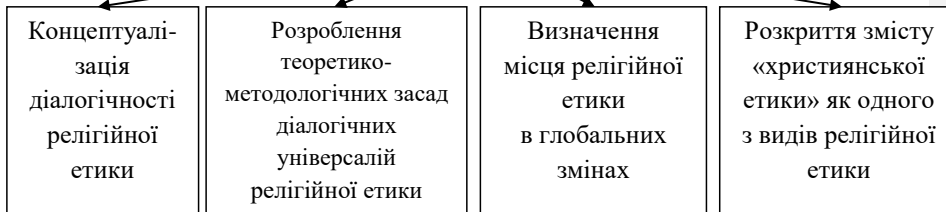
Незважаючи на ґрунтовність проведених у цьому напрямі досліджень, а також значний обсяг літератури з проблем релігійної етики, виховання духовної людини, діалогічні універсалії релігійної етики в культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я поки що залишаються поза увагою дослідників.

**НАПРЯМИ РЕАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНОМІРНОГО ПОТЕНЦІАЛУ
РЕЛІГІЙНОЇ ЕТИКИ**

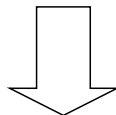
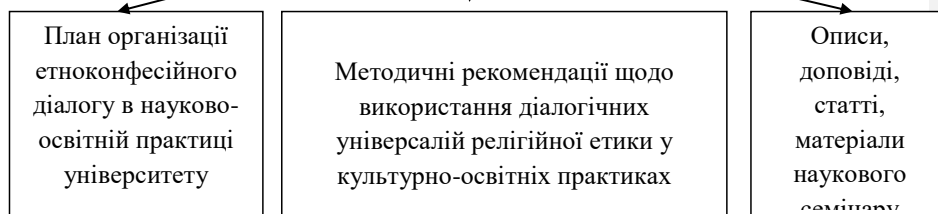
**ОБҐРУНТУВАННЯ ДІАЛОГІЧНИХ УНІВЕРСАЛІЙ РЕЛІГІЙНОЇ
ЕТИКИ ЯК ЛЮДИНОМІРНОГО ЗРОСТАННЯ ДУХОВНОЇ
ЛЮДИНИ, РОЗВИТКУ БАГАТОКОНФЕСІЙНИХ
І МУЛЬТИКУЛЬТУРНИХ СПІЛЬНОТ**



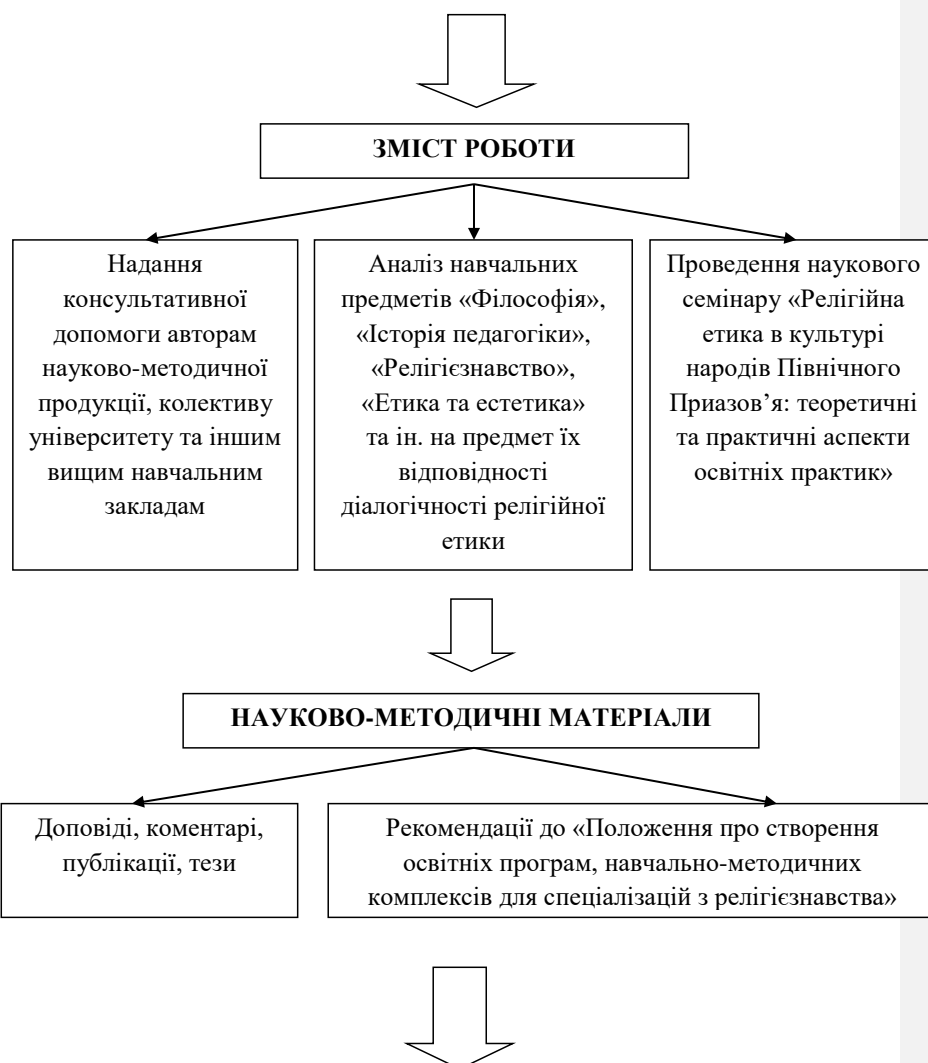
ЗМІСТ РОБОТИ



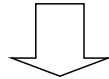
НАУКОВО-МЕТОДИЧНІ МАТЕРІАЛИ



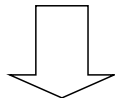
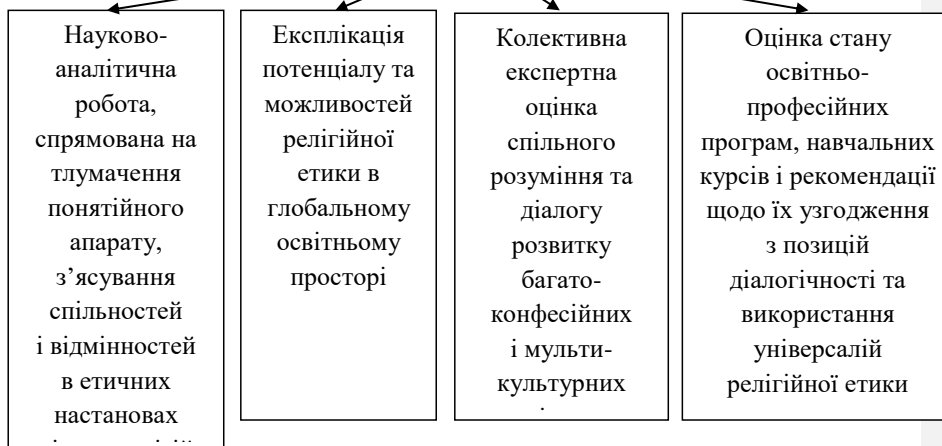
**ХАРАКТЕРИСТИКА ОСНОВНИХ ПІДХОДІВ, ПРИНЦИПІВ, УМОВ,
ЕФЕКТИВНИХ МЕХАНІЗМІВ, ОСВІТНІХ МОДЕЛЕЙ ЩОДО
ВИКОРИСТАННЯ ДУХОВНО-РЕЛІГІЙНОЇ СПАДЩИНИ НАРОДІВ
ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я В ПРОЦЕСІ ВПРОВАДЖЕННЯ
ЛЮДИНОМІРНОСТІ В УНІВЕРСИТЕТСЬКУ НАУКУ ТА ОСВІТУ**



**УПРОВАДЖЕННЯ В НАУКОВО-ОСВІТНІЙ ПРОСТІР ДІАЛОГІЧНОСТІ
СУЧАСНОЇ КОМУНІКАТИВНОЇ (РЕЛІГІЙНОЇ) ЕТИКИ**



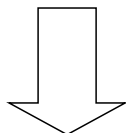
ЗМІСТ РОБОТИ



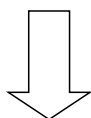
НАУКОВО-МЕТОДИЧНІ МАТЕРІАЛИ



Науково-інформаційний звіт за результатами дослідження; інформаційні матеріали, рукопис колективної монографії «Релігійна етика в культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я», статті, тези в міжнародних і фахових журналах, публікації в журналах з імпаکت-фактором



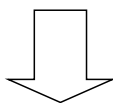
**ПРОВЕДЕННЯ ПРЕЗЕНТАЦІЙНИХ ЗАХОДІВ З ПРОБЛЕМАТИКИ
ДІАЛОГІЧНОСТІ УНІВЕРСАЛІЙ РЕЛІГІЙНОЇ ЕТИКИ
В КУЛЬТУРНО-ОСВІТНІХ ПРАКТИКАХ НАРОДІВ ПІВНІЧНОГО
ПРИАЗОВ'Я**



ЗМІСТ РОБОТИ

⁴
Наукові та методичні
семінари

Науково-практична конференція
«Універсалії релігійної етики
в культурно-освітніх практиках
народів Північного Приазов'я»



НАУКОВО-МЕТОДИЧНІ МАТЕРІАЛИ

Інформаційно-
ілюстративні
матеріали

Матеріали
конференцій

Довідки щодо
проведення заходів
і звіти за результатами
конференцій

Тренінг «Сутність діалогу між представниками релігійних культур народів Північного Приазов'я»

Цільова група: студенти 3-4-х курсів педагогічних спеціальностей.

Мета: формування професійно-комунікативної компетентності майбутніх учителів; поглиблення знань про сутність міжрелігійного діалогу на прикладі різних народів Північного Приазов'я; розвиток умінь аналізувати цінності та ідеї, навколо яких зосереджений міжрелігійний діалог.

План проведення тренінгу

1. Вступ. Мотиваційна гра.
2. Самотестування.
3. Бесіда на тему «Міжрелігійний діалог і його значення в розвитку цінностей суспільства». Ознайомлення з термінами та поняттями.
4. Інформаційне повідомлення «Історичні аспекти та сучасна характеристика розвитку релігійного діалогу між представниками різних народів Північного Приазов'я».
5. Робота в групах «Професійно-комунікативна компетентність у роботі вчителя».
6. Завершальна частина тренінгу.

Література:

1. Лубський В. І. Релігієзнавство: підручник / Лубський В. І. Горбаченко Г. Г., Лубська М. В., Яковенко А. І.; за ред. Лубського В. І. — К.: Центр учбової літератури, 2010. — 448 с.
2. Львов Л. Отношения между Запорожьем и Крымом / Л. Львов. — Одесса: Тип. штаба округа, 1895. — 60 с.
3. Москальова Л. Ю. Особливості становлення та розвитку діалогічної взаємодії представників різних релігійних

ідентичностей у полікультурній освіті народів Північного Приазов'я [Електронний ресурс] / Л. Ю. Москальова // Педагогіка формування творчої особистості у вищій і загальноосвітній школах. — 2016. — Вип. 50. — С. 27—35. — URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pfto_2016_50_5.

4. Нові підходи до історичної освіти в умовах багатокультурного суспільства: навч. пос. для студ. ВНЗ / К. О. Баханов, С. С. Баханова та ін.; заг. ред. К. О. Баханова. — Львів: ЗУКЦ, 2012. — 164 с.
5. Строганівка: історія і сучасність / укладач В. Д. Пачев. — Мелітополь: Вид-во МДПУ ім. Б. Хмельницького, 2016. — 324 с.
6. Шумило С. В. Духовное Запорожье на Афоне. Малоизвестный казачий скит Черный Выр на Святой Горе / С. В. Шумило. — К.: Издательский отдел УПЦ, 2015. — 116 с.

Обладнання і матеріали: 20 стільців (за кількістю учасників тренінгу), 1 невеликий круглий стіл, фліпчарт, фотоапарат, мультимедійна техніка, презентаційні та інформаційні матеріали, папір, фломастери, бланки 20 опитувальників (за кількістю учасників тренінгу), золотий ключик з написом «Діалог», який можна зробити з цупкого паперу (20 шт.), 20 тестів (за кількістю учасників тренінгу), таблички з написами «Так» і «Ні», картки з надписами «Гармонія», «Закон», «Добро в людині», «Турбота про Іншу людину», «Гідність», «Життя», «Віра», «Відкритість для Іншого», «Дружба», «Сім'я».

Рекомендації до проведення тренінгу.

На початку тренінгу ведучі оголошують його тему й роздають опитувальник, що сприятиме успішному проведенню тренінгу.

Орієнтовні питання:

1. Що я хочу сьогодні дізнатись?
2. Чого я хочу навчитись під час цього тренінгу?
3. Де я застосовуватиму набутті на цьому тренінгу знання й досвід?

4. Для чого мені потрібне знання про діалог між різними релігійними ідентичностями?

5. Представники яких релігійних культур є в моєму близькому оточенні?

6. Чи можу (вмію) я ефективно взаємодіяти з представниками інших релігійних культур?

7. Які знання та вміння мені найбільш необхідні сьогодні?

Учасники тренінгу відповідають на питання письмово. Після проведення опитування один з тренерів збирає опитувальники, узагальнює відповіді всієї групи й ознайомлює з ними учасників наприкінці тренінгу.

Другий тренер проводить мотиваційну гру «Твердження».

Мета гри: показати різницю в поглядах учасників групи на твердження, що стосуються діалогу представників різних релігій. На круглому столі – таблички з написами «Так» і «Ні». Ведучий ознайомлює з основними правилами гри: 1) після озвучування твердження, учасники групи підходять до табличок і обирають ту з них, яка виражає негативну або позитивну позицію щодо твердження; 2) найважливіше – особисте ставлення до твердження, учасники не повинні намагатись наслідувати приклад інших; 3) під час переміщення не слід пояснювати своє ставлення до твердження, а можна озвучити його після проведення гри, за бажанням.

Оскільки гра певною мірою динамічна, то дії учасників слід фіксувати за допомогою фотоапарата.

Орієнтовні питання для мотиваційної гри:

1. Діалог необхідний у всіх сферах суспільного життя.

2. Різні конфлікти можна розв'язувати тільки через діалог.

3. Відносини між людьми, які сповідують різні релігії, регулюються за допомогою діалогу.

4. Конфронтації між представниками релігійних культур дуже небезпечні для всього суспільства.

5. Об'єкти соціальної інфраструктури в культурному житті різних релігійних конфесій можуть бути збережені й примножені завдяки діалогу.

6. Вплив релігійних діячів на свідомість народів може бути і конструктивним, і деструктивним.

7. Протистояння представників різних релігій може бути пом'якшено завдяки правильно організованому діалогу.

Після проведення мотиваційної гри відбувається обговорення. Учасники по колу висловлюють свою думку, один з тренерів коротко конспектує висловлювання.

Для проведення другого етапу тренінгу учасникам роздають бланки тесту, що містить сім запитань і відповіді до них. Наголошується на тому, що лише одна з відповідей правильна. Учасники проводять самотестування й оцінюють власний рівень знань про сутність міжрелігійного діалогу, його значення (Примітка: правильний варіант відповідей – а; для проведення тесту тренери можуть переставляти відповіді й використовувати наприкінці самотестування «ключ» для перевірки). Учасники, які правильно відповіли на всі запитання, отримують ключик золотистого кольору. (Результати тестування й вручення «ключиків» фіксують за допомогою фотоапарата).

Тест:

1. Діалог релігійних ідентичностей як наукова категорія виникає і формується:

а) у рамках богословських, історичних і філософських праць, вивчення яких сьогодні актуалізується через наслідки церковних розколів і дискусій щодо спроб відновлення єдності церков;

б) у рамках педагогічних і психологічних праць, у яких проголошуються ідеї соціально-емоційного розвитку особистості;

в) у рамках соціологічних праць, у яких розгортаються ідеї соціальної стратифікації суспільств;

г) у рамках природничої наукової літератури, де стверджується важливість пізнання людиною світу природи.

2. Початок міжрелігійного діалогу пов'язують:

а) з Всесвітньою Колумбовою виставкою (1893 р., Чикаго), у рамках якої відбулось засідання Всесвітнього парламенту релігій;

б) з досвідом дешифрування протошумерського архіву;

в) зі створенням цілісної картини світу;

г) з виникненням національних і релігійних почуттів, породжених екстремістськими силами.

3. Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій, створена в 1996 р., є:

а) представницьким міжконфесійним консультативно-дорадчим органом, незалежним від різних політичних і громадських організацій, органів державної влади;

б) благодійною організацією, що розв'язує проблеми тлумачення релігій;

в) державним органом, який розв'язує проблеми, пов'язані з культурною активністю суспільства;

г) державним органом, метою якого є виявлення інтеркультурного взаємозв'язку релігійних смислів різних народів.

4. Маркерами релігійної ідентичності можуть бути:

а) прапори, ікони, хоругви, фотографії релігійних лідерів, символи та ін.;

б) одяг, посуд, квіти, зображення та картини;

в) приміщення, предмети та інструменти, мапи;

г) меблі, книги, інформаційні носії.

5. Базовими для сучасного діалогу різних релігійних ідентичностей мають стати:

а) цінності соціального розвитку суспільства;

б) спільне обґрунтування релігійних настанов;

в) пошук першооснови життя людини;

г) відображення релігійної реальності у світі.

6. Зріла релігійність людини сприяє:

а) поміркованості, терпимості, любові й злагоді між людьми;

б) розвитку емоційності особистості, сентименталізації;

в) становленню алгоритмізованої поведінки, зрозумілої для інших людей;

г) цілеспрямованості, спостережливості, принциповості, прозелітизму.

7. Метою діалогічної взаємодії релігійних ідентичностей є не лише розв'язання конфліктів, що постали на основі міжрелігійних суперечок, а й:

а) осмислення власної позиції щодо представників інших релігій, усвідомлення спільного «співбуття»;

б) пильне й прискіпливе спостереження за умовами, у яких відбуватиметься виконання зобов'язань;

в) тривале спостереження за представниками інших релігій;

г) теоретична і практична підготовка.

Після проведення самотестування з учасниками тренінгу проводиться бесіда, присвячена міжрелігійному діалогу та його значенню в розвитку цінностей суспільства. Для бесіди заздалегідь готується комплекс питань, які по черзі озвучують тренери:

Орієнтовні питання:

1. Як Ви вважаєте, для чого необхідний діалог між представниками різних релігій?

2. Як Ви думаєте, навіщо люди використовують релігійні символи?

3. Що, на Вашу думку, означають поняття «Добро і Зло», «Щастя і Страждання», «Любов і Ненависть» для представників різних релігій?

4. Які релігійні тексти, на Ваш погляд, є найвідомішими в усьому світі?

5. Якими бувають негативні наслідки міжрелігійних конфліктів?

6. Назвіть відомі Вам приклади ефективного діалогу між представниками різних релігій. На розв'язання яких проблем був спрямований такий діалог?

Для усвідомлення основних термінів і понять учасникам пропонується самостійно визначити такі поняття, як: «релігія», «релігійна свідомість», «релігійний обряд», «світські релігії», «громадянські релігії» (Примітка: за бажанням тренерів і учасників ці терміни та поняття можуть бути розширеними). Після того, як учасники спробували пояснити ці поняття, тренери пропонують їх визначення, прийняті на сьогодні в суспільстві.

Терміни та поняття:

«Релігія (від лат. religio – набожність) охоплює своїм змістом благочестя, святиню, предмет, що співвідноситься в житті людини з абсолютним, вищим, надлюдським, а саме – з Богом, Божеством. Кожна релігія по-своєму іменує цю Вищу Силу. Однак було б некоректно тлумачити релігію лише як відображення зовнішніх щодо людини сил. Бо релігія є формою самовизначення людини у світі, її причетності до явищ, що відбуваються під впливом Вищих Сил, а відповідно, до світу надприродного» [Лубський 2010, с. 26].

«Релігійна свідомість – це ставлення вірян до світу, виражене в системі поглядів, почуттів, смисл яких становить віра в надприродне» [Лубський 2010, с. 42].

«Релігійний обряд – це зумовлені звичаями, традиціями символічні індивідуальні, колективні дії, що втілюють певні ідеї, норми, ідеали й уявлення і спрямовані на встановлення взаємовідносин людини з надприродними об'єктами» [Лубський 2010, с. 45].

«Світські релігії – це віровчення, які наділяють надприродними властивостями осіб (вождів) націй, держав. Ці релігії формуються в тоталітарних державах і пов'язані з обожнюванням їхніх правителів, в імперіях, де нав'язується обожнювання народу-завойовника (культ імператора Риму, культ вождів марксизму-ленінізму)» [Лубський 2010, с. 13].

«Громадянські релігії – це релігійна єдність громадян певної країни, незалежно від їхньої конфесійної належності» [Лубський 2010, с. 13].

Після роботи учасників над основними термінами тренери озвучують інформаційне повідомлення, що є центральним для цього тренінгу.

Інформаційне повідомлення «Історичні аспекти та сучасна характеристика розвитку релігійного діалогу між представниками різних народів Північного Приазов'я»

Діалог між представниками різних релігійних культур на території Північного Приазов'я був започаткований ще в часи

заселення цього краю – у другій половині XVIII століття. Різні народи (албанці, греки, болгары, татари, караїми, німці та ін.), переселяючись у цей регіон цілими родинами, приносили з собою власний неповторний релігійний досвід і традиції, культуру. На виникнення різних стратегій діалогу між представниками різних релігійних культур значно впливали соціально-економічні умови цього краю. У своїй основі діалог між представниками юдейської, християнської і мусульманської релігій мав багато спільного з презентаційною стратегією, але водночас для нього були характерні особливі риси, що відображали яскраве етнічне розмаїття. Кожен народ, що проживає на території Північного Приазов'я, має власне бачення цінностей і намагається підкреслити свої особливості.

Так, наприклад, відмінною рисою болгар є їхнє ставлення до церкви і школи, що були першими будівлями, які зводились на новому місці. Строганівський поет Ілля Балев у своїх віршах відображає головні цінності болгарського народу – любов до Бога, любов до рідного народу: «Звон коло колов – то храма звонница, / Красоты неземной купола церковные, / Все село молится, и я спешу с околицы, / Несут влюбленные калачи свяченые. / Идут и стар, и мал – зовут колокола, / Пришел я помолиться и зажечь свечу, / Облегчить душу, хоть ноша не легка, / Из храма вышел – и ноша по плечу.... / Я знаю, оживут моления, Боже, / И души примут веру и покой, / Твои любовь и благословенье / Будут теперь всегда со мной» [Строганівка 2016, с. 105].

Релігійні практики болгарського народу належать до християнської культури православного обряду, що знайшло відображення в предметах матеріальної культури й нематеріальній культурній спадщині. Так, наприклад, збереглися відомості про заснування в 1906 р в с. Строганівка церкви Покрова Пресвятої Богородиці, що була точною копією вже збудованої на той час церкви в с. Дівненське Приазовського району, жителями якого стали албанці.

Зауважимо, що албанці – представники християнської культури православного обряду – і дотепер зберегли обряди, пов'язані з релігійними практиками, народні символи й старовинну албанську

мову. Наприклад, у с. Дівненське й сьогодні дітям передають основні цінності народу через усну живу мову, яка відрізняється від новоалбанської мови. Це історичні пісні, легенди і, звичайно ж, казки, у яких оспівуються такі цінності, як любов до природи, сила й витривалість людини, доброзичливе ставлення до кожної людини. Як в усному мовленні, так і в казках збереглися формули-побажання на різні випадки життя: «Бог на допомогу, добра людино!», «Дай, Боже, тобі здоров'я і щасливої дороги!», «Дай, Боже, тобі здоров'я й швидко встати на ноги!». У казках розкриваються діалоги албанських героїв з мусульманськими мандрівними ченцями (дервішами), ангелами, богинями людської долі. У цих діалогах підкреслюється ввічливе ставлення до духовних сил, до представників різних релігій. Примітно, що казкові герої здійснюють паломництво в Мекку, де шукають різні чесноти, милосердя. В албанському фольклорі культивуються такі моральні якості й цінності, як вірність подружжя, любов дітей до батьків, справедливість, душевна краса, пошук Бога, доброзичливе ставлення до тих, хто творить добро: «Нехай Бог нагородить тебе добром за добро ...» тощо.

Релігійні практики українського народу тісно пов'язані з його побутом, господарською діяльністю. Ці практики супроводжують багато важливих моментів у житті людини – хрещення, воцерковлення, молитва, сповідь, причастя та інші таїнства, що впливають на розвиток релігійної зрілості особистості. Водночас у релігійних практиках українського народу, як і в багатьох інших народів, спостерігається не тільки духовне освоєння світу, а й здоровий практицизм. У цьому контексті варто згадати той факт, що релігійні практики здебільшого були пов'язані з наміром народу забезпечити добробут і щастя в родині, а у святкові дні біля церков організовували народні гуляння, участь у яких могла взяти кожна людина. Окремо слід сказати й про українських козаків. Підкреслимо, що запорізьких воїнів цінували за такі якості, як хоробрість, хитрість, волелюбність, сила. Запорізькі козаки, не маючи ані майна, ані спадщини, задовольнялися спільним домом і столом. Маючи тільки

коня і зброю, козаки нехтували особистими вигодами заради спільних інтересів. Цінності, які вони сповідували – свобода і братерство, оспівані в народній творчості, а їхні релігійні практики настільки відрізнялись від практик інших народів, що в деяких джерелах козаків порівнюють з аскетами, які служили Богові на святій горі Афон у Греції. Так само, як і на Афоні, на Січі було заборонено перебування жінок, усі козаки вважали себе братами, а ті козаки, які вирішили відійти від військових справ, присвячували свій час служінню Богу. Вони йшли якомога далі від поселень і, як зауважує С. Шуміло, «копали собі землянки або будували невеликі скити для строгих аскетичних подвигів» [Шумило 2015, с. 37]. Учений вказував на розташування печер у Запорізькому краї, де нерідко перебували як ченці-ісихасти, так і козаки-пустельники.

У деяких джерелах натрапляємо на відомості про те, що запорізькі козаки були прихильні до татарського народу. Так, наприклад, зафіксовано факти, коли татари в періоди «недородів на траву» кочували запорізькими степами, і козаки не карали їх за це. Учені пояснюють таке явище словами кошового Сірка: «...а коли ми, живучи з татарами по-сусідськи, допомагаємо один одному, то це розумному ні мало не дивно» [Львов 1895, с. 8]. Отже, відносини між різними релігійними ідентичностями в історії нашого краю були найрізноманітнішими, що зумовлювалось, з одного боку, різними поглядами на цінності, протистоянням за територію, а з іншого – подібністю поглядів на цінності соціального порядку, спільною торгівлею й дипломатією у розв'язанні багатьох питань.

Оцінюючи сьогодні ситуацію у сфері діалогічної взаємодії релігійних ідентичностей у системі культурно-освітніх практик народів Північного Приазов'я, наголосимо на наявності певних традицій спільного розв'язання багатьох проблем, на звичаях ведення діалогу в складних економічних умовах. Особливістю сучасної взаємодії є певний рівень розвитку зрілої релігійності суб'єктів діалогу, представників різних культур, що спільно розв'язують проблеми всіх верств населення, що проживає в цьому регіоні. Однак зауважимо, що для цього потрібно впроваджувати й реалізовувати

полікультурну освіту – як формальну, так і неформальну. Саме така освіта має стати майданчиком для забезпечення бажаного ефекту – поступового перетворення діалогу на дієвий і невіддільний складник для спільних дій соціальних партнерів.

У культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я діалогічна взаємодія між різними релігійними ідентичностями пов'язується з проблемою духовного розвитку людини, що сповідує будь-яку віру. Базовими під час діалогу стають цінності соціального розвитку суспільства, а не самі релігійні обряди чи порядок богослужінь. Так, під час обговорень у рамках круглого столу, присвяченого духовно-культурним практикам інтеркультурного міста, учасники висловили спільну думку щодо згуртування представників різних релігій навколо соціальних проблем громадян, зокрема таких, як бідність, залежність людини від алкоголю й наркотиків, соціальні та фінансові проблеми внутрішньо переміщених осіб, соціальна ізоляція особистості, сирітство, освіта людей з особливими потребами тощо.

Важливими для реалізації цього виду діалогу є спільно вироблені позиції, що мають стати певними правилами спілкування: 1) не намагатись доводити правильність того чи іншого віросповідання, 2) не вдаватись до проявів сентименталізму й прозелітизму, адже це гальмуватиме процеси обміну думками, провокуватиме конфлікт і полеміку в спілкуванні, що жодним чином не сприятиме взаєморозумінню. Сьогодні в культурно-освітніх практиках народів Північного Приазов'я, що є виразно полікультурними, завдяки режиму відкритості й транспарентності створюються сприятливі передумови для формування зрілої релігійності, якої за радянських часів населення здебільшого не мало. Саме тому освіта стає полікультурною, і наявність різних релігійних ідентичностей не стає перешкодою, а навпаки, передумовою знаходження нової громадянської ідентичності. Отже, важливим чинником соціального розвитку суспільства є релігійна сфера, адже зріла релігійність людини сприяє поміркованості, терпимості, любові й злагоді між людьми. Проблема встановлення діалогічної взаємодії

релігійних ідентичностей для консолідації спільнот, що населяють територію Північного Приазов'я, тісно пов'язана з проблемою виховання молодого покоління. Без розв'язання цих проблем, на нашу думку, подальший духовний розвиток українського суспільства є неможливим.

Полікультурна освіта є онтологічною засадою культурно-освітніх практик народів Північного Приазов'я. Такі практики розгортаються в різних середовищах – тематичних виставках бібліотек і музеїв, спільних соціальних акціях на відкритих майданчиках і в парках, форумах і круглих столах в університетах – і осмислюються всіма учасниками. Завдяки такому онтологічному фундаменту, полікультурна освіта наявна і в межах свідомості, і в межах самого буття. У цьому сенсі полікультурна освіта має насичуватись такими методами, як: засвоєння через діалог інформації про різні релігійні культури; формування ціннісної свідомості; формування досвіду взаємодії між релігійними ідентичностями; релігійна самоосвіта і самовиховання; здійснення вчинків – піклування про «Іншу» людину; діагностика і самодіагностика релігійної зрілості особистості. Завдяки цьому концептуальність і системність, ефективність і технологічність дають змогу по-новому осягнути освітній процес, що відбувається поза межами навчальних закладів [Москальова 2016, с. 27–32].

Завершити інформаційне повідомлення можна цитатою: «На специфіку релігійного життя в Україні впливає і світоглядна ситуація, що склалась на пострадянському просторі. Ідеологічна ніша, що «оголилась» унаслідок відмови від радянських цінностей, потребує заповнення, що провокує інтенсивні світоглядні експерименти. Їх учасниками є, з одного боку, традиційні церкви ..., а з іншого – численні новітні релігійні рухи й організації, зокрема й харизматичні секти» [Нові підходи 2012, с. 59].

Після інформаційного повідомлення учасникам пропонують розділитись на дві групи і тренер проводить роботу, спрямовану на формування професійно-комунікативної компетентності. Учасники тренінгу мають вибрати цінності, які повинні актуалізуватись

у спільній комунікації вчителя з представниками різних культур. Для цього кожна група отримує різний набір з 5 карток, на яких надруковано назву однієї цінності. Кожен учасник групи надає рекомендації стосовного того, що необхідно знати про цю цінність, як потрібно про неї говорити з представниками різних релігійних культур, що слід зробити для культивування тієї чи іншої цінності в спільній роботі з дітьми, які виховуються в родинях, що сповідують різні релігії. Результати роботи групи фіксують фломастерами на ватмані, після чого один з представників групи презентує основні моменти.

Орієнтовний набір карток:

«Гармонія», «Закон», «Добро в людині», «Гурбота про Іншу людину», «Гідність», «Життя», «Віра», «Відкритість для Іншого», «Дружба», «Сім'я».

Результати проведеної роботи фіксують за допомогою фотоапарата.

На завершення тренер озвучує узагальнені відповіді учасників на орієнтовні запитання, які були запропоновані на початку тренінгу. Кожен учасник висловлює одну думку з приводу проведеного тренінгу.

Завершальним етапом тренінгу є спільний перегляд фотографій, зроблених під час виконання учасниками різних завдань.

ДОДАТОК В

Тренінг «Алгоритми підготовки вчителя, який опікується вихованням дітей з родин, що сповідують різні релігії»

Цільова група: студенти 3-4 курсів педагогічних спеціальностей.

Мета: систематизація знань учасників цільової групи про механізми спільної взаємодії через діалог різних релігійних ідентичностей; вироблення вмінь характеризувати сутнісні ознаки алгоритмічної роботи з дітьми різних релігійних культур; формування вмінь розпізнавати мотиви «Чужого» в різних ситуаціях.

План проведення тренінгу.

1. Вступ. Мотиваційна гра.
2. Тестування: «Продовж речення»
3. Бесіда на тему: «Зустріч з Чужинцем».
4. Групова діяльність і обговорення проблем, що виникають під час спілкування представників різних релігійних груп, що проживають у регіоні.
5. Інформаційне повідомлення: «Основні риси алгоритму підготовки вчителя, який опікується вихованням дітей з родин, що сповідують різні релігії».
6. Завершальна частина тренінгу.

Література:

1. Вачевський М. Християнська педагогіка у вихованні учнівської молоді / Мирон Вачевський // Слово: релігійно-суспільний часопис Дрогобицької духовної семінарії. – 2010. – Вип. 593(43). – С. 23–26.
2. Кудряченко А. І. Іслам у сучасній Європі та Україні: виклики, стан і перспективи / А. І. Кудряченко // Зовнішня політика і дипломатія: традиції, тренди, досвід. – 2014. – Вип. 21. – С. 64–69.

3. Результати соціологічного експрес-дослідження «Мусульманська жінка в Україні» (21-25. 01. 2010) // Державний університет інформатики і штучного інтелекту, факультет філософії і релігієзнавства.
4. Сагановська Т. Етико-філософський контекст взаємодії насилля і не насилля / Т. Сагановська // Гілея: Філософські науки. – 2016. – Вип. 114. – С. 205–208.

Обладнання і матеріали: 20 стільців (за кількістю учасників тренінгу), чотири столи, фліпчарт, фотоапарат, мультимедійна техніка, презентаційні та інформаційні матеріали, папір, фломастери, бланки 20 опитувальників (за кількістю учасників тренінгу), різнокольорові камінці для гри «Мозаїка».

Рекомендації до проведення тренінгу.

На початку тренінгу оголошується його назва й основна мета. Учасники розміщуються за трьома столами по шість-сім осіб і розпочинають мотиваційну гру «Мозаїка». Мета гри: усвідомлення розмаїтості релігійних культур регіону, формування позитивного ставлення до нематеріальної культурної спадщини різних релігій народів Північного Приазов'я (мусульманство, юдаїзм, християнство). Учасникам роздають камінці різного кольору й ставлять перед ними завдання: за допомогою вираженого діалогу домовитись між собою, які релігійні символи, прийнятні в регіоні, вони будуть створювати. Кожна група має створити по три символи для кожної з релігій регіону. Тренери, що спостерігають за цим процесом, фіксують за допомогою фотоапарата спільне створення мозаїки. Наприкінці мотиваційної гри кожна група пояснює значення символів.

Другий етап тренінгу – тестування – проводиться за допомогою спеціально підготовлених бланків з початком речення. Учасники мають самостійно продовжити речення.

Орієнтовні речення:

1. Для мене релігійна група – це ...

2. Люди відчують потребу в релігійних організаціях, тому що

...

3. Представники різних релігій спілкуються між собою зазвичай

4. Зустріч з представником іншої, невідомої мені релігії, я на такі теми

сприймаю як...

Бланки з відповідями учасників один з тренерів збирає й аналізує, а наприкінці тренінгу озвучує основні результати тестування.

Другий тренер проводить бесіду на тему: «Зустріч з Чужинцем».

Орієнтовні питання для бесіди:

1. Як Ви вважаєте, хто для представників нашого полікультурного регіону може стати чужинцем?

2. Що відчуває зазвичай людина, яка зустрічається з людиною, що сповідує іншу віру?

3. Як потрібно поводитись у разі взаємодії з представником іншої релігійної культури?

4. Які моделі поведінки характерні для власної релігійної культури, а які – для іншої (чужої)?

5. Як Ви вважаєте, чи може «Чужий» стати «Іншим»? Якщо так, то за яких умов?

Наступний етап – групова діяльність і обговорення проблем, які можуть виникати під час взаємодії різних релігійних ідентичностей. Тренер повідомляє, що всі релігійні групи, представники яких проживають у регіоні, мають об'єднуватись для розв'язання соціальних проблем. Під час обговорення важливо зважати на те, що діалог має бути активним, а презентація розв'язання різних проблем з боку різних релігійних спільнот – інформативною. Також під час обговорення не слід висловлювати упереджені твердження й різні стереотипи щодо релігії «Іншого», оскільки це заважає формуванню позитивних взаємин.

Для обговорення різних питань соціального характеру учасники мають розділитись на три групи по шість-сім осіб і кожна група

повинна вибрати собі за бажанням роль тих народів, що проживають на теренах Північного Приазов'я («Албанці», «Українці», «Вірмени», «Німці», «Поляки», «Татари», «Караїми» та ін.). У кожній групі обирають «Вчителя», завданням якого є організація діалогу всередині групи, спостереження за спроможністю учасників групи до виявлення дружніх взаємин, толерантності, поваги до представників різних народів, що сповідують інші релігії.

Завданням кожної групи є відстоювання власної позиції в розв'язанні повсякденних проблем. При цьому учасники мають піднести культуру уявного народу на найвищий рівень, орієнтуватись на високі моделі поведінки, що закладені носіями культурних цінностей. «Учитель» у процесі налагодження діалогу має пояснити, чому співпраця є настільки важливою і як за допомогою моральних законів, прийнятних для всіх народів, можна задовольнити вимоги представників уявних груп.

Учасники можуть моделювати випадки, що трапляються в повсякденному житті чи в навчальній діяльності (наприклад, суперечка дітей різних національностей у класі; зіткнення позицій представників різних релігійних культур у питанні проведення спільного дозвілля тощо).

У процесі обговорення тренери пропонують учасникам відповісти на такі запитання:

1. Як Ви вважаєте, чи варто задовольняти потреби тільки однієї групи?

2. Що може статися, якщо на самому початку спілкування людина іншого віросповідання намагатиметься задовольнити тільки вимоги іншої групи, а не своєї?

3. Чи можна вважати, що діалог між представниками різних релігійних культур – це складний процес взаємодії, який має власну логіку розгортання? Якщо так, то яку саме?

4. Які вміння необхідні вчителю для ухвалення організаційних рішень і формування вміння забезпечувати діалог між дітьми, які виховуються в різних релігійних культурах?

5. Як Ви вважаєте, хто може знайти компроміс у розв'язанні спірних питань і конфліктних ситуацій між представниками різних релігійних груп?

6. Які вміння потрібні вчителю для організації міжрелігійного діалогу?

7. Які комунікативні вміння можна вдосконалити вже сьогодні, після проведення тренінгу?

Відповіді учасників доцільно зафіксувати на фліпчарті.

Наступний етап носить інформативний характер і передбачає спільне обговорення.

Інформаційне повідомлення: «Основні риси алгоритму підготовки вчителя, який опікується вихованням дітей з родин, що сповідують різні релігії».

Зміст алгоритмічної роботи підготовки вчителя:

– організація спільних дій батьків (анкетування, соціологічне дослідження) як представників різних релігійних груп, метою яких є покращення спілкування між їхніми дітьми;

– вироблення основних положень щодо правил проведення заходів, присвячених міжрелігійному діалогу в роботі з дітьми за бажанням їхніх батьків;

– упровадження в практику роботи вчителя створених спільно з батьками правил спілкування і взаємодії;

– комплексне оцінювання проведеної виховної роботи.

Вироблення основних положень правил спілкування має бути системним і планомірним. Для цього слід організувати батьківські зустрічі. Наведемо приклад плану спільних дій, який може варіюватись, залежно від стану роботи вчителя з батьками, що є представниками різних релігійних груп.

Заходи, що мають бути впроваджені в роботу вчителя, можна розподілити за трьома групами. Перша група заходів об'єднує процеси, пов'язані з реформуванням системи роботи з представниками різних релігійних груп для забезпечення їхньої участі в ухваленні певних рішень.

Це, наприклад, такі заходи, як опрацювання теоретичних засад реформування системи роботи вчителя з представниками різних релігійних культур, нормативно-правових актів з урахуванням пропозицій батьків дітей або осіб, що їх замінюють. Таку системну роботу вчитель має проводити спільно з представниками адміністрації, відділами культур, представниками духовництва в регіоні. Також необхідно провести роботу, спрямовану на вироблення пропозицій щодо виявлення й подолання конфліктних ситуацій, які можуть виникати в процесі спілкування між дітьми, з метою недопущення системних помилок.

Наступний захід – проведення «круглих столів», нарад, засідань з питань модернізації роботи з представниками різних релігійних культур і реформування системи цієї роботи в соціальній сфері. Така робота може проводитись за окремим планом, адже соціальні питання мають розв'язуватись спільно з соціальними працівниками, які безпосередньо залучені до роботи з різними релігійними групами в регіоні.

Такі важливі заходи, як участь у спільних засіданнях релігійних організацій району, міста, регіону, у робочих групах, що створюються для налагодження ефективної комунікації, мають на меті підготовку проєктів пропозицій з питань урегулювання стосунків у напрямі до розуміння. Важливим є спостереження за розгортанням міжрелігійного діалогу (початок – середина – кульмінація – кінець) для вилучення норм, що припускають неоднозначне розуміння. Іншого й ускладнюють процеси виховання й розвитку дітей.

Проведення спільних зустрічей з батьками – представниками різних релігійних культур має здійснюватись з урахуванням презентаційної стратегії міжрелігійного діалогу, що сприяє узгодженості й виробленню кращих рішень у практиках виховання.

Друга група об'єднує заходи, спрямовані на забезпечення захисту прав і свобод дітей і батьків, що є представниками різних релігійних культур.

Ці заходи можуть мати форму спільних форумів, конференцій, присвячених кращим виховним практикам у різних релігіях, а також

спільних зустрічей вчителя і батьків, спрямованих на розв'язання проблемних питань у роботі з дітьми. Важливим є проведення моніторингу (шляхом опитування) батьківської думки про спільні цінності в релігійних культурах. До цього процесу можуть бути залучені не тільки вчитель, а й психолог і соціальний педагог, які тісно співпрацюють з батьками.

Можливими є підготовка й проведення обговорення таких тем: «Кращі виховні методи в сім'ї, що сприяють гармонійному розвитку особистості», «Методи впливу вчителя на батьків, що є представниками різних релігійних культур, для захисту прав дитини в складних соціально-економічних умовах». До такої роботи можуть залучатись адміністративний персонал, психолог, соціальні працівники.

Для покращення цього виду роботи можна застосовувати періодичний обмін з іншими вчителями узагальненою інформацією про налагодження взаємодії з представниками різних релігійних культур, вивчення базових потреб дітей, надання спеціальних пропозицій батькам щодо вдосконалення взаємодії їхньої дитини з іншими дітьми.

Третю групу заходів, спрямованих на вдосконалення виховної роботи з дітьми – представниками різних релігійних культур, утворюють заходи з інформаційно-просвітницької роботи, що проводиться безпосередньо серед батьків, діти яких спілкуються між собою на різних майданчиках і локаціях.

Це насамперед обговорення актуальних виховних питань з використанням інформаційних журналів, зокрема журналу «Слово вчителю».

Важливим у роботі вчителя має стати привернення уваги самих батьків до процесу виховання, формування навичок позитивного спілкування, зокрема в написанні побажань вчителя батькам, що стосуються покращення моральних якостей їхніх дітей. З цього приводу наведемо слова М. Вачевського, який наголошував: «Моральність, що не підтримується вірою в Бога, завжди виявляє тенденцію до занепаду. Християнська релігія добре адаптована до

соціального життя. Вона визнає всю систему вартостей національного виховання і органічно доповнює людину високими моральними цінностями» [Вачевський 2010].

До цього блоку заходів можна додати співпрацю з батьками, спрямовану на інформування останніх про позитивні моральні якості, яких набуває дитина під час спілкування з представниками іншої культури.

Не менш важливим є і спільне створення дітьми брошур, плакатів і листівок, у яких пропагується спільний мир на спільній землі. Додамо до цієї групи й розміщення інформації для батьків (за їхньою згодою) на стендах.

Невіддільним складником діяльності з формування готовності вчителя до роботи з представниками різних релігій є виконання завдань, зміст яких може бути таким:

- опрацювання літератури з проблем роботи вчителя з батьками, що сповідують різні релігії;
- проведення спеціальних заходів для апробації проблемних питань, які розв'язує «Школа діалогу культур».

З'ясуємо особливості застосування методів, які є пріоритетними в роботі вчителя: ознайомлення з історичними фактами, що характеризують стан міжрелігійного діалогу в регіоні; формування попереднього уявлення про міжрелігійний діалог; відокремлення відомого від невідомого в організації спільних заходів, спрямованих на прийняття численних культур у регіоні; з'ясування й конкретизація питань щодо не вивчених ще культурних кодів різних людей.

Іншим методом, на якому базується діяльність вчителя у взаємодії з представниками різних релігійних культур, є спостереження (цілеспрямоване й організоване сприйняття всіх процесів, що впливають на розгортання діалогу). Однією з функцій спостереження є підбір інформації про процеси, що збагачують учасників взаємодії. Спостереження мають бути цілеспрямованими, проводитись системно й комплексно та доповнюватись опитуванням з урахуванням психологічного стану (опитування має проводитись у гарному настрої, що сприятиме налагодженню подальшого діалогу).

Наприкінці тренінгу тренер ознайомлює його учасників з найбільш усталеними й найбільш оригінальними закінченнями орієнтовних речень, які були запропоновані на початку заходу.

Після цього кожен учасник по колу в межах одного речення висловлюється про те, як саме він працюватиме з дітьми, які виховуються в родинях, що сповідують різні релігії.

Завершується тренінг фотографуванням учасників і висловлюванням ними по колу побажань добра кожному учасникові за допомогою вільних рухів рук.

Наукове видання

**ДІАЛОГ МІЖ ПРЕДСТАВНИКАМИ РЕЛІГІЙНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ
У КУЛЬТУРНО-ОСВІТНІХ ПРАКТИКАХ
НАРОДІВ ПІВНІЧНОГО ПРИАЗОВ'Я**

Колективна монографія

Відповідальний редактор **Москальова Л.Ю.**

Технічний редактор **Постильна О.О.**

Коректори **Постильна О.О.**
Черненко І.М.

Рисунок обкладинка – Плахоніна А.К.

Фотографії до монографії – **Кривець О.О., Постильна О.О.,
Москальова Л.Ю., Єрьоміна Л.Є., Чорна В.В.**

Підписано до друку 04.01.2018 р. Формат 60x84/16. Папір офсетний.
Гарнітура Times New Roman. Друк цифровий. Ум. друк. арк. 11,40.
Наклад 300 прим. Зам. № 2386

Добавлено примечание (ГО1):

Дата мне не принципиальна, можно отталкиваться от протокола
рекомендации

Видано та надруковано ФО-П Однорог Т.В.
72313, м. Мелітополь, вул. Героїв Сталінграда, 3а
Тел. (098) 243 96 51

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до
Державного реєстру видавців, виробників і розповсюджувачів видавничої
продукції від 29.01.2013 р. серія ДК № 4477