

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
МЕЛІТОПОЛЬСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ БОГДАНА ХМЕЛЬНИЦЬКОГО**

**Навчально-науковий інститут
соціально-педагогічної та мистецької освіти**

Аверіна К.С., Троїцька О.М., Троїцька Т.С.

**РЕЛІГІЙНА ЕТИКА
У ФІЛОСОФСЬКО-ПЕДАГОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ
Навчально-методичний посібник**



Мелітопол, 2018

УДК 2-426:378.013.73(076)

A19

Затверджено Навчально-методичною радою Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького (протокол № 5, від 15 червня 2018р.)

Затверджено Вченою радою Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького (протокол №16, від 27.06.2018р.)

Рецензенти:

Фунтікова О.О. – доктор педагогічних наук, професор кафедри освіти та управління навчальним закладом Класичного приватного університету м. Запоріжжя

Ісакова О.І. – кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільно-гуманітарних дисциплін Таврійського державного агротехнологічного університету

A19 Релігійна етика у філософсько-педагогічному дискурсі : навч.-метод. посіб. / К.С. Аверіна, О.М. Троїцька, Т.С. Троїцька – Мелітопольський державний педагогічний університет імені Богдана Хмельницького.– Мелітополь : ФОП Однорог Т.В., 2018. – 141 с.

ISBN

Навчально-методичний посібник є спробою підсилити нормативні освітні компоненти професійної підготовки здобувачів вищої педагогічної освіти, зокрема філософію і соціальну педагогіку, ціннісно-смысловими конструктами релігійного дискурсу, а саме його моральнісною квінтесенцією – релігійною етикою. Філософські і педагогічні проблеми розглядаються у діалозі філософсько-освітніх смислів та цінностей релігійної етики. Пошукова робота студентів забезпечена введенням у теоретичну частину дисциплін дискусійних питань, хрестоматійних матеріалів, роздумів сучасних релігійних діячів.

Посібник призначено для здобувачів вищої освіти, наукових ступенів та для усіх, хто цікавиться цією тематикою.

УДК 2-426:378.013.73(076)

A19

ЗМІСТ

ВСТУП	4
РОЗДІЛ 1.	
ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС І РЕЛІГІЙНА ЕТИКА	9
РОЗДІЛ 2.	
ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА ТА КОМПЛЕМЕНТАРНІСТЬ РЕЛІГІЙНОЇ ЕТИКИ: ІСТОРИЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ	18
РОЗДІЛ 3.	
ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ ТА СУТНІСТЬ ПРОБЛЕМИ БУТТЯ, СВІДОМОСТІ, ПІЗНАННЯ І ЦІННОСТЕЙ ЖИТТЯ ЛЮДИНИ .	46
РОЗДІЛ 4.	
ВИХОВАННЯ ПРОСОЦІАЛЬНОЇ ПОВЕДІНКИ ОСОБИСТОСТІ В КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЬОМУ ПРОСТОРІ	80
РОЗДІЛ 5.	
МОРАЛЬ І МОРАЛЬНІСТЬ ЯК СКЛАДОВІ ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ	96
ГЛОСАРІЙ РЕЛІГІЙНИХ ТЕРМІНІВ	116
НАВЧАЛЬНО-МЕТОДИЧНА ЛІТЕРАТУРА.....	129
ЛІТЕРАТУРА	132

ВСТУП

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

Е. Берн

Реорганізація сучасної системи освіти, насамперед кардинальні зміни методологічної основи теорії навчання і виховання, зумовлює оновлення практики культурно-освітньої діяльності взагалі: замість жорсткого авторитарного підходу до освітнього процесу в Україні проходить період становлення система особистісно-орієнтованого розвитку, спрямованого на духовність, культурність, моральність особистості. У проблемі виховання духовної, моральної людини значну роль завжди відігравали традиційні релігії, які впродовж століть виробляли досвід діалогічності, здійснювали пошук «спільної мови» як запоруки мирного співіснування і злагодженого життя.

Процес професійної підготовки фахівців у закладах вищої освіти сьогодні потребує оновлення шляхом посилення духовно-моральної складової освітнього процесу концептуалізацією релігійної етики у культурно-освітніх практиках, для чого першочергово необхідно:

- розкрити історіографічні та когнітивні передумови, принципи й особливості дослідження трансформації релігійної етики в умовах перехідних етапів розвитку суспільства;

- схарактеризувати особливості взаємопроникнення релігійної етики в науку й освіту, зокрема педагогіку духовності;

- виявити структуру і форми розгортання діалогічних універсальї релігійної етики у культурно-освітніх практиках народів;

- обґрунтувати діалогічність універсальї релігійної етики як умову освіти духовної людини, спільного розуміння та бачення мети розвитку багатоконфесійних і мультикультурних спільнот.

Галузі філософської та педагогічної науки мають значний потенціал для створення нових освітньо-професійних програм і виховних технологій, міждисциплінарність, полідискурсивність та комплементарність яких мають підсилити процес смислотворення релігійною етикою.

У посібнику запропоновано варіант імплементації релігійної етики в освітні компоненти професійної підготовки майбутнього вчителя, зокрема у філософію та педагогіку, які слід доповнити міркуваннями над хрестоматійними матеріалами, що презентують теологічну думку (релігійна філософія в історичній рефлексії), або міркування щодо релігійної етики та її ролі в освітньо-виховному процесі (системну частину філософії доповнено роздумами сучасних дослідників і богословів).

Потреба у зверненні до релігійного дискурсу зумовлена контекстуальними трансформаціями сучасного мінливого світу, що демонструє суттєві зрушення у розумовому русі, які виявляються в оновленні традицій мислення і пізнання. Чільне місце у цьому русі посідає дискурс як складна єдність мовної практики і зовнішніх чинників – мови, поглибленої у життя та соціального контексту. Дискурс як особливий світ мови, світ правди, «домівка людського буття» (за М. Гайдеггером), потребує глибокого розуміння у спільних справах, у спільному житті, адже у сучасному «стиснутому» світі немає «ликівських» кутів, де було б можна сховатися від незрозумілої, чужої, неприйнятної правди. Відомо, що розуміння досягається у діалозі, який і постає способом осягнення дискурсів та конструктом піднесення міркування до філософського мислення.

Традиція участі філософського дискурсу в діалозі починається ще за античності. До її осмислення у своїх працях також зверталися Ф. Розенцвейг, О. Розеншток Хюссі, Ф. Ебнер, М. Бубер, М.Бахтін, В.Біблер та інші філософи. На відміну від усіх дискурсів, які є символічно структурованими, філософський – принципово поліфонічний, плюралістичний, представлений різними гносеологічними, методологічними, ціннісними установами, які принципово відрізняються одна від одної, але всі вони зберігають дефінітивну коректність, прозорість смислового знання і логічну когерентність.

У цілому специфіка філософського дискурсу в діалозі зведена авторами до наступних принципів:

- філософський плюралізм, множинність різних підходів до розуміння проблем за умови поваги різних поглядів суб'єктів діалогу;
- взаємозумовленість сторін діалогу в ставленні до

світоглядної повноти поглядів, що передбачає виникнення спільності смислового простору сторін («Я та Іншого»);

- гуманізм, повага прав і свобод людини у всій своєрідності її особистості;

- принцип прагнення гармонії людини з природою і з суспільством, прогресу, розуміння цінності всього живого, ідеології ненасильства, самообмеження замість споживацтва;

- толерантність, емпатія, орієнтація на позитивні риси співрозмовника, що дозволяє сторонам приймати і розуміти одна одну.

Принципи засновані на наступних аксіомах: наявність у сторін діалогу соціальнозначущих відмінностей (аксіома інакшості); подолання почуття неприязні іншого (аксіома подолання негативності); відмова від насильницьких маніпулятивних прийомів діалогу; подолання відчуження і конфліктності (аксіома компромісу); усвідомлення загального життєвого та ціннісного простору і спільної ідентичності; виведення толерантної свідомості з правил соціально-економічної та правової поведінки громадян (аксіома соціального релятивізму); принцип «позазнаходження» (М. Бахтін), що дає можливість «вживання» у життєвий світ або дискурс іншої людини, із подальшим поверненням до своєї системи світогляду, що дозволяє суб'єкту цілісно завершити сприйняття іншої людини, пізнавально збагатитися та етично визначити своє ставлення до цієї людини, створюючи передумови для взаємодії з нею і для здійснення вчинку відносно неї; аксіома категоріальності філософської мови (у діалозі філософський дискурс має перевагу перед іншими дискурсами, володіючи найбільшим ступенем рефлексії, проникнення в сутність проблеми діалогу на основі категорій як гранично абстрактних понять (сутність і явище; загальне, особливе, одиничне; зміст і форма; абстрактне і конкретне та ін.).

Виключно логічним слід визнати значну роль діалогу в смислотворенні, що відбувається конструктивно у взаємодії філософського і педагогічного дискурсів та насичує, на нашу думку, проблемне поле освоєння суб'єктами дискурсів навчальними і науковими знаннями, способами реалізації особистісного життєвого смислу, поширенням у когнітивно-комунікативних практиках

стратегій і тактик консенсуальної етики.

Не можна не помітити різницю між науковим, освітнім і філософським дискурсами, але більш небезпечно і не конструктивно не помічати відсутність у діалозі цих дискурсів релігійної етики. 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 метою освітнього дискурсу є трансформація і трансляція отриманого наукового знання *Homo educandus*, творче формування цікавості до його включення в інтелектуальну і соціальну діяльність, орієнтація не тільки на повноту трансльованого знання, а й на його доступність адресатам. Зміст релігійного дискурсу, у свою чергу, презентує різновид соціокультурних та особистісних пошуків ідентичності і самості у вірі в Бога та служінні йому. Це відповідає як принципу соціалізації, принципу особистісного розвитку в діалогічній взаємодії зі світом, так і принципу єдності культурно-освітнього простору, освітньої компетентності, що містить сукупність компетенцій учня у сфері пізнавальної діяльності в межах соціокультурного діалогу з елементами логічної, методологічної, загальнонавчальної та соціально-релігійної діяльності.

Експлікуючи освіту й науку як способи та результати формування людини культурної і як вектора руху людяності від *Homo sapiens* («людина розумна») до *Homo sapientis* («людина мудра»), варто спрямувати всі науково-освітні та культурні трансформації на проектування, реалізацію та експертизу становлення людини як людини. Проблеми антропологізації («олюднення») сучасної науки й освіти у такому контексті постають не лише як багатопланові, але й суперечливі та складні, адже об'єднання зусиль усіх тих, хто бере участь у культурно-освітньому процесі, не охоплює всіх культурних репрезентацій, зокрема релігійної етики. Також недостатньо представленим у цьому смисловому просторі є зусилля гуманітаріїв, науковців, працівників культури і духовників. Саме тому проникнення будь-якої культурної ідентифікації до кола інтересів особистості стає цивілізаційним маркером науково-освітніх і культурних змін, зокрема релігійних практик.

Обґрунтування релігійної етики як дискурсу і рівноправного «учасника» сучасних культурно-освітніх змін в цьому сенсі уможлиблює розробку і впровадження у процес професійної підготовки здобувачів вищої освіти таких курсів та спецкурсів: «Агіографічна література для дітей», «Теорія і методика викладання дисциплін духовно-морального спрямування», «Сакральне мистецтво у духовно-моральному вихованні дитини», «Духовно-моральне виховання учнів із використанням інформаційно-комунікаційних технологій», «Співпраця школи з різними релігійними об'єднаннями та подібними до них організаціями» тощо, а також комплексу тренінгових програм із проблем духовно-морального виховання учнів.

Окрім цього, імплементацію ідей релігійної етики можна здійснювати і в нормативних освітніх компонентах, зокрема у філософії і педагогіці, долучаючи релігійний дискурс до матеріалів цих навчальних дисциплін. У такий спосіб розкриваються історіографічні та когнітивні передумови, принципи й особливості дослідження трансформації релігійної етики в умовах перехідних етапів розвитку суспільства; надається характеристика особливостей взаємопроникнення релігійної етики в науку й освіту, зокрема у філософію та педагогіку духовності; окреслюється структура і форми розгортання діалогічних універсалій релігійної етики у культурно-освітніх практиках народів як умови освіти духовної людини, спільного розуміння та бачення мети розвитку багатоконфесійних і мультикультурних спільнот.

Філософські, богословські та психолого-педагогічні ідеї щодо універсальності релігійної етики при формуванні системної взаємодії розвитку духовної сфери особистості збагачують культурологічний, людиновимірний, системний і ціннісно-генерувальний підходи до освіти та розвитку майбутніх учителів, зумовлюють пошук закономірностей у взаємодії морального богослов'я, філософії, педагогіки, сакрального мистецтва і культури та створюють смисли розвитку особистості і педагогічної освіти.

У навчально-методичному посібнику використано матеріали підручників, авторами яких є В. Андрущенко, Л. Афанасьєва, О. Бойко, В. Букреєв, Л. Воробйова, Л. Губерський, І. Надольний, В. Петрушенко, Є. Причепій, Є. Чекаль, А. Черній та інші науковці.

РОЗДІЛ 1. ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС І РЕЛІГІЙНА ЕТИКА

Філософія може з'явитися лише тоді, коли трапляються дві події: людина втрачає традиційну віру і знаходить нову віру в нову силу, якою володіє: владу думки, або розуму. Філософія є сумнівом в усьому традиційному, але й водночас – і вірою в новий шлях, який відкриває для себе людина.

Х. Ортега-і-Гассет

Сьогодні постійно демонструє зростання динаміки соціального життя, доволі часто вражаючи тими глибинними змінами, яких в першу чергу зазнають економіка, політика та культура. Давня спроба відповісти на одвічні питання, які поставив ще І. Кант: Що я можу знати? Що я повинен робити? На що я можу сподіватися?, зараз перейшла в більш конкретну царину: Як взагалі людині сьогодні вижити?

У пошуках створення на Землі «загальнолюдського дому», де кожен знайде гідне «місце під сонцем», де доля кожного стане турботою усіх, звичайно вирішується не тільки у філософії. Проблеми світоглядно-практичної орієнтації людини, мети і сенсу її життя, відповідальності за себе та за світ, набувають вирішального значення і в релігійній етиці. У цьому сенсі роль філософії і релігії, особливо для студентської молоді, важко переоцінити, бо шукати істину в лабіринтах нових суспільних процесів, збагнути зміст свого існування без духовного стержня не видається можливим.

Саме тому існує необхідність: з одного боку, акцентувати й актуалізувати ідеї та принципи релігійної етики у філософському контексті та, з іншого, інтегрувати у філософські тексти та роздуми, релігійний дискурс, що уможливить високу продуктивність особистісного смислотворення здобувачів вищої освіти.

Цей навчальний посібник є спробою спрямувати діяльність студента на самостійний пошук істини, на наполегливу та вдумливу працю з осмислення реалістичної картини світу зовнішнього і світу внутрішнього, головне призначення якого полягає у виході на універсальні цінності та трансдисциплінарний синтез. Реалізація

цього завдання через питання семінарських занять і завдання для самостійної роботи націлює здобувачів вищої освіти на глибокі роздуми, бо поданий матеріал значною мірою містить у собі режисуру навчального процесу.

Посібник також містить розділи, пов'язані з філософською рефлексією деяких конкретних наук, що дає можливість визначити роль філософії як методології, а саме розкрити лінії її взаємодії з іншими науками: по-перше, на кожному етапі історії філософський метод синтезується на досягненнях конкретних наук, відтворюючи дух науки свого часу, її якісну специфіку; по-друге, кожна з наук використовує філософський метод як систему загальних принципів підходу до вивчення явищ і процесів.

Разом із тим, багатогранне життя людини, особливо в духовній сфері, повсякчас зумовлює виникнення низки проблем, завдань і ситуацій, які не знайшли достатніх обґрунтувань ані в науці, ані в філософії і постають у релігійній етиці переконливими аподиктичними істинами при подоланні життєвих негараздів.

У процесі вивчення цього розділу студенту необхідно не тільки вміти пов'язувати місце філософії в самопізнанні людини та в пізнанні світу в цілому, але й визначати функції усіх форм світогляду та мислення, зокрема релігійного, знати основні теми і типи філософствування, орієнтуватися у світі таких роздумів, як: людина та світ, буття і мислення, духовне та тілесне, загальноцивілізаційне та національне у філософії, сучасний гуманізм і його перспективи тощо.

Оскільки філософія в історичному поступі переважно була і є відкритою системою, що не замкнена сама в собі: вона не має висхідного початку і не починається з дефініцій (сова Мінерви згідно з міфологічними оповідями вилітає опівночі, тобто осягнення істини відбувається не ДО, а ПІСЛЯ), тому мудрість є тільки наслідком. Отже, філософська рефлексія розгортається як експозиція.

До того ж, як зазначав видатний філософ І. Кант (XVIII ст.): «Філософія є природною схильністю душі, бо не хлібом єдиним жива людина, вона прагне іноді подивитися на зірки, піднятися над повсякденністю, поглянути на світ і на себе наче збоку, замислитися про сенс, про кінцеві цілі того, що відбувається».

Якщо філософія (філософствування) не торкалася б потаємних струн душі, не відтворювала б найвищі суспільні інтереси, не було б ні Платона, ні Аристотеля, ні Гегеля, не могла б вона виникнути й розвиватися як теоретична форма свідомості, як самосвідомість культури. Професійна (літературно оформлена) філософія, на відміну від стихійного аматорського, «домашнього» філософствування, спирається на власні одвічні традиції, зберігає та постійно переосмислює свою історію. Протягом століть вона розробляла певний, лише їй властивий спосіб аргументації, принципи і прийоми концептуальної побудови та розвитку свого змісту, ідей.

Не можна також не помітити, що відносини між людьми, їх ставлення до світу, визначення людиною свого місця у світі регламентує також і релігійна етика, у якій Бог, як правило, є втіленням еталонних морально-ціннісних якостей, з яких конфесії конструюють власну версію моральних імперативів, уподобань і заборон. Вони є закономірними компонентами людської культури і потребують роздумів щодо осмислення своєї «науки життя».

Послуговуючись релігійною етикою студенти мають замислитися над питаннями: Чи здатні люди змінити своє життя на краще? З чого почати – зі змін, перетворення зовнішніх, матеріальних умов життя чи з перебудови духовних, зі зламу та переробки власної свідомості? Чи те й інше повинно відбуватися одночасно? Але як це можливо?

Важливість вище зазначеного полягає також і в тому, що людина не тільки пізнає світ, вона живе в ньому. Людське ставлення до світу (і до самого себе) є переживанням, а найглибшим і найсильнішим у ньому є переживання часу, тобто кінцевості власного буття, переживання неминучості смерті. Саме смерть Сократ (V ст. до н.е.) називає «надихаючим генієм філософії». Тільки людина (навіть коли вона молода й здорова) знає про неминучість власної смерті, і це знання змушує її думати про сенс життя – це і є філософствуванням.

Виключно інтелектуальне джерело філософської мудрості – аристотелівський «подив» – сформувало, розвинувшись, науково-теоретичний компонент філософського знання. Інше джерело (назвемо його емоційно-ціннісним переживанням людиною себе та світу) споріднює філософію з релігією та мистецтвом, тобто вже не з

теоретичним, а з принципово іншим – духовно-практичним способом, видом освоєння дійсності людиною. Специфіка й унікальність філософії полягає в тому, що в ній (і тільки в ній) обидва ці способи людської життєвої орієнтації – науково-теоретичний і ціннісний (практично-духовний) – об'єднані. Але кожен із них, як ми побачимо нижче, зберігає в цій єдності свою відносну самостійність: теоретичний вектор філософії спрямований за законами діалектичної логіки – до більш повної та всебічної свідомості; вектор емоційно-ціннісний (духовно-практичний) зосереджує в собі моральний, соціальний досвід культури народу, нації. Його висновки, в певному розумінні, не залежать від часу – вони вічні, як вічні, наприклад, творіння мистецтва.

Наголошуючи на специфіці та характері філософського знання, ми вже не одноразово звертали до понять соціального і духовного досвіду. Це є неминучим, адже все наше знання (а не тільки знання філософське) має, зрештою, одне універсальне джерело – людський досвід. Однак, досвід, на який спирається філософія – особливого роду. Він не є тією емпірією, яка становить матеріал для повсякденної роботи наших почуттів. Він не є ані спостереженням, ані експериментом ученого. Жодна емпірія, жоден експеримент не можуть бути основою для всеохоплюючих, гранично широких філософських узагальнень, що доволі часто тлумачаться (скептиками, позитивістами) як аргумент проти самої можливості об'єктивного, вірогідного філософського знання, яке переноситься тим самим на рівень тільки суб'єктивних, не досить вагомих поглядів і припущень.

Семінарське заняття «Філософія і світогляд»

Питання для обговорення:

1. Світогляд як духовно-практичний спосіб освоєння світу.
2. Структура світогляду.
3. Історичні типи світогляду та філософії.
4. Релігійна форма світогляду та її психологічні настанови.
5. Релігія, віра, молитва, культові обряди у формуванні світогляду людини.

Питання для контролю та самоконтролю:

1. Що таке світогляд? Чи всі люди мають світогляд?
2. Що таке філософський світогляд? Чим відрізняється він від інших історичних типів світогляду?
3. Чи можливий «виключно науковий» світогляд?
4. Чи може філософія бути зведена до науки?
5. Чи може філософія змінити світ? Яким чином?
6. Які компоненти особистості в релігії посідають перше місце?

Питання для дискусій і роздумів:

1. Зазначте:

- a) У якій формі людина усвідомлювала навколишній світ і своє власне життя до виникнення філософії?
- b) Якою є вирішальна особливість дофілософського мислення?
- c) Наведіть приклади пережитків первісного мислення у звичаях різних народів.
- d) Звідки виникла віра в силу магічних обрядів?
- e) Чи мають місце прояви дофілософського способу мислення зараз у цивілізованому світі, у вашому власному мисленні?
- f) Знайдіть відбитки найдавнішої свідомості в нашій мові.
- g) Визначте форму світогляду, яка є «найближчою» до духовного світу людини.

Питання для самостійного вивчення:

1. Філософські аспекти українського національного відродження.
2. «Загальноцивілізаційне» та «національне» в філософії.
3. Філософія національної ідеї.
4. Поняття, структура і функції релігійних цінностей.

Теми рефератів:

1. Філософська та наукова картина світу ХХ ст.
2. Філософія та політика.
3. Філософія та релігія.
4. Філософія як спосіб життя (особистість філософа).
5. Сакральність як конструкт «Homo religious».

ХРЕСТОМАТІЙНИЙ МАТЕРІАЛ

Прочитайте уважно наведену нижче статтю Ю. Черноморця та надайте відповіді на наступні запитання:

1. Що, на думку автора, поєднує філософію і теологію?
2. У чому, на його думку, полягає різниця?
3. Якою є Ваша думка з цього приводу?

Про єдність теології та філософії

Сьогодні не вщухає дискусія про співвідношення філософії і теології. Для розуміння її виникнення необхідно звернутися як до теоретичної розробки питання, так і до історії взаємин філософії та теології. Щоб осягнути, наскільки складною є проблематика, необхідно дослідити низку статей, серед яких ця – лише вступ до сутності існуючої проблематики. У цій дискусії переважають спрощені підходи. Богослови не бачать місця для теології у філософському дискурсі, а філософи вважають богослів'я категорично інакшим по відношенню до філософії як до вільної науки.

Проблема співвідношення теології і філософії має безліч аспектів. І в деяких відносинах межа між ними – це межа всередині єдиного цілого. Сьогодні більше дискутують щодо розмежування філософії і теології та постфілософського шляху розвитку сучасної теології. Але потрібно пам'ятати і про аспекти єдності.

Теологія залежить від філософії. Історично теологія (будемо говорити тільки про ортодоксальну) постійно залежить від філософії. За доби патристики теологія залежала від античної філософії. Юстин Філософ та Іринеї Ліонський активно використовували основні інтуїції Платона. Кападокійці активно використовували середній платонізм. Поява неоплатонізму вплинула на теологію не одразу. Лише на початку VI століття з'являється власне християнський неоплатонізм Візантії, у цей час було створено «Ареопагитики» і уклав свої твори Іоанн Філопон. Ці тексти вплинули на арабську, єврейську та схоластичну філософію середньовіччя не менше, ніж латинський неоплатонізм Августина. Латинська схоластика, окрім неоплатонізму, зазнала ще і впливу аристотелізму.

Поява екзистенціалізму зумовила відповідну теологію. Хоча екзистенціалізм як філософія вийшов з моди, проте, в теології, особливо в православній, бути екзистенціалістом – це пристойно. Хоча швидко і це минуло.

Філософія як теологія

Визначення філософії, взяте мною з кращого підручника (Причепій Є.М.): «Філософія – наука, яка розумом намагається осягнути загальне». Загальне – це філософське позначення трьох речей: Бог, світ, людина. Тобто філософія розумом намагається відповісти на питання: Хто є Бог? Хто є людина? Що є світ?

Саме ці три питання є предметом розгляду теології. У межах природної теології богослов намагається знайти на них відповідь за допомогою розуму.

Тому, займаючись філософією, я займаюся природною теологією. Слід також зауважити, що в природній теології богослов часто намагається розумом відповісти на викладені три питання, погодившись зі своїм релігійним досвідом, своєю вірою. Але те саме робить і філософ: відповідаючи на ці питання розумом, він узгоджує це зі своїм духовним досвідом, інтуїтивним осягненням, осяяннями, переконаннями, уподобаннями, віруваннями і т. д.

Про це співвіднесення думки з духовним досвідом постійно пишуть філософи, починаючи з Платона, який цю тему намагався обміркувати системно. Саме Платон є основоположником тих філософських тем, які сьогодні чомусь приписують тільки християнському екзистенціалізму: людина шукає нескінченний сенс і не задовольняється кінцевими благами; людина має неусвідомлену любов до Бога як Першого Коханого; людина істинно мислить тільки в прикордонній ситуації, перед обличчям смерті.

Високе покликання філософії як мудрості природного розуму описано в Писанні. Апостол Павло в першому розділі «Послання до Римлян» пише:

«18. Бо гнів Божий з'являється з неба на всяку безбожність і неправду людей, що правду гамують неправдою.

19. Бо, що можна знати про Бога, зрозуміле для них, бо їм Бог оголосив.

20. Бо Його невидиме Його, вічна сила Його і Божество, від створення світу думанням про твори стає видиме, так що нема їм виправдання.

21. Бо, пізнавши Бога, не прославляли Його, як Бога, і не дякували, але знікчемніли своїми думками, і запаморочилось нерозумне їхнє серце.

22. Називаючи себе мудрими, збожеволіли.

23. І славу нетлінного Бога змінили на подобу образу тлінної людини, і птахів, і чотириногих, і гадів.

24. Тому то й видав їх Бог у пожадливостях їхніх сердець на нечистість, щоб вони самі знеславляли свої тіла ».

Тут мова йде про язичників і тих із них, які називали себе мудрими – філософами. У всіх язичників, і особливо у мудреців-філософів, було покликання – пізнати Бога за його творіннями, пізнати природний моральний закон і жити згідно з ним, жити дякуючи Богові за своє створення. Провина язичників і філософії – те, що вони не пізнали Бога, існування якого явлено через творіння.

Те, що філософія мала це високе покликання, виконання якого було завданням для всього язичницького людства, визнавали і святі отці. Про це пише Св. Григорій Палама.

Наголосимо, що з цієї точки зору, якщо філософія не виконує свого природного покликання, вона стає шкідливою – допомагає людині в її самопоклонінні, в її залежності від світу, виправдовує людську гріховність і аморальність. Цим займалися софісти, цим займаються і постмодерністи.

Таким чином, буває падіння розуму, падіння філософії, яке є подібним до загального падіння людини. «Зло є нерозумним рухом природних сил, керованих помилковим судженням, [чого-небудь] іншому, окрім [природної] мети» (Максим Сповідник. «До Фалассія». Передмова). Ухиляючись від можливого для розуму пізнання Бога, філософський розум ухиляється від своєї природної мети. Це ухилення – зло для розуму, що виникає з двох причин: або через брак зусиль розуму, або ж через відразу від спрямованості до цієї мети.

Підсумок

Між філософією і теологією існує єдність. Філософія як природна теологія є частиною теології взагалі. Тому очевидним є те,

що історично філософія здійснювала постійний (істотний, визначальний, методологічний) вплив на теологію взагалі (на теологію догматичну і містичну).

Примітка

Вільною від впливу філософії є тільки біблійна теологія. За що я її і люблю. Але в книгах Премудрості є ідеал мудреця, подібний до античної філософії. І цей ідеал, на моє переконання, не проникнув у Писання як чужий грецький вплив, а є породженням власне біблійної культури, біблійного світогляду. Філософія як спосіб життя, як єдність теорії і практики, думки і моральної поведінки – ось ідеал античності (П. Адо. «Що є антична філософія? Духовні справи в античності»). Схожий ідеал мудреця знаходимо в книгах Премудрості. Поява цього ідеалу з книг пророчих, із Псалмів – це той процес, який переконує мене у важливості тези: біблійний світогляд не був настільки далеким від філософії, як це прийнято вважати. Але в цілому, в Біблії ми знаходимо вільну від філософії теологію, яка, однак, сама по собі є досить близькою до неї.

«Чи ж мудрість не кличе, і чи не розум підносить голос твій?

Вона стає на високогір'ях, при дорозі та на перехрестях,
вона волає біля воріт при вході до міста, при вході до дверей:

«До вас, мужі, я звертають, а голос – до людських синів мій!

Навчіться, нерозумні, розсудливості, і дурні – розуму.

Слухайте, бо я буду говорити важливе, і відкриття моїх губ – правда;

Бо правду говорять вуста мої, а лукавство – гидота для губ моїх;
всі слова моїх вуст справедливі, немає в них крутійства й лукавства.

Усі вони прості для розумного і справедливі для тих,
хто знаходить знання.

Візьміть Ви картання моє, а не срібло, і краще знання, ніж щире золото:

бо мудрість не перли, і всіляке жадання не зрівняється з нею.

Я, мудрість, живу разом із розумом, і знаходжу пізнання розважним»

(Соломон, 8: 1-12).

РОЗДІЛ 2.

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА ТА КОМПЛЕМЕНТАРНІСТЬ РЕЛІГІЙНОЇ ЕТИКИ: ІСТОРИЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ

При вивченні світового філософського процесу студент має орієнтуватися в універсалістських і плюралістичних тенденціях освоєння світу в Давній Греції, в еллінській філософії, середньовічній філософії, філософії Нового часу й сучасності. Вивчення історії філософії стає тим принциповішим, чим значнішим є прогрес в історії філософської думки, що водночас є прогресом в актуалізації минулого. Разом із тим, кожна філософія є концентрованим виявом свого часу – «доба, охоплена думкою» (Гегель).

Починаючи вивчення філософії середньовічної Європи та західноєвропейського Ренесансу, здобувачам вищої освіти слід звернути увагу на наступні теоретичні питання:

Схоластика та патристика – основні напрями філософії середньовічної Європи. Філософія середньовічної Європи – надзвичайно важливий, змістовний і тривалий етап в історії філософії, пов'язаний передусім із християнством. Головна відмінність середньовічного мислення полягає в тому, що рух філософської думки був насичений проблемами релігії. «Філософія – служниця богослів'я» – такою була поширена думка освічених кіл середньовічної Європи. Не можна забувати й про те, що більшість учених були представниками духовенства, а монастирі були осередками культури та науки.

Основні проблеми філософії в цей час мали неповторний колорит: Чи створений світ Богом, відколи існує? Яким є місце людини у світі та в чому полягає її роль в історії кризь спасіння людської душі? Як поєднується свобода волі людини та божественна необхідність? тощо.

Скорочено специфіку типу філософствування середньовіччя можна визначити в таких моментах:

1. Їй був властивий біблійний традиціоналізм і ретроспективність. Біблія вважалася «книгою книг», богонатхненним твором, словом Бога, Заповітом і об'єктом віри. У ній містилася ідея єдиного, унікального Бога, який знаходився в позамежному світі. Така

тенденція виключала багатобожжя в будь-якому варіанті та стверджувала ідею про єдину сутність світу.

2. Оскільки Біблія розумілася як повне зведення законів буття і велінь Бога, особливого значення набула екзегетика – мистецтво правильного тлумачення та роз'яснення положень Заповіту.

3. Філософії середньовіччя була властива тенденція до повчання. Це сприяло загальній настанові на цінність навчання і виховання з точки зору просування до спасіння, до Бога.

У цілому філософія середньовіччя була оптимістичною за своїм духом. Вона цуралася античного, роз'ятрюючого душу, скептицизму й агностицизму. Світ не уявлявся таким, що може бути досягнутий, побудований на раціональних засадах, історичний, тобто такий, що має початок від свого створення та кінець у вигляді «страшного суду». Результат цього: фізична природа світу, історія в окремих виявах, низка моральних вимог досягались розумом людини, а релігійні проблеми – одкровенням.

У середньовічній філософії чітко окреслюються етапи патристики та схоластики. Вершина патристики – Августин Блаженний, ідеї якого визначили розвиток європейської філософії. Фома Аквінський – один із видатних філософів усієї післяантичної філософії. На етапі патристики відбувається інтелектуальне оформлення і розробка християнської догматики та філософії, у якій філософські елементи платонізму відіграють визначальну роль, а на етапі схоластики – систематична розробка християнської філософії під величезним впливом філософської спадщини Аристотеля.

Августин у своїй філософії спирався на спадщину Платона. Його головні філософські ідеї торкаються проблем буття та часу, руху історії та історичного прогресу, проблеми особистості людини, її волі та розуму перед Богом. Як християнин, Августин вважав, що Бог створив світ з нічого, оскільки він створив не тільки лад та устрій у світі, а й власне субстанцію (першоматерію). Бог створив і час, який не існував до Творця. Людина ж має минуле, сьогочасне та майбутнє, які зникаються у вічності. Історія, уважав філософ, визначається божественним провидінням, вона має спрямованість, вектор руху. Чільне місце в філософії Августина посідали проблеми особистості людини, її свободи, волі та розуму. «Людина є розумною душею, яка

користується земним – тілом», зазначав Августин. Людина прагне до Бога, оскільки в ньому вона знаходить любов, спокій і благодать.

З ім'ям Фоми Аквінського пов'язаний широкий комплекс проблем, у центрі яких – співвідношення релігії та філософії, віри та знання. Фома стверджував, що людину потрібно вивчати всю цілком, тобто в єдності душі й тіла. Треба жити в реальному світі, в єдності з природою та прагнути земного (а не лише райського) блаженства. Фома Аквінський зазначав, що матеріальний світ подібний священному, як і розум, не протиставляється йому та не є «злим початком». Бог створив природу так само як й усі форми буття. Розум починається з фактів, відчуттів і приходиться до істини, пояснює буття Бога та цінність християнства. Буття існує, і воно є істиною. Речі можуть змінюватися, однак суще не змінюється, воно просто набуває інших форм. Сам Фома вважав, що Бог створив світ, але припускав думку про те, що світ не має початку та не має кінця. Бог, на його думку, може створити й безпочаткове, й безкінечне в часі та просторі, оскільки Бог знаходиться поза часом і простором. І нарешті, Фома Аквінський по-своєму вирішує запеклу суперечку середньовічних номіналістів і реалістів стосовно реальності загальних понять: загальне існування цілком є реальним, але не в розумінні та не у вигляді ідей Платона. Загальне – у Богові. Моменти ж загального можуть бути віднайдені в будь-якій речі, адже речі причетні до буття. І те, що одиничні речі є, тобто існують, пов'язує їх у ціле. Іншого загального, окрім Бога та зв'язку одиничних речей через буття (тобто знову ж через Бога), немає.

Поряд із цим, більша частина філософів середньовіччя була переважно теологами, які використовували філософію як механізм теології і релігійної етики.

Вивчення філософії «Ренесансу» або «Відродження» спрямовує міркування на відродження інтересу до античної філософії та культури, в яких починають вбачати зразок для сучасності. Ідеалом знання стає не релігійне, а світське знання. Поряд із авторитетом Святого писання визнаються, «на рівних», авторитети античних мудреців. Одночасно відбувається відродження «істинної» християнської духовності. Йде переосмислення християнської традиції, з'являються ревнителі християнства, такі як чернець

Савонарола у Флоренції (1452-1498), які різко протестують проти розкоші папства, спотворення вчення Христа кліром, які закликають до первісного «апостолівського» варіанту християнства.

Зважаючи на це, стверджувати, що етап Відродження пов'язаний тільки з античною спадщиною, невірно. Духовного та християнського в ньому також було багато. Головна особливість філософії Ренесансу – антропоцентризм. Тепер не Бог, а людина знаходиться у центрі досліджень. Місце людини у світі, її свобода, її доля хвилюють таких мислителів, як: Леонардо да Вінчі, Мікеланджело, Еразм Роттердамський, Макіавеллі, Томас Мора, Мішель де Монтень та інші.

Виникла нова система цінностей, де на першому місці стоїть людина й природа, а потім релігія з її проблемами. Людина – природна істота. Звідси інша особливість ренесансної культури і філософії – «секуляризація» (відокремлення) релігії від науки, потім від політики та моралі. Тепер проблеми держави, моралі, науки не розглядаються крізь призму теології. Ці області буття визнаються існуючими самостійно (поза релігією), такими, що мають власні закони. Сказане зовсім не означає, що проблеми релігії, Бога, спасіння душі є забутими. Просто вони не знаходяться більше в центрі уваги філософії. Це час становлення дослідницьких наук, які поступово висувуються до рангу єдиних, що дають дійсне знання про природу (Коперник, Кеплер, Галілей, Бруно тощо).

Мислителям Ренесансу властиве небажання аналізувати поняття, розрізняючи (як це робили схоласти) найменші відтінки категорії. Вони прагнуть осмислювати власне явища природи та суспільства, а не сперечатися щодо дефініцій (визначень).

Більшість із них спираються на досвід і розум, але не на інтуїцію та одкровення. Розвивається й своєрідний скептицизм (Мішель де Монтень). На основі раціонального створюються і перші проекти, які формують ідеальну державу – «Утопія» Томаса Мора, «Місто Сонця» Кампанелли та інші.

Простежимо на конкретних прикладах філософських учень Ренесансу, яке втілення отримали вище викладені тенденції.

Микола Кузанський (Кревс, 1401-1464). Цей видатний діяч католицької церкви, кардинал і легат Німеччини був цікавим

філософом. У своїх працях «Знаюче незнання», «Про вчене незнання» він виступав на користь вивчення природничих наук, раціонального знання та невтручання теології в цю сферу діяльності людини. Світ створений Богом, але він – нескінченний, матеріальний і рухається через протилежності. Людину М. Кузанський ставить дуже високо, Бог наче присутній у ній. Разом із тим, Бог присутній у всьому, передусім у природі. Бог – це центр Всесвіту та його межа. Він – ціле, а Всесвіт – частина. Світ наче «згортається» в Богові, та Бог ще «розгортає» його як результат свого втілення у світ. Істина – завжди прогрес (а не догма), процес пізнання руху до Бога.

Нікола Макіавеллі (1469-1527) був високою посадовою особою в республіці Флоренція. У своїй роботі «Правитель» він висловив ідеї про державу та політику.

Держава має своїм матеріалом людину. А звичайна людина має низку якостей, на які повинен спиратися розважливий правитель. Ці якості, на жаль, є негативними: жадібність, мстивість, схильність до зради тощо.

«Адже про людей можна взагалі сказати, що вони невдячні, зрадливі, боязкі перед небезпекою, жадібні до збагачення,» – пише Макіавеллі. Ця «людина натовпу» й визначає дії держави. Перше підґрунтя влади – сила; друге – доречно створений «культ особистості» володаря; третє – міцний бюрократичний апарат тощо. Однак, у будь-якому разі, держава має будуватися з урахуванням реальних фактів і явищ. Головний факт полягає в тому, що чим більше у володаря влади, тим сильнішою є загроза її втратити. Абсолютного володаря легко замінити на іншого, подібного до попередника (парламент, скажімо, замінити набагато складніше). Інший факт полягає в тому, що політичного компромісу, який би влаштовував усіх, не існує, тому що інтереси людей занадто різні. Тому владі завжди загрожують ті, чиї інтереси виражені найбільше. Релігія і мораль, за Макіавеллі, – це інструменти політики. Але жити за правилами релігії або моралі людей держава не може. Політичне життя та рішення в політиці повинні прийматися тільки виходячи з аналізу власне політичних фактів. Макіавеллі при цьому не заперечує ані релігії, ані моралі. У політики власні закони: володар не приватна

особа, і те, що є неприпустимим в особистому та сімейному житті (насилля, жорстокість, ошуканство), цілком припустиме в політиці.

Мішель де Монтень (1533-1592) був мером м. Бордо у Франції, досить заможним дворянином, другом короля Генріха IV. У своїй єдиній великій праці – «Досліди» він виокремлює проблему людини (її мораль, пізнання, місце у світі, проблему смерті та гідного життя тощо) як основну.

Монтень часто звертається до авторитету античних мислителів, вільно їх цитує, але характер посилань свідчить про те, що сліпого поклоніння він не відчуває ані перед античними мудрецами, ані перед своїми сучасниками. Головний авторитет – розум людини. Все, що належить до релігії – справа віри. Монтень пропагував суворе розмежування віри та розуму.

Розум, утім, не всемогутній. Він цілком може помилятися. Звідси лозунг Монтеня: «Що я знаю?». Сумнів – рушій знання й науки. Здоровий скепсис не заважає, а сприяє їх розвитку. Ми повинні вважати знання процесом, а не догмою. Наші знання історичні, відносні, обмежені можливостями органів відчуття. Оскільки людина – природна істота й підпорядкована законам природи, вона – частина всього живого і повинна жити в гармонії з усім, що живе на землі та з природою. Звідси й розуміння свободи людини як дії згідно з природою та її законами. Філософія, за Монтенем, передусім наука про людину, її мораль. Вона веде людину до доброчесності, навчає жити та помирати. У чому ж полягає ця доброчесність? Як гідно прожити життя? «Доброчинність не в аскетичній втечі від світу», – уважає він. Навпаки, потрібно жити за законами природи, прагнучи щастя, спокою та комфорту для тіла. Життя містить і страждання. Потрібно вміти їх приймати. Смерть є неминучою. Безсмертя душі проблематичне. Тому, заради можливості безсмертя душі, не можливо бути жорстоким ні до себе, ні до інших.

Семінарське заняття
«Особливості та головні проблеми філософії середньовічної Європи та доби Відродження»

Питання для обговорення:

1. Духовна орієнтація середньовічної філософії.
2. «Особливий статус» середньовічної філософії (*ancilla theologiae*).
3. Філософія раннього та пізнього Ренесансу.
4. Витоки антропоцентризму.

Питання для контролю та самоконтролю:

1. Як розрізнити етапи патристики та схоластики в середньовічній філософії?
2. Чому Августин Блаженний вважається в історії середньовічної патристики найбільш вагомим філософом?
3. У чому полягає сутність проблеми номіналізму та реалізму?
4. У чому полягає сутність нового розуміння співвідношення віри та розуму, філософії та теології в поглядах Фоми Аквінського?
5. У чому полягає специфіка системи середньовічної християнської філософії?
6. У чому полягає новизна основних ідей і тенденцій Ренесансу?
7. У чому полягає ідея релігійної етики реформаторства та протестантизму?

Питання для дискусій і роздумів:

1. Якою була відповідь філософів середньовіччя на питання щодо єдності свободи волі людини та божественної необхідності? Як на це питання відповіли б Ви?
2. Чи погоджуєтесь Ви з твердженням Августина стосовно того, що «людина є розумною душею, яка користується земним тілом»?
3. Назвіть «плюси та мінуси» «дитини» філософії Відродження – антропоцентризму?
4. Чи втратила середньовічна християнська філософія статус філософії як механізму пошуку істини?
5. Що означає імператив протестантизму: «благодать слід здобувати власними зусиллями»?

Питання для самостійного вивчення:

1. Особливості та головні проблеми філософії ісламського світу за доби Середньовіччя.
2. Просвітництво та філософія бароко.
3. Ідеологія Реформації. Еразм Роттердамський.

Теми рефератів:

1. Філософський сенс патристики.
2. Гуманізм Відродження і сучасність.
3. Драматизм філософії Відродження.

ХРЕСТОМАТІЙНИЙ МАТЕРІАЛ

1. Прочитайте подану нижче розвідку «Віра і знання» та надайте інтерпретацію взаємозв'язку віри і знання з точки зору В. Новіка.

Ігумен Веніамін (В. Новік), кандидат богослів'я ***Віра і знання***

Поняття віри взагалі можна тлумачити як екзистенційно забарвлену ціннісну орієнтацію людини, яка стосується сутнісножиттєвої проблематики. Гіпотеза (прогноз погоди, наприклад) у прямій формі не торкається ціннісних орієнтацій людини. Її віру можна зрозуміти, виходячи передусім із самої людини (антропології).

Як відомо, існує кілька типів вір. Серед релігійних її типів можна вирізнити два основних види: екзотично-магічний (ірраціональний) і етичний, гуманістично-раціоналістичний (див.: Е. Фромм). У чистому вигляді вони майже не зустрічаються, але як полюси широкого спектру типології існують. Тут мова йтиме про другий тип віри, до якого належить християнство. У християнстві стосунки людини з іншою людиною (ближнім) не менш важливі, ніж стосунки з Богом. Християнство в євангельському викладі є етично акцентованою релігією (вірою). Орієнтація на глибинну сутність людини робить проблематичною кваліфікацію християнства як «релігії». «Релігія» передбачає опосередкований зв'язок з Вищим началом, а в християнстві є Одкровення, що торкається підвалин людської душі.

Віра як трансцендування

1. У чому полягає специфіка релігійної антропології?
2. У який спосіб В. Новік об'єднує віру і патріотизм?

Існує кілька антропологічних систем. В основі релігійної антропології лежить уявлення про людину як створену за образом і подобою Бога. Звичайно під цим розуміється кілька властивостей, серед яких: розум, свобода, здатність до безсмертя. Філософською мовою це можна окреслити як здатність людини до трансцендування, до уявного подолання будь-яких меж, нескінченного опитування та рефлексії. Етичне, екзистенційно забарвлене вольове трансцендування і є вірою. Вона може ґрунтуватися на визнанні об'єктивного (всесвітнього – аж ніяк не менше) значення добра. Релігійна віра передбачає також універсальну значущість персоналізму. З антропологічної точки зору іпостазування персоналістичного начала називається Богом (для віруючої свідомості – це гіпостазування не є довільною психологічною операцією). Особливістю людини, поряд із (традиційною для релігії) споглядальністю, є її здатність до прогнозування, проєктивного конструювання майбутнього. І те й інше вимагає здатності до сприйняття естетично й етично забарвлених ідей, деякого уявлення про належне.

Дуже важливим є об'єкт вольового трансцендування. Коли він адекватний (гомоморфний) структурі людини, тоді гомоморфізм дістає можливість наближатися до ізоморфізму. Релігійною мовою це виражається в термінології «образ і подоба Бога» в людині. «Образ» надано, а «подіність» людині задано. Людина звертається до свого першообразу – до Бога. Потенційна нескінченність може розпочати або не розпочати актуалізовуватися (залежно від ціннісно-вольових орієнтацій людини). У разі адекватної актуалізації настає розквіт особистості, розкриття її талантів. Релігійною мовою у православ'ї це називається не тільки «вдосконаленням», а й «обожненням». Якщо об'єкт трансцендування є неадекватним потенційним можливостям людини, то відбувається те, що релігійною мовою називається «ідолопоклонством». Завершене починає сприйматися як безкінечне, відносне – як абсолютне, настає помилкова актуалізація, потенційна

нескінченність, закладена в людині, починає актуалізуватися в кінцевому (неадекватному) об'єкті. Починаються усілякі перекручення. У якості ідола (кумира) може виступати будь-який кінцевий об'єкт, навіть Батьківщина. Патріотизм теж може стати псевдорелігією. Щира ж релігія допомагає людям дотримуватися ієрархії цінностей: «Богу – Богове, а кесарю – кесарево» (Мт. 22:21). Не випадково Христу було оголошено обвинувачення в поганому патріотизмі (див. Ів. 11:47-50).

Етичний вимір віри

1. Знайдіть порівняльні критерії релігійної та філософської віри, релігійної та філософської етики.

Дуже важко провести межу між релігійною й нерелігійною вірами на феноменальному рівні, особливо коли йдеться про етичну сторону. Адже християнська етика в основному збігається із загальнолюдською (золоте правило). У релігії є дві сторони: онтологічна (віра в певні одухотворені сутності) й етична (уявлення про етично належне). Фундування етично належного в релігії здійснюється через його зв'язок з його джерелом – персоніфікованим абсолютom (Богом). Загальнолюдська (гуманістична) етика має свою підставу у значній подібності етичних систем різних народів. Ці етичні системи, у свою чергу, і прямо й опосередковано були фундовані як солідними релігійними традиціями (світовими релігіями), так і тим, що називається «природною етикою» (порівн.: Рим. 2:14). Загалом, загальнолюдська безрелігійна етика претендує бути заснованою тільки на соціокультурних аспектах. Легко простежується обумовленість етичних норм цими аспектами, але існує і спільне з релігійною етикою незмінне ядро, що містить у собі основні етичні приписи (Декалог; порівн.: 5 заповідей буддизму). Етнологія фактичного в гуманістичній етиці описується й пояснюється порівняно легко, хоча ніколи немає певності в повноті опису (бо немає можливостей для експериментів). Складнішою видається справа з належним, з «категоричним імперативом», що має проєктивний (максималістсько-ідеальний) характер, який не виводиться з жодної соціокультурності та з соціобіології (біологічний детермінізм виживання популяції за рахунок самопожертви особи).

Саме в цій проективності й полягає вся складність. Звідки вона береться: з небес чи екстраполюється на небо з деяких випереджуючих необхідну етику даностей (життя святих і героїв)? Відмова від «небес», «демістифікація» тільки на перший погляд спрощують ситуацію, створюють ілюзію пояснення. Але питання залишається не вирішеним: що спонукає святих і героїв так випереджати у своєму альтруїзмі необхідний мінімум, що його вимагає нормативна етика? Фундування етичних норм залишається складним завданням, яке спонукало В. Соловйова написати «Виправдання добра». Добро зовсім не самоочевидне, необхідність його у добу науки потребує доказів. Тут важливо зрозуміти, що власне психічна установка на етичний проект належного (а будь-який проект як ідея ідеальний) тотожна в гуманізмі й у релігії. Як зазначав Е. Фромм: «Що є правильним для релігійних форм віри, правильне і для віри, вираженої у світських формах – особливо в політичних і соціальних ідеях». Це не означає, що релігійна етика тотожна гуманістичній. Релігія метафізичніша від гуманізму, що тримається на міфі про «просто нормальну людину, яка і без релігії хороша».

[В. Новік. Віра і знання / В. Новік // Людина і світ. – 2002. – № 4. – С. 2-10].

Семінарське заняття «Філософія Нового часу»

Питання для обговорення:

1. Проблема знання, методу у філософії Нового часу.
2. Філософське обґрунтування Нової картини світу.
3. Достовірність знання як головна проблема філософії Нового часу.
4. Філософія французького просвітництва.

Питання для контролю та самоконтролю:

1. У чому полягає найсуттєвіша особливість філософії Нового часу?
2. Які специфічні проблеми з'являються у філософії цього періоду?
3. У чому полягає суттєва різниця між емпіризмом і раціоналізмом?
4. Як Ви розумієте культ свободи у філософії французького просвітництва?

Питання для дискусій і роздумів:

1. Який метод пропонує Бекон, стверджуючи: «Є три можливі шляхи пізнання. Перший – це шлях павука, тобто спроба людського розуму виводити істину з самого себе (абстрактний раціоналізм). Другий шлях – шлях мурахи, що уособлює однобічний емпіризм, який зводить пізнання до нагромадження фактів. Третім є справжній шлях науки – шлях бджоли. Як бджола переробляє нектар у дорогоцінну речовину – мед, так і справжній науковець перетворює емпіричні факти за допомогою раціональних методів у наукову істину»??
2. Чи є можливим синтез знання і віри?
3. Чи є перспективи для утилітарно-прагматичного ставлення людини до світу, яке сформувалося за доби Нового часу? Що в цьому плані може зробити релігійна етика?

Питання для самостійного вивчення:

1. Проблема субстанції у філософії XVII ст.
2. Філософія картезіанства.
3. Німецьке просвітництво.

Теми рефератів:

1. Учення про субстанцію у філософії Б. Спінози.
2. Бекон та Декарт: сенсуалізм і раціоналізм Нового часу.
3. Деїстична філософія Ш. Монтеск'є як визнання участі Бога у створенні людини.

ХРЕСТОМАТІЙНИЙ МАТЕРІАЛ

Знання (за В. Новіком)

1. Що змінилося в розумінні істини та знання в наш час?
2. Що розуміється під релігійним знанням та істиною?

Під знанням у наш час звичайно розуміється достовірна (така, що може бути перевірена) інформація, яку емпіричними методами з наступним раціональним опрацюванням результатів здобуває наука (наприклад, експериментальна фізика). На підставі цієї інформації

можна щось створювати, конструювати. Істина при цьому розуміється не як Логос, а як достовірність. За доби модернізму до істини треба не долучатися, її треба створювати. Істина розподілена на множину малих істин, під якими стали розуміти артефакти, корисність котрих можна перевірити (у католицькій теології існує поняття «ієрархії істин», що дає змогу не протиставляти Істину й істини.) Це - наслідки технологічного методологічного редуccionізму, який є протилежним релігійній цілісності (образності). У підґрунті модного нині постмодернізму знаходиться старий релятивізм, якого тепер зовсім не треба соромитися, а в основі наукової методології – повторюваність і спостережність експерименту. Дані науки (якщо не враховувати прикордонних областей) логічно примусові та приймаються всіма психічно нормальними людьми. Але наука дорого платить за достовірність і точність своєї інформації. Об'єктами її вивчення є феномени матеріального характеру, предмети, що мають характеристики вимірності. Тому наука як така тяжіє до матеріалізму. Методологією наукового пізнання залишається раціоналізм із його абсолютистською претензією на повну доказовість. Раціоналізм монологічний, він не визнає «інших» суб'єктів з їхньою волюнтаристською непередбачуваністю. Це одна з причин відсутності наукової етики. Тим більше раціоналізм не дозволяє визнавати «Іншого» (з великої літери), від якого залежить наше знання про Нього. Наша гносеологія залишається монологічною. Проте для релігійної свідомості, як і для етичної взагалі, вона повинна бути діалогічною. В «інших» раціоналізм бачить довільні передумови, що суперечить принципу економії мислення. Надзавдання раціоналізму полягає в його самообмеженні. Відомий зв'язок між раціоналізмом і тоталітаризмом.

Етика і наука

1. У чому полягає сутність етичної наукової і релігійної проблематики?

Уся етична проблематика має поза науковий характер. Не існує наукової етики або навіть естетики. Категорії добра і зла не підлягають вимірюванню й науковому дослідженню (звичайно, далеко не все в науці підлягає вимірюванню, але й науки бувають

різними. Класичною наукою в цьому розумінні залишається експериментальна фізика.) Найважливіше питання про сенс людського життя також не підлягає науковому дослідженню. Граничне питання про скінченність людського існування (повної аннігіляції особистості) виводить людську свідомість за межі дискурсивної раціональності. Людина опиняється перед екзистенційною реальністю, що не піддається звичній раціоналізації. Проблематика сенсу життя пов'язана з іншим поняттям, яке також не піддається дослідженню науковими методами. Це – неповторна людська особистість. Можна лише вивчати її властивості, але сама вона так само нестримна, як зміст людської думки для осцилографа, що фіксує імпульси людського мозку. І тут починається скандал, подібний до відомого «скандалу у філософії». Тут, як кажуть: «скільки людей – стільки й думок». Знайдеться чимало людей, які взагалі не побачать тут проблеми, цілком задовольнившись моделлю природної зміни поколінь, як листя на дереві. Можна очікувати, що ці люди помруть без особливої туги, «за законами природи». Релігія в метафорично-приблизній образній формі намагається дати відповідь на ці питання. У методологічному аспекті важливо наголосити, що віра не є заміником знання в умовах його неповноти. За широту охоплення віра платить неточністю своїх формулювань. Але приблизна відповідь не завжди є невірною. Є знання й у самій вірі, яке виражається у віровченні.

З погляду релігії, наука вивчає вузький (проміжний) матеріальний шар Буття й не здатна побачити картину загалом. Учений, у свою чергу, вивчає премудрість Творця, закодовану у творінні, вірячи в те, що код існує. В основі будь-якої науки лежить гіпотеза (віра) про впорядкованість предмета дослідження. Знання є маленьким острівцем у тій галузі, що її охоплює віра.

При розгляді німецької класичної філософії як вагомого етапу духовно-інтелектуального розвитку слід звернути увагу на те, що всіх представників цієї філософії об'єднує розуміння її ролі в історії людства і в розвитку світової культури як такої, що покликана критично самопізнати людську життєдіяльність, зробити предметом спеціального філософського дослідження людську історію і людську сутність. Також ця філософія концентрує увагу навколо принципу

свободи й інших гуманістичних цінностей. У цьому сенсі кожне віросповідання, кожна релігійна етика не тільки визначають ставлення людини до Бога, а й регламентують відносини людей на основі цінностей, адже ціннісний фактор присутній вже в ідеї Бога.

Студентам доцільно виявити, що для побудови своїх філософських систем мислителі німецької класики виходили з визнання важливості природи духа і почуття любові як головного сенсу життя людини.

Не можна не згадати про певну специфічну позицію щодо релігії Л. Фейєрбаха, яка суттєво відрізнялася від гегелівської концепції духу. Науковець розглядав філософію і релігію як світорозуміння, що взаємно виключають одне одного. На його думку, філософія є наукою, вираженням ідеї науки, втіленням духу науки як такої, незалежно від будь-якого конкретно визначеного її предмета. А теологія (релігія) завжди переслідує філософію, оскільки остання підносить людину до рівня Всесвіту. Тому під час панування теології, науковий (філософський) дух був пригніченим. Теологія, з точки зору Л. Фейєрбаха, є способом мислення, що перешкоджає дослідженню природи, тому і людина в ній завжди перебуває поза природою. Але чому філософія завжди є протилежністю теології? На це питання дослідник зазначає: «Фундаментом теології є диво, фундаментом філософії – природа предметів; фундаментом філософії є розум, фундаментом теології – воля. Філософія розглядає закони моралі через моральні відносини як категорії і закони духу, а теологія вважає їх заповідками Бога».

Некласична філософія кінця XIX – поч. XX ст. і сучасна філософія має бути представлена студентам як засіб критичного аналізу, усвідомлення найзначніших універсальних процесів і проблем, від яких залежить розвиток сучасної цивілізації. Все більшого значення в осмисленні світу набуває принцип єдності протилежностей, їх гармонійного поєднання для усвідомлення загальнолюдських інтересів і цінностей, для відвернення загрози самознищення людства, для збереження життя на планеті.

Аналізуючи сучасний стан світової філософії, слід мати на увазі, що в існуючих концепціях знайшли специфічне відображення: по-перше, суперечності нинішнього суспільства, по-друге, об'єктивні

тенденції розвитку сучасного світу в цілому – проблеми людини, культури, глобальні проблеми тощо. Тому основне завдання сучасної філософії – вивчення глибинних зрушень у культурі, динаміки співвідношень між різними її сферами (наука, технологія, політика, мораль та інші) в усьому її розмаїтті. У загальному вигляді неокласична і сучасна філософія представлена прагматизмом, неопозитивізмом і феноменологією.

Семінарське заняття

«Релігійна складова сучасної філософії: можливість імплементації релігійної етики»

Питання для дискусій:

1. Якою є роль філософії прагматизму в укріпленні психологічних засад релігійної віри?
2. Багатозначність релігійного досвіду.
3. Феноменологія про «хвору душу європейської людини».
4. Місце релігійної етики в життєвому світі людини.

Теми рефератів:

1. Структуралізм у гуманітарному пізнанні.
2. Проблема раціонального й ірраціонального у філософії ХХ ст.
3. Загальне й особливе у неопозитивізмі та постпозитивізмі.
4. Еволюція релігійної філософії ХХ ст.

ХРЕСТОМАТІЙНИЙ МАТЕРІАЛ

В. Новік

Онтологічний і екзистенційний виміри віри

1. Чи уможлиблює віра шлях до визнання універсальних цінностей?

Сучасній людині важко вірити у якісь одухотворені сутності, що знаходяться десь у недосяжному просторі, в іншому вимірі. Але варто поставити запитання в дещо іншій формі, наприклад, про можливість розумного начала у Всесвіті – і кількість людей, які твердо сказали

«немає» Богу, різко скорочується. Саме слово «Бог» викликає у багатьох негативну реакцію, але це вже наслідок соціокультурної ситуації. Слова «Бог», «Церква» виявилися затертими й навіть скомпрометованими. Іноді це трапляється зі словами. «Всесвітній розум» для багатьох звучить набагато краще. Але дуже складно перейти від «всесвітнього розуму» до носія цього розуму, до його особистісних характеристик. Це – «питання питань», тут безрелігійний гуманізм і християнство розходяться. Розходяться не стільки у визнанні певного абсолюту, скільки у визнанні можливості його персоніфікації. Чи має особистісне начало космологічне (всесвітнє) значення, а чи воно є частковістю й випадком? У християнстві Істина виражається не у формі «що», а у формі «хто». Вищий суб'єктивізм, виражений займенником першої особи однини «я», збігається з вищим об'єктивізмом, вираженим словом «істина». Христос говорить: «Я – шлях, і істина, і життя» (Ів. 14:6). У християнському персоналізмі зникає протиріччя між онтологізмом віри й етикою віри. За влучним визначенням М. Бердяєва: «Віра є трансцендентальна щирість, відчуття остаточної радості буття, абсолютна довіра до життя». І звичайно, це - завжди ризик, оскільки віра етично й персоналістично забарвлене, життєво важливе припущення, а не точне знання. Це - готовність «йти по воді». Це – ризикована екстраполяція етичних уявлень на Всесвіт, мова про етику Космосу, волення «Я» з метафізичної самотності, що не хоче й не може змиритися з власною випадковістю.

Віра в монотеїзмі сприймає й відтворює універсальні етичні цінності. З іншого боку, монотеїзм, як і будь-який монізм, характеризується тотальним підходом з відповідними наслідками. Плюралістичний монізм (єдність у різноманітті) залишається надзавданням для однополюсних світоглядних систем.

Віра і соціальність: церковна віра проти екзистенційної віри

1. Що означає народний вислів «віра від віри різниться»?

Ф. Ніцше якось сказав: «Кожна церква – камінь на могилі Боголюдини: їй неодмінно хочеться, аби Він не воскрес знову. Віруючий знаходить свого природного ворога не у вільнодумці, а в

релігійній людині». У цьому граничному висловлюванні виявлено дійсно існуючий полюс, реальна небезпека наближення до якого ілюструє правоту Ніцше. Справді, існує значне розходження між вогненною напруженістю Євангелія, яке не гарантує нічого (той, хто йде по воді, може в будь-який момент провалитися й почати тонути, як це сталося з апостолом Петром – Мт. 14:28-32), а лише відкриває нові сенси й можливості для школи канонічної церковності, де вчать передусім ритуальним та етичним дисциплінам, слухняності священнопочаткам. Спочатку це, як і будь-яке впорядкування, дає позитивні соціокультурні результати (усі ми, звичайно ж, за порядок!), але потім відрив від містично-творчого зосередження Євангелія (по воді вже й не намагаються ходити) призводить до перетворення релігії на нормативну етику, до вихолощування християнства як такого, до вивітрювання власне духу Євангелія.

У Росії ситуація загострювалася через те, що Петро I перетворив православ'я на релігію для села. Все це призвело до бридливого дистанціювання освічених людей, інтелігенції від церкви, виключення її з інтелектуального життя. Богословських факультетів у Росії, як відомо, не було. Божевільну провокацію християнства було перетворено на банальність, від якої нишком позіхали, а потім її розгромили в 1917 та в наступні роки. Разом із Церквою викинули і Євангеліє. Сьогодні йде відновлення церковності, але якої? «Відгуки єпархіальних архиєреїв з приводу питання про церковну реформу» (СПб., 1906) продовжують чекати відповіді від сучасної Церкви. Сьогодні віруючим потрібно розуміти, що храмового благочестя недостатньо, аби подолати ритуалізм, обрядовість і традиційний світозаперечуючий нігілізм, успадкований як від східного спиритуалізму, так і від матеріалістичного позитивізму. Слід згадати, а може й пізнати знову, що є вірою євангельською, а не церковною. Євангеліє так і не увійшло в нашу культуру (брак християнізації, як відомо, і став однією з головних причин російської катастрофи). Ікони і картини на євангельські сюжети, як і православні виставки, цю прогалину не заповнюють.

У церквах як інституціональних установах завжди є небезпека відмови від свободи – найважливішого чим віра відрізняється від знання, яке завжди є логічно примусовим. Усупереч духу Євангелія,

може розвинутися догматизм, нове фарисейство, узяти гору дух «Великого» й безлічі малих інквізиторів, які життя покладуть, аби «виправити» помилку Христа, котрий приніс свободу. Церква може стати найбільш невірним місцем у світі. Звідси виникає рух вільнодумних як реакція на цю несвободу. Віра є завжди вільною, але не довільною. Це завжди, як вже зазначалося, етичний ризик. Добро може виявитися безсильним і викликати цинічний сміх «реалістів». Так, власне Христос був побитий і осміяний. Із сучасної віри зникло поняття ризику. Замість цього з'явилися нібито гарантії одержання віруючими якихось благ (і в цьому і в «тому» житті) за умови дотримання ними певних правил (за договором, як у страховій компанії). Сама ідея «заповіту» у християнстві несе в собі елемент договірності. Але це дуже своєрідний договір. Відповідно до нього потрібно не тільки заповідей дотримуватися й податки кесарю платити, але і вміти «по воді ходити» й «гори пересувати» (це метафори творчого ризику, прориву до чогось нового). Загалом залишається не досить зрозумілим: куди подавати апеляції у разі провалу. Церква може нагадувати також чи то еталонну палату запарошених моральних мір і вагів, чи то музей реліквій.

Церковна ієрархія мусить розуміти цю ситуацію і, щоб запобігти внутрішньоцерковним розколам, повинна періодично здійснювати певні реформи з відновлення первісного євангельського духу, приводити у відповідність форму і зміст віри. Оновлення може стати дуже болісним процесом у разі різного розуміння віри, релігії і Церкви. Вічна проблема консерватизму й модернізму існує і в Церкві. Тут вона має ще гостріший характер через абсолютистські претензії монотеїстичної релігійності.

Віра богословська

Богослови часто створюють «небесне богослів'я», шестерні якого обертаються даремно, не торкаючись землі, а потім й обертатися зовсім перестають. Це богослів'я небесної безпроблемності; воно платонічно-естетично привабливе, у нього багато прихильників, які вважають, що «так і повинно бути». Спіритуальне богослів'я повністю знімає з людини відповідальність за те, що відбувається навколо неї, вона починає думати тільки про

своє спасіння, стає інтровертом та ескапістом. Начебто і непогано, коли людина самовдосконалюється, але виникає небезпека релігійного (трансцендентного) егоїзму, який не так просто ідентифікувати. По суті, це повна дехристиянізація; адже у християнстві Бог спустився на землю, зазнав усіх земних недоль й навіть хресної смерті, а міг би просто голосно з небес сповіщати людям, що їм потрібно й не потрібно робити, і що їм за це буде. Християнство – це боголюдська творча містерія, це богослів'я «з людиною», і будь-яке богословствування з одухотворено-ангельської позиції повинно вважатися в ньому нехристиянським, хоч би яким воно було естетично привабливим.

Екзистенційне богослів'я

Наприкінці XIX - на початку XX ст. почало розвиватися екзистенційне богослів'я (у значенні «з людиною»). Це передусім богослів'я, що розвинулося в російському релігійно-філософському ренесансі. Це богослів'я – євангельське за своїм духом (істина повинна бути пережитою, а не тільки сповіщеною) – так і не стало потребою ані церкви, ані суспільства. Екзистенціалізм М. Бердяєва і Л. Шестова був яскраво релігійним. На Заході розвивалися позацерковні концепції безрелігійної і немістичної віри: «філософської віри» (К. Ясперс), «анонімного християнства» (К. Ранер), «безрелігійного християнства» (Д. Бонгоффер), «християнського атеїзму» (Т. Альтицер). Усі ці концепції певною мірою демонструють екзистенційний виклик євангельського адогматизму (див.: Розанов В.В. «Об адогматизме християнства», 1903).

Завершуючи методичні поради щодо імплементації релігійної етики у вступ до філософії, слід схарактеризувати роль української філософської парадигми у світовому контексті та полідискурсивних можливостей її вивчення.

При розгляді цих питань студентам слід звернути особливу увагу на те, що національна культура стає всесвітньо відомою тільки тоді, коли набуті цінності стають надбанням усього людства. Прикладом культури всесвітнього значення є культура стародавніх Індії, Китаю, Греції і Риму. Не менш значущою, стародавньою за

часом, оригінальною за своїми витворами є українська культура, яка посідає вагоме місце в історії людської цивілізації Невід'ємною складовою української культури є філософія, яка не була повторенням філософії Заходу, а швидше є використанням на українському ґрунті західної філософії у поєднанні з сучасними досягненнями прогресивної наукової та релігійної думки.

Так, видатні професори Києво-Могилянської академії розуміли філософію як систему дисциплін чи всіх наук, покликаних віднайти істину, причини речей, даних людині Богом, а також як дослідницю життя й добродієвості. Істину вони ототожнювали з вищим буттям, тобто з Богом, якого називали також «природою, що творить». Будучи переконаними у раціональності світу, професори академії шукали істину в Божій діяльності створеної природи.

Чільне місце в українській філософії посідає вихованець Києво-Могилянської академії Г. Сковорода (1722-1794). Студенти повинні звернути увагу, що проблеми, яких мислитель торкався у своїх філософських і літературних творах, зводяться до дослідження людини, її існування. Науку про людину та її щастя Г. Сковорода вважає найважливішою з усіх наук.

Міркування щодо цієї проблематики у Сковороди мають релігійно-філософський характер, вони невідривно пов'язані зі зверненнями до Біблії та християнських традицій, а тому спираються на головні християнсько-світоглядні категорії: любов, віру, щастя, смерть та інші. Шляхом міркувань про них філософ шукає відповіді на питання: Ким є людина? Який зміст її життя? Які основні грані людської діяльності?

Не втративши авторитету проповідника та вчителя, Г. Сковорода, прагнучи навчити як власним прикладом, так і словом, закликав почати філософське освоєння світу з простого: пізнати віру та любов у всій їхній певності, бо це і є пізнання людини. Поділяючи світ надвоє – на істинне та тлінне, віддаючи перевагу Вічності, Богу, він власне пропонує подвійне співвідношення духовного та тілесного. Він вважає, що буквальный аспект розуміння віри та любові складається у повсякденній буттєвій необхідності цих понять. Людина без віри може піднятися до найвищих вершин. Але

прозрівши, здобувши віру, вона опиняється перед усвідомленням їх мізерності. Там, де завершуються межі розуму, починається віра.

Буквальне тлумачення положення про необхідність і нерозривність любові та віри зумовлене усвідомленням Г. Сковородою неможливості існування людини у звичайному світі, поза цією єдністю.

Але є ще й інший аспект проблеми: те, що називається підтекстовою філософією «українського Сократа». Любов та віра дають змогу людині вийти за межі свого тлінного звичайного «Я». Ці категорії несуть у собі глибокий пізнавальний зміст, живлять душу людини, наповнюють її творчою енергією, підштовхують її на шлях дійсного щастя. «Крізь любов та віру людина пізнає себе», – стверджує Сковорода. Принцип «пізнай себе» як відомо, не вперше з'являється у Сковороди. Пріоритет у цьому плані, звичайно ж належить Сократу. Але принципово новим у Сковороди є те, що він не просто утверджує думку про необхідність пізнання природи людської душі з урахуванням чинників її формування – віри, надії, любові.

На ґрунті об'єднання категоріальних сутностей любові та віри у пізнанні людиною самої себе складається категорія «щастя». Воно міститься в нас самих: осягаючи себе, ми знаходимо духовний світ, спокій. Щастя легко досягається, якщо людина йшла шляхом любові та віри. Його здобуття залежить тільки від самої людини, її серця. У міркуваннях про щастя Г. Сковороди є ще й такий важливий аспект: людське щастя втілюється не тільки в духовних шуканнях, не тільки у сердечній радості, а й у праці, у втіленні спорідненості праці.

Філософія Г. Сковороди є яскравим прикладом існування філософії українського духу як динамічної, здатної до розвитку і постійного вдосконалення оригінальної системи поглядів, ідеалів, вірувань, надій, любові, честі, совісті, гідності та порядності; вона є своєрідним пошуком визначення українським народом свого місця в суспільно-історичному процесі, заклик до гуманізму і «сродної» людській природі дії.

Чималий пласт релігійно-філософських роздумів містить спадщина П. Юркевича, який пошук істини пов'язує з релігійними і моральними прагненнями людини. У цьому процесі сходження до

істини знання пов'язане з вірою, яка є більш могутнім фактором, ніж просто емпіричний зміст мислення. «Без любові, – зазначав Юркевич, – не можна пізнати Бога; найвища сходинка в процесі сходження до абсолютного, тобто до Бога, є вже містичним спогляданням. Те, що може існувати, стає дійсним через посередництво того, що має бути, а саме через ціль платонівської ідеї добра».

Студенти повинні дійти висновку, що аналіз розвитку філософії України ХХ ст. – одне з основних завдань для майбутніх істориків філософії. Його вирішення вимагає мудрої виваженості певного часу. Однак, уже сьогодні можна із упевненістю стверджувати, що філософія в Україні жила і буде жити.

Семінарське заняття **«Гуманістичні та реформаційні ідеї у філософській думці** **України»**

Питання для обговорення:

1. Становлення українського неоплатонізму та релігійний контекст.
2. Українські полемісти.
3. Філософія Г. Сковороди як шлях до Бога та щастя.

Питання для контролю та самоконтролю:

1. Окресліть передренесансні ідеї у філософській культурі України кінця XV ст.
2. Що є неоплатонізмом, ісихазмом?
3. Який внесок зробили у розвиток гуманістичних ідей Ю. Дрогобич, М. Русин, Ст. Оріховський?
4. Кого називають полемістами?
5. У чому полягає новітність філософії Г. Сковороди та П. Юркевича?

Питання для дискусій і роздумів:

1. Деякі вчені вважають, що поширення у вітчизняній культурі поглядів представників ісихазму засвідчує наявність у ній передренесансних ідей. Чи мають вони рацію?
2. Яке значення для історії української філософії має творчість тих українців, чия діяльність проходила поза межами України – в

Італії, Польщі тощо? Чи належить творчість Юрія Дрогобича до історії української культури? Обґрунтуйте свою позицію.

3. Що Вас приваблює у філософській позиції Івана Вишенського, а що, на Ваш погляд, заслуговує на критичну оцінку?

4. Як Ви вважаєте, чи мав рацію М. Шлемкевич, протиставляючи Сократа і Г. Сковороду?

Питання для самостійного вивчення:

1. Внесок Києво-Могилянської Академії у розвиток філософії.
2. Філософська культура українського бароко.

Теми рефератів:

1. Гурток київських книжників.
2. Філософські ідеї діячів Острозького культурно-освітнього центру.
3. Філософські погляди І. Вишенського.
4. Філософія братських шкіл.
5. «Філософія серця» і розуміння щастя Г. Сковородою.

ХРЕСТОМАТІЙНИЙ МАТЕРІАЛ

Г.С. Сковорода

1. Яку роль на шляху до щастя людини відіграє віра в Бога, за Г. Сковородою?

У своїх творах, зокрема в полілогах героїв, Г. Сковорода розкриває спочатку есенціальну сутність щастя, а згодом доводить до «симфонічного» поєднання в осягненні щастя сутнісних (есенціальних) і екзистенціальних моментів: «А коли б сторона була істотністю чи есенцією щастя, то й тоді всі не могли б бути щасливі. В кожній статті є щасливі й нещасливі. Не прив'язав Бог щастя ні до Авраамових часів, ні до Соломонових предків, ні до Давидового царювання, ні до наук, ні до статей, ні до природних ударувань, ні до багатств; відтак не всім до нього шлях закрив, хоч праведний у всіх справах своїх... Бути щасливим – (пізнати), знайти самого себе. Лицеміри (говориться до нас), обличчя небесне ви навчилися розбирати досить добре, а чому не примічаєте знаків, щоб вам, як за

слідом, дістатися до істини, яка має вас ошчасливити? Все ви маєте, тільки себе самих ви знайти не знаєте і не вмієте, та й не хочете. І справді подиву гідно, що людина за 30 років живе, а помітити не могла, що для неї найліпше з усього і коли з нею чинитися найліпше. ...Щастя наше є мир душевний, але мир цей до жодної речовини не стосується; він не золото, не срібло, не дерево, не вогонь, не вода, не зірки, не планети. Чи пристойно вчити про мир тим, для кого речовинний цей світ є предметом? Одно сад розводити, інше – пліт городити, інше – фарби розтирати, інше – розуміти малюнок, одна справа – виліпити тіло, інша справа – вдихнути в душу веселість серця»

Постійно звертаючись до повсякденності, великий філософ на рівні «букварних» істин розкриває логіку досягнення щастя: «Перший ганок і передухіддя, що веде до пагуби, і сама найперша навичка, ніби буквар, що вчить нас бути супостатами Богові, отака:

А. Входити у неспоріднену статть.

Б. Нести посаду, супротивну природі.

В. Вчитися тому, до чого не зроджений.

Г. Дружити з тими, до яких не є народжений.

Ці-бо доріжки є прямий шлях до нещастя»

Шлях до щастя Г. Сковорода відкриває за допомогою глибоко духовних (моральнісних) категорій: віра, надія, любов: «Коли б людина могла швидко зрозуміти неоціненну вартість великої тієї Божої ради, могла б відразу ж її прийняти й любити. Але оскільки тілесний, грубий розмисел тут перешкоджає, то потрібна людині віра. Вона, закрите всім радам блаженство, ніби здаля проглядає у підзорну трубу, з якою і зображується. При ній необхідно має бути надія. Вона сліпо й насильно притримує людське серце при цій єдинородній істині, не допускаючи хвилюватися простацькими вітрами сторонніх гадок, через що зображується у вигляді жінки, яка тримає якір.

Ці добродійності приводять нарешті людське серце, начебто надійний вітер корабель, у гавані любові, і їй доручає. Уся сила десятислів'я вміщується в одному цьому імені – любов. Вона є вічним союзом поміж Богом та людиною. Вона вогонь є невидимий, яким серце розпалюється до Божого слова чи волі, а тому вона сама є Бог.

Ця божественна любов має на собі зовнішні види чи значки;

вони зветься церемонія, обряд, чи образ благочестя. Отже, церемонія біля благочестя є те, що біля плодів лист, що на зерні луска, що при доброзичливості компліментами. Коли ж маска позбавлена своєї сили, тоді залишається лише лицемірна облудність, а людина – гробом розфарбованим.

Церемонія – це все те, що може вчинити й найнещадніший нероба» Створити справжню добронравність, а не лише»церемонію» допоможе, на думку Г. Сковороди, глибока віра. Він питає Луку: «Але хто смак може чути, не маючи віри? Віра – світло, що в темряві бачить страх Божий, що пронизує плоть, міцна, наче смерть, любов Божа – ось єдині двері до райського смаку. Чи можеш повірити, що найчастіший дух весь попів твоєї плоті містить?

Лука. Вірю. Але сам відчуваю слабкість віри моєї... Допоможи, коли можеш, видертися із бруду невір'я. Признаюся, що це слово віра у брудних моїх устах бачиться як один лише звичай, а смаку в ній ніякого не чую»

П.Д. Юркевич

1. Яке місце посідає релігійна етика в кордоцентризмі П. Юркевича?

Заперечення існування духовного життя людини, яке неможна ані побачити, ані почути, ані доторкнутися до нього, викликає у П. Юркевича здивування і саме тому він присвячує полеміці з М. Чернишевським чимало трактатів, роздумів тощо: «Хто читає з належною увагою слово Боже, той легко може помітити, що в усіх священних книгах і в усіх богонатхненних письменників серце людське є центром усього тілесного й духовного життя людини, як найістотніший орган і щонайближчий осередок усіх сил, функцій, рухів, бажань, почуттів і думок людини з усіма їхніми напрямками й відтінками... Серце є охоронцем і носієм усіх тілесних сил людини... Серце є осередком душевного і духовного життя людини... Нарешті, серце є осередком моральнісного життя людини... Серце є тим місцем, з якого виходить усе добре та зле в словах, думках, вчинках людини, воно є добрий чи злий скарб людини... Серце є таблицею, на якій написаний природний моральнісний закон»

Проте, це далеко не вся правда, а тільки та її частина, яка, на жаль, дотепер наводиться у навчальних програмах з історії філософії. У контексті досліджуваного нами питання слід звернути увагу на розробку П. Юркевичем виключно педагогічних проблем, що знайшли відображення в таких працях як: «Курс загальної педагогіки», «Читання про виховання» та інших. В основі цих розвідок – глибокий аналіз психологічних, логічних і філософських засад, що зумовив, з одного боку, послідовність його концепції і критичне ставлення опонентів, з іншого. Саме тому ми вважаємо за необхідне проаналізувати ті філософські твори мислителя, які, по-перше, антропологічно спрямовані, по-друге, мають стати методологічними орієнтирами в системі педагогічної теорії і практики і, по-третє, невиправдано залишилися за межами аналізу педагогів-теоретиків і практиків («Ідея», «Серце і його значення в духовному житті людини», «Із науки про людський дух», «Матеріалізм і задачі філософії», «З приводу статей богословського змісту з «Філософського лексикону», «Мир з ближніми як умова християнського суспільного життя» та інші).

На жаль, у новітній хрестоматії з історії української школи і педагогіки (2005) спадщині П. Юркевича не присвячено жодної сторінки.

Філософську спадщину П. Юркевича дуже часто ототожнюють лише з ідеалістичним напрямом у богословському її забарвленні. У той же час вона мала чітко визначений антропологічний характер, у якому присутнє визнання єдності і цілісності людської природи, яку обґрунтовує філософ за допомогою акцентування ролі серця, причому не лише «як осереддя душі».

Так, у відомому творі «Серце і його значення в духовному житті людини» філософ зазначає: «...Серце є осередком усіх пізнавальних дій, ... є осередком різноманітних душевних почуттів, хвилювань і пристрастей, ... осередком морального життя людини. У серці поєднуються усі моральні стани людини, від найвищої потаємної любові до Бога... до тієї зарозумілості, яка обожнює себе, вважає власне серце серцем Божим і каже: азъ есмь Богъ.... Як осередок усього тілесного і різноманітного духовного життя людини, серце зветься витоками життя, ... тобто колом або колесом, в обертах якого

міститься все наше життя. Саме тому воно є найглибиннішою частиною нашого єства...»

Виходячи з виключно антропологічних міркувань, визначає філософ і душу людини: «...Душа людини має первинний і особливий зміст, який відбувається або виявляється, безперечно, у загальних і родових формах душевного життя, якими є уява, почуття, бажання тощо. Тільки виходячи з цього припущення, можна уявити, чому родові форми набувають у людині особливого й досконалішого характеру, чому в цих родових формах відкривається моральна особистість людини, для виявлення якої ми марно шукали б в душі людини певного, діючого за загальними законами механізму, чому, врешті-решт, у цих кінцевих родових формах міститься відчуття й усвідомлення безкінечного, для якого знов-таки немає «визначеного носія або репрезентанта в явищах душевного життя».

РОЗДІЛ 3.

ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ І СУТНІСТЬ ПРОБЛЕМ БУТТЯ, СВІДОМОСТІ, ПІЗНАННЯ І ЦІННОСТЕЙ ЖИТТЯ ЛЮДИНИ

Найбільш дискурсивні можливості для релігійної етики надають поняття філософії, які розкривають її як систему, у якій онтологія як учення про суще, про першооснови буття, як система найзагальніших понять буття, за допомогою яких здійснюється осягнення дійсності, посідає чільне місце. Її головні категорії: матерія (категорія, для позначення об'єктивної реальності, що її відтворює людина у своїх відчуттях, але від них незалежну), субстанція (істинне, суттєве, самодостатнє, самопричинне буття, яке породжує всю багатоманітність світу), простір (форма існування матерії, її атрибут, що характеризується співіснуванням об'єктів, їхньою взаємодією, протяжністю, структурністю та іншими ознаками), час (внутрішньо пов'язана з простором і рухом об'єктивна форма існування матерії, яка характеризується послідовністю, тривалістю, ритмами і темпами, відокремленістю різних стадій розвитку матеріальних процесів). Кожна з цих категорій у теоцентричних доктринах має принципово інакше тлумачення, що, без сумніву, має стати предметом діалогу, адже поняття буття як граничний ступінь узагальнення постає наріжним світоглядним орієнтиром і виконує функцію смислотворення у людському світорозумінні.

Концептуально різні тлумачення буття постають як основа для класифікацій та оцінок різних світоглядних позицій. Тому студенти повинні звернути увагу на питання: якою є структура буття? Адже під час пошуку відповіді на нього сформувалися такі поняття як: світ, природне і штучне середовище, людина, матеріальне й ідеальне, віра і знання, наука і релігія та багато інших.

Значним досягненням сьогодення є ідея щодо цілісності буття та відмінності між поняттями «світ» і «буття». Світ часто ототожнюється з об'єктивною реальністю, тобто з матерією, і тоді з'ясовується, що буття є винятково матеріальним. Проте, поза суб'єктивним духом існує також світ людського духу, тому «буття» – це не лише світ, що вміщує людину, а й світ самої людини. А якщо

враховувати, що світ людського духу, її мислення є єдиними, то до складу буття слід віднести й ідеальне. Студентам слід знати, що буття – це розгорнуте розуміння простору не лише як фізичного, а й психологічного та соціально-історичного феномена, інакше буття залишилося б принципово безструктурним, не вміщеним у простір. Всезагальні зв'язки буття виявляються через зв'язки між одиничними і загальними відношеннями предметів і явищ світу. Цілісний світ – це всезагальна єдність, яка включає в себе різноманітну конкретність і цілісність речей, процесів, станів, організмів, структур, систем, людських індивідів тощо.

Принципово важливим для розуміння релігійного дискурсу в онтологічному вимірі людини постає проблема життя як онтологія волі:

– перша воля – це поклик тіла як природної цілісності і хоча без нього не можна жити, воно для людини більш необхідне, ніж важливе (Сенека);

– друга воля – це дух: людина як «творець творця», природність і культурність мають у людині врівноважувати одна одну;

– третя воля – справа як нескінченний пошук власної значущості в ролях Homo faber, Homo lucrans, Homo ludens.

Семінарське заняття «Філософія буття і релігійна віра»

Питання для обговорення:

1. Буття як всеохоплююча реальність і Божий замисел.
2. Проблема буття: історико-філософський огляд.
3. Єдність матерії, руху, простору та часу.
4. Онтологія життя як диво свободи і «зустрічі з Богом».

Питання для контролю та самоконтролю:

1. Як формуються уявлення про світ?
2. Які теоретичні та релігійні моделі світу?
3. Що називається онтологією?
4. Які форми має людське буття?
5. Розкрийте філософський зміст понять: «матерія», «простір», «час», «рух»?

6. Як Ви розумієте поняття «духовне», «психіка», «свідомість», «воля»?
7. Які існують проблеми створення цілісної картини світу?

Питання для дискусій і роздумів:

1. Яким є співвідношення між властивістю, якістю та річчю?
2. Як розуміли діалектику змінності та сталості Геракліт, Парменід, Демокрит, Платон та Аристотель?
3. Дайте характеристику трьом моделям буття.
4. Що означає вислів «життя як особливий тип реальності»?
5. Які існують проблеми створення цілісної картини світу?
6. Наведіть приклади перцептуальних деформацій просторово-часових характеристик, що викликані фізіологічними та психологічними особливостями людини.
7. Чи можна вважати за рух наші думки?
8. Чому прогресивні, революційні, наукові відкриття можуть призвести до кризи в науці?
9. Що означає онтологічний, екзистенційний та етичний виміри віри?

Питання для самостійного вивчення:

1. Проблема буття в західноєвропейській філософії Нового часу.
2. Світ як єдність об'єктивної дійсності і людських сутнісних сил.
3. Моделі і типи реальності.
4. «Золоте правило» в етиці світових релігій.

Теми рефератів:

1. Категорія буття: її зміст і специфіка.
2. Буття і небуття.
3. Проблематичність людського буття.
4. Людина у Всесвіті.

ХРЕСТОМАТІЙНИЙ МАТЕРІАЛ

Л. Швідлер

Великий зсув парадигми

1. Поміркуйте з приводу наведених тверджень мислителя і визначте роль релігійної етики у глобалізаційних процесах.
2. У чому полягає «зсув парадигм»?
3. Як співвідносяться глобальна етика і релігійна етика?

Своїм поняттям змін парадигми Томас Кун здійснив революцію в нашому розумінні розвитку наукового мислення. Він переконливо продемонстрував, що фундаментальні «парадигми», або «зразкові моделі», – це великі мисленнєві межі, у які ми вміщуємо і якими витлумачуємо всі спостережені дані, а також те, що науковий розвиток неминуче призводить до парадигмальних зсувів – від геоцентризму до геліоцентризму, від Ньютонової до Ейнштейнкової фізики; спершу новаціям активно протистоять, як це було з Галілеєм, а згодом – приймають це відкриття. Це явище притаманне не лише сфері природничих наук, а й може бути застосоване до всіх сфер людської думки, включаючи й релігійну. Наприклад: перехід від семітичного типу мислення Ісусом та його послідовниками до елліністичного у ранньому християнстві, а потім у візантійській і середньовічній західній християнській світи, а далі – низка більших чи менших зсувів парадигми у європейській релігії та культурі протягом століть.

Сучасна велика зміна парадигми

Від часів європейського Просвітництва у XVIII столітті «християнство-що-стало-західною-цивілізацією» зазнало великого парадигмального зрушення, особливо відносно того, як ми, люди, тлумачимо наш процес розуміння і якого значення та ролі ми надаємо «істині», змінилися й наші твердження щодо реальності, іншими словами, епістемологія. Ця нова епістемологічна парадигма все більше визначає наше сприйняття, осягнення явищ, мислення, а далі – рішення та дії стосовно чогось.

У релігії важко переоцінити важливість ролі «абсолютного

значення реальності та того, як треба жити», що її відіграє концептуальна парадигма, або модель реальності. Парадигма, через яку ми сприймаємо реальність, не лише ґрунтовно впливає на наше теоретичне розуміння життя, але також має невимірні практичні наслідки. Наприклад, у західній медицині тіло сприймається як дуже складна, витончена, жива машина. Отож, якщо якась частина його зносилася, то очевидним є те, що її треба замінити, – саме тому трансплантацію органів винайшли у західній, а не у східній медицині.

А ось у східній, зокрема китайській медицині, тіло вважається гармонійною, збалансованою сутністю: «Тиск, здійснюваний на одну частину тіла, обов'язково повинен відбитися на його іншій частині» Отож акупунктура була винайдена східною, а не західною медициною. Наші концептуальні парадигми мають цілком конкретні наслідки.

Більш того, зрозумілим видається те, що деякі парадигми, або моделі сприйняття реальності, краще відповідатимуть наявній інформації, ніж інші, тому їм і нададуть перевагу, – як це відбулося з переходом від геоцентричної до геліоцентричної моделі в астрономії. Та інколи різні моделі, кожна по-своєму, відповідатимуть наявним даним більш або менш адекватно, як у прикладі із західною та східною медициною. У такому разі вони сприймаються як взаємодоповнюючі. Очевидно, що було б нерозумним обмежувати чиесь сприйняття реальності лише взаємодоповнюючими парадигмами.

Дозвольте мені тепер звернутися до постпросвітницького епістемологічного парадигмального зсуву. До початку минулого століття західне поняття істини було більшою мірою абсолютним, статичним і монологічним, або винятковим, від того часу воно деабсолютизувалося, стало динамічним і діалогічним – тобто, істина стала «відносною». Цей новий погляд на істину характеризується шістьма різними, але спорідненими рисами. Ось вони:

1. Історизм: істину деабсолютизовано через відчуття того, що реальність змальовується завжди в поняттях обставин часу, за якого цю істину висловлено.

2. Іntenціональність (навмисність): пошук істини з наміром діяти відповідним чином деабсолютизує власне твердження.

3. Соціологія пізнання: істину деабсолютизували виміри географії, культури та соціальних прошарків.

4. Межі мови: істина як значення чогось та особливо як розмова про трансцендентне деабсолютизується природою людської мови.

5. Герменевтика: будь-яка істина та знання витлумачуються як істина і знання, а звідси деабсолютизовані спостерігачем, який водночас є інтерпретатором.

6. Діалог: той, хто володіє знанням, осягає реальність у діалозі своєю власною мовою, таким чином деабсолютизуючи всі твердження щодо реальності.

Другий осьовий час

Німецький філософ Карл Ясперс майже півстоліття тому у своїй книзі «Мета та призначення історії» вказав на «осьову» якість трансформації свідомості, що з'явилася у прадавні часи. Він назвав період з 800 до 200 рр. до н.е. «осьовим часом», оскільки тоді народилося все, чим людина могла стати. Саме той період – «найглибший водорозділ в історії», саме тоді з'явилася людина, яку ми тепер знаємо. Коротше кажучи, той час можна назвати «осьовим часом». Хоча провідними носіями змін стали філософи та релігійні діячі, самі зміни були настільки радикальними, що вплинули на всі аспекти культури, бо це трансформувало власне свідомість. Саме в межах тієї форми свідомості розвинулися великі цивілізації Азії, Середнього Сходу та Європи. Попри те, що в цьому полі протягом попередніх століть з'явилося чимало нового, самі межі не змінилися. Ця форма свідомості поширилася на інші регіони шляхом переселення та освоєння територій і стала таким чином домінуючою, хоч і не єдиною формою свідомості у світі. До сьогодні, де б ми не народилися й вирости – у культурі Китаю, Індії, Європи чи Америки, – ми несемо в собі структуру свідомості, сформовану в той осьовий час.

Що це за структура свідомості і яким чином вона відрізняється від попередньої? Осьовому часу передувала форма свідомості з такими рисами: космічна, колективна, племінна, міфічна та ритуалістична. Це характерні риси свідомості первинних людей. У

проміжку між цими традиційними культурами та осьовим періодом виникли великі імперії Єгипту, Китаю та Месопотамії, однак вони ще не виробили знання осьового часу.

Знання племінних культур були дуже тісно поєднані з Космосом та сільськогосподарським циклом природи. Отож встановилася гармонія між первинними людьми і світом природи, яку виробляли, висловлювали та конкретизували у міфі й ритуалі. Відчуваючи себе частиною природи, вони усвідомлювали себе й частиною племені. Мережа взаємовідносин у межах племені підтримувала їх психічно, наповнювала енергією всі аспекти їхнього життя. Відокремлення від племені загрожувало їм загибеллю – не лише фізичною, але й психічною. Однак їх ставлення до колективності, як правило, не виходило за межі власного племені, інші племена часто розглядалися як ворожі. Однак у своєму племені вони відчували себе органічно пов'язаними з групою як з цілим, а також із життєвими циклами народження та смерті, з природою та Космосом.

Осьовий час запровадив зовсім іншу форму свідомості. Первинна свідомість була племінною, свідомість осьового типу була індивідуальною. «Пізнай себе» – це стало лозунгом Греції; в «Упанішадах» фігурує атмантрансцендентний осередок самості; Гаутама визначив шлях особистого просвітлення; Конфуцій виклав особистий етичний шлях; іудейські пророки пробуджували особисту моральну відповідальність у душах осіб, що не мали влади. Це відчуття індивідуальної ідентичності як риса, що відокремлювала людину від племені і від природи, є найвизначнішою характеристикою осьової свідомості. З цього випливали й інші характеристики свідомості: рефлексуюча, аналізуюча, така, що може звернутися до природи у формі наукових теорій, до суспільства – у формі соціальної критики, до знання – у формі філософії, до релігії – у формі визначення індивідуального духовного шляху. Ця саморефлексуюча, аналізуюча, критична свідомість стала різким контрастом до первинної міфічної та ритуалістичної свідомості. Коли саморефлексуючий логос з'явився в осьовому періоді, він прагнув протистояти традиційному міфу. Звичайно, міфічні та ритуалістичні форми свідомості існують і сьогодні, однак вони часто приховані та впливають назовні переважно у снах, літературі та мистецтві.

Якщо подібно до Еверта Казинса перемістити погляд із першого тисячоліття до нашої ери на переддень ХХІ століття, можемо розгледіти ще одну трансформацію свідомості, яка є настільки глибокою та має такі далекі наслідки, що її можна назвати другим осьовим часом. Як і в першому осьовому періоді ця трансформація відбувається одночасно по всьому світі. І так само як за першого, будуть сформовані межі свідомості на майбутні століття. Зрозумілим видається також і те, що це матиме величезне значення для світових релігій, які сформувалися впродовж першого осьового часу. Однак нова форма свідомості відрізнятиметься від тієї, що виникла за першого осьового часу. Тоді вона була індивідуальна, тепер це глобальна свідомість.

Ця глобальна свідомість, що виникла на «горизонтальному» рівні шляхом зустрічі культур і релігій з усього світу, є лише однією з характеристик «другого осьового часу». Свідомість цього часу є глобальною і в іншому сенсі, а саме – у новому відкритті своїх коренів на землі. У той самий час, коли різноманітні культури та релігії зустрічаються і творять нову всесвітню сукупність, життя на планеті загрожує небезпека. Власне ті інструменти, які ми використовували для здобуття цієї єдності, – індустріалізація та технології, підривають біологічну систему, що підтримує життя на нашій планеті. Майбутнє свідомості, навіть життя на цій землі, оповите хмарою непевності. Казинс? не пропонує романтичної спроби жити в минулому замість еволюції свідомості, здійсненої шляхом резюмування. Розвинувши саморефлексуєчу, аналізуючу, критичну свідомість у перший осьовий час, ми тепер мусимо, утримуючи ці здобутки, по-новому засвоїти та інтегрувати в цю свідомість колективний і космічний виміри передосьової свідомості. Ми повинні знову засвоїти єдність племінної свідомості – з точки зору всього людства як єдиного племені.

Далі ми маємо відчутти, що це єдине плем'я органічно пов'язане з усім Космосом. Це означає, що свідомість ХХІ століття буде глобальною з двох точок зору: 1) з горизонтальної точки зору, тобто культури і релігії повинні зустрітися на поверхні земної кулі, у творчих зустрічах продукуючи єдину колективну свідомість; 2) з вертикальної точки зору, тобто вони мають заглибити своє коріння в

землю, щоб забезпечити стабільну та безпечну основу для майбутнього розвитку. Ця нова глобальна свідомість має бути органічно екологічною, підтримуваною структурами, що забезпечать справедливість і мир. Голоси пригнічених верств населення маю бути почуті: бідняки, жінки, расові та етнічні меншини – ці групи, як і саму Землю, можна розглядати як пророків і вчителів другого осьового часу. Ця подвійна глобальна свідомість, яка на наших очах з'являється, – не лише творча можливість посилити ХХІ століття, це абсолютна необхідність, якщо ми взагалі хочемо вижити.

Глобалізація

Починаючи з ХVІ століття, названого в Європі «століттям відкриттів», земля все більшою й більшою мірою ставала, як писав Венделл Віклі у 1940 р., «єдиним світом». Цей процес здеільшого набував форми «християнства», воно домінувало та колонізувало решту світу. У ХІХ ст., однак, християнство ставало дедалі менш християнським, а все більше секулярним Заходом, сформованим світською ідеологією або ідеологіями, альтернативними християнству. Попри це, релігійні та ідеологічні культури Заходу навіть тоді, коли вони боролися одна з одною, ставилися до інших культур та їх релігій у звичній для себе манері ігнорування або намагання домінувати, ба навіть абсорбувати, – хоча чим далі, тим більше ставав очевидним той факт, що останнє навряд чи відбудеться.

Коли ХХ століття наближалось до завершення, залишалося все менше можливостей підтримувати в належному стані шляхи споріднення. Наприклад, те, що відбувалося в інших культурах, змусило молодих чоловіків і жінок Заходу вмирати на вулканічному попелі ІвоДжима або у пісках Кувейту. Більш того, Захід уже не міг приховувати негараздів ані «першого світу», як-от продукування кислотних дощів, ані «другого світу» – Чорнобильської ядерної катастрофи, ані «третього світу» – масового нищення лісів Амазонії, цих «легенів планети».

Світ повільно і болюче входить із тисячолітньої «Ери монологу» до «Ери діалогу». Як було зазначено вище, близько століття тому кожна релігія, а згодом і кожна ідеологія, претендували на виняткове володіння «поясненням сенсу життя і того, як треба жити». Згодом,

після низки революційних змін у розумуванні, що розпочалися на Заході, але врешті-решт поширились на весь світ, усвідомлення обмеженості всіх тверджень щодо значення речей навідало окремих мислителів, поширилось, згодом вкорінилося у всьому людстві – і сталася епістемологічна революція історизму, прагматизму, соціології знання, мовного аналізу, герменевтики і, нарешті, діалогу.

Чим далі, тим зрозумілішим є те, що мусульманське, християнське, буддійське чи секулярне сприйняття значення речей є необхідно обмеженим, у зв'язку з чим мусульмани, християни та секуляристи все менше відчують потяг не лише до заміни собою інших культур, релігії чи ідеології, а й принаймні домінувати над ними; окрім того, вони долучаються до діалогу з метою розширення, поглиблення та збагачення свого необхідно обмеженого розуміння значення речей. Отже, часом примружившись, а часом із каламутним поглядом, але людство все ж переходить із відносної темряви «Ери монологу» до світанкової зорі «Ери діалогу». Під діалогом мається на увазі спілкування з кимось, хто в основі своїй від нас відрізняється, аби ми могли чогось навчитися, бо, оскільки ми тепер все більше з'ясовуємо, що наше розуміння речей обов'язково обмежене, ми могли б дізнатися більше про значення реальності крізь призму сприйняття іншого.

Ера глобального діалогу

Еверт Казинс в основному підтвердив усе те, що Ганс Кюнг описав як початок нової сучасної зміни парадигми, але Казинс вбачає у сучасній зміні щось більш ґрунтовне, ніж власне одну з низки великих парадигмальних змін у людській історії. Він вбачає у сучасній трансформації зсув моноліту першого осьового часу, який змінить форму людської свідомості. Я також хочу підтвердити все, що Кюнг бачить як початок великої сучасної парадигмальної зміни, і так само хочу погодитись із Казинсом, який стверджує: значення цього зсуву у трансформації людської свідомості за своєю значущістю дорівнюватиме тим, що сталися у перший осьовий час, отже, цю зміну слід уважати другим осьовим часом.

Більш того, я переконаний, що людство входить нині не просто в новітню парадигмальну зміну, як про це обережно висловився Ганс

Кюнг. Я також переконаний, що це навіть більше, ніж загальний рух у бік трансформації свідомості у другому осьовому часі, як це старанно продемонстрував Еверт Казинс. У межах цих двох радикальних зсувів, хоча, безперечно, не поза ними, людство виходить із тисячолітньої «Ери монологу», що тривала «від-початку-донині», у світанок нової «Ери діалогу».

Звернення до діалогу, на мій погляд, є найбільш фундаментальним, найбільш радикальним і найбільш трансформуючим з ключових елементів нової парадигми, яку так проникливо окреслив Ганс Кюнг і яку Еверт Казинс яскраво вирізняє як один із центральних показників другого осьового часу. Одночасно цей перехід від монологу до діалогу започатковує радикальні зміни у людській свідомості, є настільки новою рисою в історії людської раси від самого початку її існування, що має бути визначений буквально як «революційний», тобто як такий, що змінить усе. Коротше кажучи, діалог у людській історії – цілком новий спосіб мислення.

Отже, підсумовуючи та резюмуючи, можна стверджувати, що на схилі ХХ століття людство зазнало макропарадигмального зсуву (Ганс Кюнг). Більш того, людство рухається до трансформуючих змін у свідомості та подолання впливу першого осьового часу (800-200 рр. до н. е.), отже можна говорити про настання другого осьового часу (Еверт Казинс). Ще фундаментальнішим є те, що на межі III тисячоліття людство вислизає із темряви ери монологу, в якій воно перебувало від самого свого початку, на світанок ери діалогу (Леонард Швідлер). У цій новій ері Кюнгова макропарадигмальна зміна і другий осьовий час Казинса підносяться (за Гегелевою термінологією – *aufgehoben*), тобто трансформуються і набувають нового значення.

Окрім того, як вже роз'яснював Еверт Казинс, людська свідомість все більше стає глобальною. Звідси наші партнери по діалогу також мають бути глобальнішими. У новій ері діалог на глобальній основі є не просто можливістю, а й необхідністю. Згадуючи назву моєї нещодавньої книги, людство постало перед неминучим вибором: діалог або смерть!

Потреба у глобальній етиці

Коли факт епістемологічної революції, що призводить до зростаючої потреби міжрелігійного, міжідеологічного та міжкультурного діалогу, поєднується з фактом взаємозалежності людства, тобто з тим, що будь-яка частка людської раси могла б вкинути цілу планету у соціальну, економічну, ядерну, екологічну або іншу катастрофу, з'являється нагальна потреба зосередити енергію цих діалогів не лише на тому, як люди сприймають світ і розуміють його значення, але й на тому, як їм діяти по відношенню одне до одного, ставитися до інших людей, до природи в контексті джерел реальності, що поширюються, оточують та наростають, джерел енергії та цілей, хоч би як ми їх розуміли. Отже, серед людства зростає відчайдушна потреба залучити до діалогу не буддійську, не християнську, не марксистську, а глобальну етику, і, як я щиро переконаний, ключовим інструментом у цьому напрямку стане формування Всесвітньої декларації глобальної етики.

Я вживаю слово «етика» в однині, а не в множині, бо потрібно створити не всеосяжну глобальну етику, деталізовану і всеохоплюючу (насправді це навіть неможливо), – потрібна глобальна згода щодо фундаментальних питань добра і зла, а також базових принципів упровадження її у практику. Зрозуміло: ця етика мусить бути глобальною. Навряд чи виправданим є створення спільної етики для жителів Західного світу, або африканців, або азіатів тощо. Руйнація, наприклад, озонового шару, або поширення небезпечної генної мутації будь-якою з перелічених груп стануть катастрофою для всіх націй.

Я стверджую також, що Всесвітня декларація глобальної етики повинна бути прийнята шляхом згоди через діалог. Спроби насадження універсальної етики силою вже були, і вони виявилися цілком нежиттєздатними і позбавленими усілякої глобальності. Останнім часом можна було спостерігати всесвітній колапс комунізму, і навпаки зростання відмови від секуляризму в ісламізмі, що набув нової сили.

Надзвичайна потреба у глобальній етиці зрозуміла всім: людство більше не може дозволити собі розкіш чекати, поки ця етика повільно та навпомацки, сама по собі зростатиме, хоча це так чи

інакше обов'язково станеться. Життєво важливо зосередити енергію на такому розвитку.

Кожна наукова установа, незалежно від того, спрямована вона на релігію та ідеологію чи ні, повинна змусити своїх фахівців з усіх можливих галузей спрямувати свої творчі здібності самостійно чи у співпраці з фахівцями інших закладів, також релігійних чи ні, на формування глобальної етики.

Кожна велика релігійна чи етнічна група повинна заохотити своїх спеціалістів зосередитись на дослідженнях і рефлексії щодо формулювання глобальної етики з точки зору цієї релігійної чи етнічної групи – шляхом діалогу з іншими релігійними й етнічними групами.

Створювані «робочі групи» вчених у сфері етики, що розроблятимуть це життєво важливе завдання, повинні враховувати міжрелігійний і міжетнічний елементи, а ті, що вже існують, повинні зосередитись на цій роботі.

Крім усього переліченого, існує потреба у створенні Всесвітнього центру глобальної етики, до якого буде відібрано найкращих фахівців із найбільших світових релігій та етнічних груп, і вони повинні докласти всіх зусиль для розробки цієї теми у всіх її виявах.

Коли Всесвітню декларацію глобальної етики нарешті буде написано і остаточно прийнято всіма релігійними й етнічними об'єднаннями, вона становитиме мінімальний етичний стандарт людства, з яким ми житимемо, як було свого часу зі Всесвітньою декларацією прав людини, прийнятою ООН у 1948 році. Таким чином, можуть бути реалізовані зусилля світових релігійних та етнічних організацій, особливо стосовно тих питань, що не піддаються врегулюванню з боку законодавства чи силових структур. Цей внесок релігій та ідеологій світу доповнить зусилля Організації Об'єднаних Націй.

Після первинного періоду, який, безперечно, триватиме кілька років, Всесвітній центр глобальної етики міг би стати авторитетним релігійним та ідеологічним органом, який би аналізував та вирішував нові проблеми. Його вагомі рішення не були б формальністю завдяки переконливості, що впливала б з їхньої інтелектуальної глибини та

мудрості

Філософська антропологія передбачає розгляд принципово важливих для кожної людини питань, що у вигляді квінтесенції презентують такі поняття і категорії, як: гуманізм (світоглядна спрямованість, принцип, в основі якого є відкриття самоцінності людської особистості, переконання у безмежності людських можливостей до самовдосконалення, що дає змогу вважати людину кінцевою метою розвитку суспільства), доля (уявлення, яке бере початок у міфології і розвивається в ірраціональній філософії, про несвідому і непізнавану детермінованість явищ та дій людей), дух (філософське поняття, яке означає нематеріальне начало у природі людини), душа (поняття, яке відображає історично-мінливий погляд на внутрішній світ людини), життя (багатозначне поняття, яке має декілька тлумачень: природно-наукове, метафізичне, історико-культурне, біографічне тощо; у загальному сенсі, життя – це засіб буття організмів, суттєвими сторонами якого є обмін речовин із навколишнім середовищем і відтворення собі подібних), індивідуальність (сукупність специфічних якостей людини, яка вирізняє її з-поміж інших), особистість (стала система соціально значущих рис, які характеризують індивіда як члена того чи іншого суспільства), праця (цілеспрямована діяльність людини, у процесі якої вона за допомогою засобів праці впливає на навколишнє середовище з метою задоволення своїх потреб), свобода (спроможність і можливість людини діяти відповідно до своїх інтересів та цілей в умовах наявності вибору. Свобода пов'язана з відповідальністю людини за свої дії тощо. Свобода без відповідальності перетворюється на свавілля), сенс життя (результат певних головних життєвих прагнень індивіда, які пов'язані з найбільш повним задоволенням матеріальних і духовних потреб, які визначені природою людини), цінність (соціально і культурно значущі для людини явища та речі світу).

Відомо, що значущість проблеми людини протягом вже чотирьох століть неухильно зростає, а в останній час цей процес набув нового прискорення. Суттєво зростає інтерес до проблеми людини в ХХ ст.: гостра критика науки і, зокрема, визнання обмеженості природничого підходу до вивчення людського світу,

цивілізаційний поворот індустріального суспільства до інформатико-гуманістичного значно звеличують роль людської індивідуальності, її творчого потенціалу, орієнтація суспільства на демократичні, правові засади прогресивного розвитку надає осмисленню людиною місця у суспільстві сенсожиттєвий характер.

Отже, філософія як теоретичний світогляд, осмислює не світ, як такий, а сенс людського життя, вона дає не «холодні» дані про світ, а розглядає людину як суб'єкт, спроможний змінити світ і самого себе, і навіть вийти за межі наукової рефлексії та заглибитися у різноманітні дискурси пошуку людського в людині, зокрема у презентації релігійної етики. Саме цими глибинами розуміння повинен проїнятися студент, вивчаючи цю тему.

У процесі стрімкого розвитку цивілізації змінилася сама людина, що стало причиною напружених роздумів філософів про її природу та сутність. Тому, перш за все, студент має з'ясувати сутність людини, її належність до природи, суспільства і «до самої себе». Причому, при вивченні цього матеріалу необхідно прослідкувати еволюцію поглядів на людину у філософській традиції, не оминаючи релігійного світогляду.

Людина є складним і цілісним утворенням, котре належить певним чином і до природи, і до суспільства, і до культурно-історичного та духовного світу. Якби науки не вивчали людину, вони «препарують» її походження, сенс життя, долю та призначення, можливості та межі її свободи і творчості.

У філософії існує традиція, спадкоємність у поглядах на природу і сутність людини. Стародавня індійська, китайська й грецька філософія розглядала людину як частину Космосу, як «малий світ», мікрокосм, що є відображенням і символом макрокосму – Всесвіту, а тому всі людські вияви життя підвладні вищому буттю – долі.

Європейська середньовічна філософія, спираючись на християнську традицію, висувала на перший план релігійно-моральні проблеми людського існування, розробляла ідею суперечності людської природи, яка поєднує в собі земне, гріховне начало і божественну сутність. Саме тут вперше з'являються ідеї унікальності, неповторності та самоцінності людини як духовної істоти.

Християнство висунуло замість розуму іншу головну ознаку людини – серце та іншу головну ознаку людяності – любов до Бога, віру в нескінченність людського буття.

Доба Відродження залишила нам зразок обоження людини, сповнену пафосу ідею про самодостатність і автономію особистості, віру в її безмежні творчі можливості. Ідеалістична філософія XVII-XX ст. значно перебільшувала значення духовного начала в людині. Причому в одних випадках вона ідентифікувалася з раціональним чинником, в інших – з ірраціональним. Марксизм «повертає» людині її цілісність: вона починає характеризуватися не лише як духовна, але й чуттєво-тілесна істота.

Наприкінці XIX – на початку XX ст. у філософії здійснюється своєрідний антропологічний поворот – проблема людини стає чи не основною для більшості філософських учень. Філософія XX ст. на місце людини, як представника людства, ставить індивіда, який у своїй неповторності й унікальності не піддається загальним визначенням. Замість цього постає проблема безпосереднього існування людської особистості, виникають багатоваріантні ірраціоналістичні концепції (С. К'єркегор, А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, А. Бергсон, З. Фрейд), які проголошують домінуючими рисами людини позарозумові властивості (почуття, волю, підсвідоме, інтуїцію тощо). Виникає антропологічна філософська школа (М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер), яка ставить за мету поєднання конкретно-наукових досягнень із цілісним філософським осягненням людського життя. Цю традицію продовжують прагматизм і структуралізм. На неповторності духовного самовизначення людини («екзистенція») наголошують екзистенціалізм і персоналізм.

Студентам слід знати, що вихідним пунктом вирішення антропологічної проблеми є питання про те, що ж вважати власне людським в людині, чим саме зумовлений особливий, лише людині притаманний спосіб життєдіяльності. Розуміння сутності людини пов'язане з визначенням характеру взаємозв'язку і взаємодії природного, соціального і духовного в людському існуванні.

Історія людської думки налічує безліч варіантів постановки та розв'язання проблеми сутності та походження людини. Одним із таких варіантів є так звані натуралістичні (біологізаторські)

концепції, домінуючою рисою яких є уявлення про людину як переважно природну істоту, чиє життя зумовлено виключно біологічними чинниками (соціобіологія, соціал-дарвінізм, євгеніка, теорія Мальтуса, фрейдизм тощо). У межах цих теорій проблема антропосоціогенезу вирішується як прямий наслідок еволюційного вдосконалення живих істот. Однак, біологічними чинниками не можна пояснити відмінність соціального життя, духовність людини та інше.

На відміну від біологізаторських теорій, релігійні концепції підкреслюють надприродний характер людського буття, а саме те, що вищим буттям є Бог, він же є і першопричиною світу та виникнення людини.

Сучасна філософська думка, пропонує і концепцію космічного походження людини (А. Чижевський, В. Вернадський, Т. Шарден), де поява людини пояснюється не тільки як наслідок біоеволюції на Землі, а насамперед, людина постає як природно-космічна істота.

Діяльнісна концепція походження і сутності людини аналізує механізм трансформації біологічного в соціальне в єдності антропогенезу з соціогенезом, у якому виникає новий спосіб життєдіяльності – соціальна практика. Праця, соціальність, здатність до мовного спілкування, поява свідомості є основними чинниками появи людини. У деяких течіях цього філософського напрямку, який значно представлений марксизмом, є трактування, що абсолютизують роль суспільних відносин у детермінації людини. Отже, крайнощами є не лише біологізаторство, але й соціологізаторство, тим більше, що людина ще й культурно-історична істота, яка поєднує в собі універсальність і унікальність, стає здатною до самодермінації, до вільної і творчої діяльності, а отже отримує вимір духовності.

Духовне в людині (альтруїстичний пошук істини, здатність до морального вибору, до переживання прекрасного, до творчості, наявність свободи волі та глибинної самосвідомості) не є лише «суспільно корисними» здібностями та засобами пристосування до природи і суспільства. Вони є самоцінними і саме вони лежать в основі людського «Я».

Людина є єдиним творінням у світі, яке усвідомлює свою завершеність (смертність), тому її життя для неї самої виступає як

проблема. Для людини, яка хворіє, мислить, творить, думка про завершеність власного існування є нестерпною, якщо не знайдений духовний зміст цього існування. Проблема сенсу життя виникає як потреба певного виправдання власної присутності у світі, своєї долі та призначення. Таємниця людського життя полягає не в тому, щоб тільки жити, а й у тому, як і для чого (чи для кого) жити.

Вивчаючи проблему сенсу життя, студенти повинні звернути увагу на питання про сенс життя як вічну проблему, і те, як схематично можна окреслити певні варіанти вирішення проблеми сенсу життя в історії людської культури: за античних часів відома гедоністична (від грец. «насолода», «задоволення») позиція (Епікур), яку можна зрозуміти як «життя заради життя», інший шлях в здобутті сенсу життя можна назвати «життям заради інших людей» – коли гарантією розуміння життя для людини стають інтереси родини, нації, суспільства, прийдешніх поколінь. Але як в певному випадку існує загроза перейти на егоїстичну позицію «життя заради себе», так і в цьому – є небезпека, що твоє неповторне життя перетворюється лише на засіб для чогось іншого.

Самоцінність індивідуального «Я» не можна розчинити повністю в інших цінностях. Призначення та сенс життя індивіда в першу чергу є тим, щоб самому реалізуватися як людині. Це і саме це, що має назву духовної еволюції, саморозвитку людської особистості в процесі співтворчості зі світом, визначає конкретний шлях особистості, її власний вибір, особистий ризик віри і ролі.

Розуміння людської цілісності як єдності трьох «іпостасей» – біологічної, соціальної і духовної – дозволяє студентам відповісти на запитання, що означає «жити по-людськи». Не лише «на повний шлунок», не лише відповідально, не лише духовно – а так, щоб фізична досконалість, соціальна зрілість і внутрішня духовність постійно взаємодоповнювали одна одну. Духовність саме і забезпечує зв'язок мікрокосму та макрокосму. Через діалог своєї унікальності зі світовою універсальністю людина йде до вищого сенсу життя людського, бо воно можливе лише в єдиному ланцюжку: «людина – людство – природа».

У цьому контексті вирішувати майже усі наявні (значущі лише

для окремих ідентичностей та другорядні) протиріччя небезпечно: може загинути світ. Тому вислів І. Канта «Хай буде справедливість, якщо навіть загине світ» немає гуманістичного сенсу. Світ не загине, якщо людина буде жити по справедливості, бо вища справедливість – її щастя, і шукати його треба у собі, бо витoki зла чи добра не лише в суспільстві, а в кожній людині. Наведемо цитату з книги О. Солженіцина «Архіпелаг ГУЛАГ»: «Поступово відкрилося мені, що лінія, яка розподіляє добро і зло, проходить ані між державами, ані між класами, ані між партіями. Вона проходить крізь кожне людське серце – і крізь усі людські серця. Лінія ця жвава, вона коливається в нас з роками. Навіть у серці, яке охоплене злом, вона утримує маленький плацдарм добра. Навіть у найдобрішому серці – невикорінений куток зла.

З того часу я зрозумів правду усіх релігій світу. Вони борються зі злом у людині (у кожній людині). Не можна вигнати взагалі зло зі світу, але можна в кожній людині його притиснути. З того часу я зрозумів брехню усіх революцій історії. Вони знищували тільки сучасних їм носіїв зла (не розбираючи поспіхом носіїв добра). Саме ж зло, ще збільшеним, беруть собі у спадщину»

Десь знаходиться величезний потенціал гуманізму, який взмозі допомогти людині: по-перше, визначити своє місце у світі, суспільстві і, таким чином, виробити власне ставлення як до природи, так і до інших людей; по-друге, у безлічі проблем і протиріч були намагання вирішити їх за допомогою консенсусу, діалогу, толерантності, вважаючи іншу людину також гідною поваги та щастя, щоб вона не опинилася наодинці зі своїми проблемами.

Спираючись на основні положення цієї теми, студенти повинні орієнтуватися в основних концепціях сутності людини, її природи та походження, сенсу людського життя тощо. Значною мірою в цьому допоможе самостійна робота над питаннями та завданнями, які пропонуються нижче і містять роздуми сучасних релігійних діячів.

Семінарське заняття
«Філософсько-антропологічні виміри буття людини
та сенсу її життя»

Питання для обговорення:

1. Людство і людина як суб'єкти історії.
2. Проблема сенсу життя.
3. Діалектика розвитку процесів буття людини в різних культурних дискурсах.

Питання для контролю та самоконтролю:

1. Чому у ХХ ст. зростає інтерес до проблеми людини?
2. Як розглядалася людина на різних етапах історико-філософського і релігійного поступу?
3. Як розв'язують проблему сутності та походження людини різні філософські школи і напрями?
4. У чому полягає значення проблеми сенсу життя для людини?
5. Які варіанти вирішення цієї проблеми в історії філософії Вам відомі?
6. Як Ви розумієте єдність трьох «іпостасей» – біологічної, соціальної і духовної – в людині?
7. Як співвідносяться національне і загальнолюдське у житті людини?
8. У чому полягає сутність проблеми гуманізму?

Питання для дискусій і роздумів:

1. За яких умов людина праці стає суб'єктом історичної дії?
2. Чи правомірним є твердження Гесіода: «Дійсно, великою є та людина, котра змогла опанувати час»?
3. До чого спонукає людину Хілон у заклику: «Не осягай того, що не взмозі осягнути»?
4. М. Монтень, відповідаючи на запитання: «Як прожити життя гідно?», писав: «Не можна бути суворими ані до самого себе, ані до інших, заради можливості безсмертя душі». А як вважаєте Ви?
5. Чи може людина не думати про одвічне? У який спосіб ця думка пов'язана з вірою?

6. Чи вірно Ортега-і-Гассет порівнює сучасну людину із «біснуватим дикуном»? Що може в цьому плані зробити релігія?

Питання для самостійного вивчення:

1. Матеріальні основи буття людини.
2. Буття людини у світі природи.
3. Національний характер, національний менталітет, національна ідея.
4. Буття людини та релігійний світ.

ХРЕСТОМАТІЙНИЙ МАТЕРІАЛ

Сенс і онтологія

Б. Лонерган

1. У чому полягає сутність і зміст категорії «сенс» як онтологічної засади?

Ми визначили такі функції сенсу: когнітивну, конститутивну, комунікативну, створювальну. Всі вони мають онтологічний аспект тією мірою, у якій сенс є когнітивним, а те, що він передбачає є реальним.

Наскільки він є конститутивним, настільки і конституує частину реальності власне того, хто мислить: його горизонт, можливості його засвоєння, його знання, його цінності, його характер. Наскільки сенс є комунікативним, настільки і вводить слухача в когнітивний, конститутивний або створювальний сенс, що мислиться людиною, яка говорить. Сенс є створювальним настільки, наскільки він переконує інших, або вказує їм, або спрямовує контроль людини над природою.

Ці онтологічні аспекти належать сенсу поза залежністю його від змісту або носія. Вони виявляються на усіх різноманітних стадіях сенсу, в усіх різноманітних культурних традиціях, у будь-якій диференціації свідомості, у присутності або відсутності інтелектуального, морального і релігійного спілкування. Вони також належать сенсу незалежно від того, чи виступає його носієм

інтерсуб'єктивність, мистецтво, символ, зразкова або негативна поведінка, повсякденна, літературна або технічна мова.

Філософський аналіз культури як способу та результату людської діяльності, в яких реалізуються ключові цінності людини (предмети людської діяльності, які мають позитивну значущість для суспільства), потребує наголосити, що культура є надзвичайно важливим елементом життя суспільства, і що цінності охоплюють усю органічну єдність матеріального та духовного. Слід звернути увагу, що як самостійна категорія поняття «культура» закріплюється у XVIII ст. У сучасній філософії культури існують дві тенденції: одна рухається від пошуку «духовності» у людини, інша – від пошуку «об'єктивних підвалин» цієї духовності.

З філософської точки зору, культура є особливим, діяльним способом освоєння світу людиною, охоплюючи як зовнішній світ, природу та суспільство, так і внутрішній світ самої людини у значенні її формування і розвитку. Культура в цьому значенні постає в якості світу людини, олюдненого світу. Тут людина подвоює себе інтелектуально (у свідомості) і реально (у діяльності).

Важливо зазначити, що у чистому вигляді «культури взагалі» не існує в житті. Вона завжди належить певному суб'єктові: саме цьому суспільству, спільноті, особі. Водночас існують і загальні, інваріантні риси культури людства в цілому, в основі якої – загальнолюдські цінності. У певному розумінні історія людства – це історія становлення саме цих цінностей.

Слід зазначити, що до основних підсистем культури належать:

- система життєвих цінностей, смислостворювальна основа культури;
- діяльність щодо їхньої реалізації, запровадження в життя;
- результати цієї діяльності, в яких втілені, опредметнені життєві сенси, котрі утворюють системотворче «ядро» сутнісних сил людини.

Наголосимо, що процес формування та розвитку культури не піддається одночасному раціональному плануванню: можливо і необхідно проектувати умови, що сприяють розвитку природи та культури (спираючись на знання об'єктивних закономірностей їхнього розвитку), але неможливо маніпулювати органічним процесом їхнього саморозвитку. Стратегія «повернення річок» згубна

для природи, і є неприпустимою для культури, оскільки таємниця саморозвитку останньої не піддається власне технологічному препаруванню.

Незважаючи на зіткнення вельми різних культурних цінностей і тенденцій, можна виокремити критерії прогресу людської культури в цілому. Йдеться мова про два взаємопов'язаних критерії: а) зростання загальнолюдського; б) розвиток унікальності. Процес становлення загальнолюдських цінностей – це головне, що має бути простеженим в історії культури. Водночас, нагально необхідно враховувати самоцінність та унікальність регіональних або національних культур. Як єдність і взаєморозуміння людей у цивілізованому суспільстві не відмінюють самоцінність та унікальність кожної з них, так і становлення світової культури не суперечить поліфонії культур національних.

Отже, культура – категорія філософська. Поняття культури, її структура, закономірності розвитку досліджуються філософією історії (соціальною філософією) та філософською антропологією (філософським ученням про людину). Поза філософським змістом історія культури розпадається на своєрідний калейдоскоп, можливо корисних і цікавих, проте не пов'язаних один із одним інформаційних екскурсів.

Семінарське заняття

«Філософія культуротворчих процесів і релігійна етика»

Питання для обговорення:

1. Культура в житті суспільства.
2. Типологія культур.
3. Сутність культурного процесу.

Питання для контролю та самоконтролю:

1. Розкрийте зміст поняття «культура» та визначте його основні складові.
2. Як Ви розумієте «історичність» культури?
3. У чому полягає людиномірною сутність культури?
4. Як співвідносяться культура і природа людини?

5. Доведіть, чому саме процес «опредмечування» і «розпредмечування» продуктів людської діяльності самою людиною є ілюстрацією саморуху культури.
6. У якому контексті говорять про дегуманізацію культури як глобальної шкоди?
7. Яким чином культура детермінує впливає на розвиток суспільства?
8. Якою є роль культури в житті людини?

Питання для дискусій і роздумів:

1. Як Ви розумієте вислів: «Культура – це в першу чергу світ предметів, які нас оточують, несуть у собі відбиток людської діяльності, суспільних зв'язків і особливостей взаємовідносин людини з природним середовищем»?
2. Яки Ви розумієте вислів: «безкультурна людина»?
3. Поясніть зміст висловлення: «духовно багата людина».
4. Чому людина не може стати нею поза сферою культури?
5. Чи можливий, на Вашу думку, регрес культури?

Питання для самостійного вивчення:

1. Культура і природа.
2. Сутність культурної діяльності.
3. Людина у світі культури.

Теми рефератів:

1. Рушійні сили розвитку культури.
2. Культура і духовний світ людини.
3. Культура і цивілізація.

ХРЕСТОМАТІЙНИЙ МАТЕРІАЛ

Потреба у глобальній етиці

Л. Швідлер

1. Спробуйте визначити співвідношення релігійної і глобальної етики.
2. Наведіть приклад із Вашого досвіду, який підтверджує результативність Золотого правила етики.

Принципи Всесвітньої декларації глобальної етики

Дозвольте запропонувати кілька загальних понять, які, вважаю, мають бути покладеними в основу Всесвітньої декларації глобальної етики, а потім запропонувати експериментальний нарис, створений у їх контексті.

Декларація повинна використовувати мову й образи, притаманні всім основним релігійним та етнічним групам; отже, її мова має бути «гуманістичною», а не взятою з авторитарної релігійної книжки; вона має бути побудована «знизу», а не «згори».

Як наслідок, вона повинна бути антропоцентричною, навіть більше – антропокосмоцентричною, бо ми не можемо бути повною мірою людьми, це можливо лише у контексті цілісної реальності.

Твердження мають бути за формою динамічними, щоб їх можна було тлумачити у ширшому контексті.

Декларація повинна встановити непорушні мінімуми, а максимуми залишити відкритими, щоб було до чого прагнути; однак максимумів не можна вимагати, бо це порушить свободу мінімумів окремих осіб.

Її цілком можна було б розпочати (хоча не зводити лише до цього) з так званого «золотого правила»: «ставтеся до інших так, як Ви хочете, щоб ставилися до Вас».

«Золоте правило»: екскурс

Ілюстрацію того, наскільки поширеним є «золоте правило» у різних формах і проявах серед світових релігій та ідеологій, можна подати у короткому викладі:

1. Мабуть, найстаріший запис щодо цього походить від 628-551 рр. до н. е.: «Те, що добре для всіх і кожного, і для будь-кого, – це добре для мене... Що доброго я роблю для себе, мушу робити для всіх. Лише Всесвітнє право є істинним правом» (Gathas, 43.1).

2. Конфуцій (551-479 рр. до н. е.). Коли його запитали, чи є правило, яким може користуватися кожен усе своє життя, він відповів: «Не робіть іншим того, чого собі не хочете» (Analects, 12.2&15.23). Конфуцій також надав ще одну версію цього правила: «Чого я не хочу, щоб інші чинили мені, того я не забажаю, щоб хтось вчиняв іншим» (Analects, 5.11).

3. Засновником джайнізму був Вардхамана, відомий як Магавіра («Великий Герой», 540-468 pp. до н. е.). Більшість текстів джайнізму, однак, походить з пізнішого періоду, наприклад: «Людина повинна турбуватися про те, щоб ставитись до всіх інших істот так само, як до себе (Sutrakri-tanga 1.11.33). Інакше зашкодиш собі ти сам... Отож нехай людина не вчиняє насильства щодо інших, і не змушує інших робити так» (Akarangasutra 5.Ю1-2).

4. Засновником буддизму був Сідхартха Гаутама, відомий як Будда («Просвітлений», 563-483 pp. до н. е.). Більшість текстів буддизму також належить до пізнішого періоду: «Співставляючи себе з іншими – «Який я, такими є й вони», людина не повинна ні вбивати, ні штовхати інших на вбивство» (SuttaNipata 705). «Ось я насолоджуюся життям, не хочу вмирати, насолоджуюсь радощами цього життя і не хочу болю... Якщо я заберу чийсь життя, життя того, хто ним насолоджується... Як міг я вчинити таке іншому?» (SamyuttaNikaya v.353).

5. Індуїстська епічна поема III ст. до н. е. «Махабхарата» містить «золоте правило», виражене і в позитивний, і в негативний спосіб, що є підсумком усього індуїстського вчення – «повною дхармою»: «В'яса стверджує: не роби іншому того, чого не хочеш, щоб робили тобі; бажай іншим також того, чого сам бажаєш і чекаєш для самого себе, – це і є вся дхарма; слухай уважно» (Махабхарата, АнусасанаПарва 113.8).

6. У біблійній книзі Левіт (складеній у V ст. до н. е., хоча сам матеріал, можливо, значно давніший) міститься єврейський варіант «золотого правила», викладений у позитивній формі: «Любитимеш ближнього свого, як самого себе» (Лев. 19:18).

7. У біблійній книзі Товита, складеній близько 200 р. до н. е., викладено негативний варіант «золотого правила»: «Не роби іншим того, що тобі не любе» (Товит, 4:15).

8. Великий засновник рабиничного іудаїзму Гіллель, що жив приблизно за покоління до Ісуса і певною мірою може вважатися його вчителем, навчав, що «золоте правило» - і у позитивному формулюванні, і в негативному, – було серцем Тори, а все інше – лише коментар до нього: «Не роби іншим того, чого б не зробив сам собі» (Btalmud, Shabbath 31a).

9. Наступний, хто в іудейській традиції підтвердив «золоте правило» у позитивній формі був сам Ісус. Він говорив: «І як бажаєте, щоб вам чинили люди, чиніть їм і Ви так само» (Лк, 6:31), і: «Все, отже, що бажали б ви, щоб люди вам чинили, те і ви чиніть їм, – це ж бо закон і пророки» (Мт. 7:12).

10. У VII ст. нашої ери Мухаммед, за переказами, стверджував, що «золоте правило» є найшляхетнішою релігією: «Найшляхетніша релігія – зичити іншим того, що сам собі бажаєш; і як боляче Вам самим, пам'ятайте, – боляче всім іншим». «Ніхто не є істинним вірним, якщо він не бажає братові своєму того, чого бажає собі».

11. «Золоте правило» також знаходимо у деяких релігіях, що не залишили письмових джерел: «Той, хто збирається вразити списом пташеня, спершу мусить спробувати його на собі, щоб відчути, як це боляче».

12. Західний філософ XVIII ст. Іммануїл Кант прийшов до «раціональної» версії «золотого правила» у відомому категоричному імперативі, або «правилі вселенської справедливості»: «Дій згідно з максимумами, які водночас могли б бути вселенськими законами природи... Стався до людства як до мети, і ніколи як до засобу».

13. Засновник багаїзму Бахаулла у XIX ст. писав: «Нехай ніхто не бажає іншим того, чого не бажає собі, і не обіцяє того, що не зможе здійснити».

14. У 1915 році Великим Учителем Сотесаном було засновано нову версію буддизму – вань-буддизм. У висловлюваннях, які він залишив після себе, знаходимо також варіанти «золотого правила»: «Чини правильно сам перед тим, як почнеш виправляти інших. Навчи спершу себе перед тим, як учити інших. Роби послуги іншим, перш ніж чекатимеш послуг від них... Звичайні люди видаються кмітливими, лише коли роблять добро для себе, але вони страждають від недоліків. Будди і бодхісатви можуть здаватися нерозумними, бо роблять добро тільки для інших, та врешті-решт вони самі від цього виграють».

Зрозуміло, що центральне положення основних світових релігій, «золоте правило», не прагне до марної та нездійсненої мети знищити істинне «Его». Навпаки, воно прагне встановити для істинного «Его» міру альтруїзму: «Не піклуйся про себе більше, ніж про іншого;

турбуйся про іншого так само, як про себе». Знищити егоїзм – значить знищити також і альтруїзм, і навпаки.

Істинний егоїзм та істинний альтруїзм не конфліктують один із одним; перший обумовлюється другим, аж до «жертвування власним життям заради свого друга». Це, однак, остання і найвища ступінь людського розвитку. Це стан святої людини, бодхісатви, мудреця, архата. Цей стан не може бути основою людської спільноти, він може бути лише її метою. Основою повинна бути істинна самолюбов, що означає рух за межі себе у бік любові до інших.

Невизнання істинної любові до себе як основи стало визначальною помилкою таких ідеалістичних систем, як комунізм, що намагалися побудувати суспільство лише на принципі альтруїзму. Людське (людяне) суспільство також повинно йти до святості/цілісності (альтруїзму), але воно не може бути побудоване на вимаганні від своїх членів бути від початку такими святими/цілісними. Подібний альтруїзм може стати результатом еволюції любові до себе; але з неї не можна починати, і еволюцію не можна підштовхувати (як це намагалися робити протягом десятиліть – із катастрофічними антигуманними результатами).

Зазвичай прагнення до «моє», «собі» поширюється на сім'ю, потім – на друзів. Та воно повинно поширитись до рівня спільноти, нації, світу, Космосу – до джерела й мети всієї реальності.

Але ця любов повинна починатися з «самолюбові», оскільки людина мусить любити ближнього свого саме ТАК, ЯК любить саму себе; та оскільки людина стає людиною лише через міжлюдську взаємність, любов до інших живить людяність особи, а звідси є найбільшим виявом істинної любові до себе.

Інший аспект «золотого правила» – до людей необхідно ставитись завжди як до кінцевої мети, ніколи як до засобу, як до об'єкта, а не як до суб'єкта.

Ще один висновок із «золотого правила»: тих, хто не може захистити себе сам, мусять захищати ті, хто може це зробити.

Наступним колом «золотого правила» мусить бути належне ставлення та шана до інших живих істот тільки тому, що вони такими є.

Важливо викласти у цій Декларації не лише базові, але й

центральні етичні принципи. Хоча більшість центральних етичних принципів уже закріплені у Всесвітній декларації прав людини ООН у 1948 р., життєво необхідно, щоб усі релігії та етнічні спільноти підтвердили свою згоду з ними. Тоді весь світ, включаючи і послідовників релігій, і тих, хто до них не належить, відчуватиме свою відповідальність за виконання цих положень.

Щоб Всесвітня декларація глобальної етики була значущою та ефективною, треба уникнути зайвої деталізації. Найкраще викласти її у формі конституційних основоположних та центральних етичних принципів, з яких логічно випливатимуть більш докладні деталі та способи застосування.

Такі основні пропозиції ще мають бути обговорені, підтверджені, змінені та доповнені. Окрім того, необхідно, аби представники усіх сфер знань виклали свою точку зору на зміст Декларації, – і це вже починає відбуватися. 1993 року в Чикаго було відзначено столітній ювілей світового парламенту релігій, що стало початком всесвітнього міжрелігійного діалогу. Згодом відбулася низка міжнародних конференцій, і їх центральною темою стало обговорення Всесвітньої декларації глобальної етики.

Перша з них відбулася у Нью-Делі (Індія) в лютому, друга – у серпні в Бангалорі (там само), а третя – у вересні того ж 1993 року у Чикаго. Для цієї величезної конференції (понад 6 тисяч учасників) професор Ганс Кюнг написав документ під назвою «Декларація у напрямку глобальної етики».

Окрім того, професор Леонард Швідлер подав у січні 1993 р. до «Міжнародного богословського щорічного тріалогу – ISAT» (Іудейсько-християнсько-мусульманський) у Граці (Австрія) – викладений нижче текст; його також було обговорено Першою міжнародною конференцією з універсалізму у серпні 1993 р. у Варшаві; цій темі було присвячено й консультативне засідання Американської академії релігій у листопаді 1993 р.; на питанні Всесвітньої декларації зосередився і 6-й Міжнародний богословський щорічний тріалог у січні 1994 р.; у травні 1994 р. вона стала темою конференції, зібраної Міжнародною азіатською асоціацією філософії та релігії в Сеулі (Корея), однією з тем Світової конференції з релігії та миру восени 1994 р., Світової асамблеї у Римі (Італія); 20-21 червня

1995 р. її було обговорено конференцією у Сан-Франциско на честь п'ятдесятої річниці заснування ООН.

Аксіологія як філософське вчення про цінності розгортається в осмисленні передбачення як знання про ще невідомі події, ситуації, явища, причини та форми їхнього зв'язку, які можуть або повинні виникнути в майбутньому, провіденціалізму як теологічного розуміння причин суспільних подій та як прояву волі Бога, а їх сенсу – як наперед визначеного наміру Бога, прогнозування як процесу наукового передбачення майбутнього стану предмета чи явища на основі аналізу його минулого і сучасного, як систематично науково обґрунтованої інформації про якісні і кількісні характеристики розвитку цього предмета чи явища в перспективному періоді, цінності як значущості, яку люди надають речам, явищам і яка складає основу ставлення до них (вибору, надання переваги тощо), як актів оцінки, коли обирають, вибудовують ієрархічну структуру цінностей, що мотивують поведінку людей.

Студентам слід звернути увагу на взаємозв'язок соціальних та особистісних цінностей, на сутність ціннісних орієнтацій, що становлять найважливіші елементи особистості, закріплені життєвим досвідом індивіда, всією сукупністю його переживань вони відмежовують суттєве для цієї людини від несуттєвого. Сукупність усталених ціннісних орієнтацій утворює своєрідну вісь свідомості, що забезпечує стійкість особистості, типи її поведінки та діяльності, виражену в направленості потреб та інтересів.

Студентам слід більш детально розглянути те, що найважливішою складовою ціннісних орієнтацій є філософські, моральні, а також політичні та релігійні переконання. Ціннісні орієнтації діють як на рівні свідомого, так і на рівні несвідомого, визначаючи спрямованість вольових зусиль, уваги, інтелекту. Ціннісні орієнтації пов'язані з необхідністю вирішення протиріч та конфліктів в мотиваційній сфері, селекції потягів особистості, в найбільш загальній формі вираженій в боротьбі між обов'язком та бажанням, мотивами моральними й утилітарними.

Розвинуті ціннісні орієнтації – ознака зрілості особистості, показник міри її соціальності. Розвинені релігійні почуття та релігійна етика є ознакою релігійної зрілості. Стійка сукупність ціннісних

орієнтацій зумовлює такі якості особистості, як цілісність, надійність, вірність певним принципам та ідеалам, здатність до вольових зусиль в ім'я цих ідеалів та цінностей.

Найбільш поширеними позиціями щодо цінностей є:

— натуралістичний психологізм, що джерелом цінностей вважає потреби людини, які, в свою чергу, мають біопсихічну природу, а самі цінності становлять ті чи інші предмети чи явища реальності на які направлені потяги чи бажання людей. Критерієм цінності виступають тут поняття «корисності» чи «інструментальності»;

— аксіологічний трансценденталізм, що ґрунтується на ідеях неокантіанства, відповідно до якого цінності існують у самій свідомості поза усіляким досвідом, «трансцендентально», на зразок якихось ідеальних «норм»; спираючись на них людина може оцінювати (студентам слід звернути особливу увагу на питання: Яким чином трансцендентальне, що знаходиться до будь-якого досвіду, входить у контакт з реальністю, адже за своєю природою воно повинно мати справу саме з собою?);

— персоналістичний онтологізм, на відміну від неокантанців, доводить, що для сприйняття цінностей необхідне (за М. Шелером) не інтелектуальне зусилля, а життєвий імпульс, феноменологічне сприйняття предмета, яке можливе тільки в акті любові, що супроводжується миттєвим прозінням вищої цінності об'єкта;

— протилежну точку зору обстоюють філософи, що стоять на позиціях соціологізму та культурно-історичного релятивізму, і визнають аксіологічний плюралізм, тобто множинність рівноправних ціннісних систем, що можуть бути пізнавані за допомогою історичного методу, заперечують існування абсолютних цінностей і власне можливість створення програми загальної теорії цінностей, оскільки створення такої теорії передбачає абстрагування від культурно-історичного контексту й увіковічення якоїсь однієї «справжньої» системи цінностей (так, М. Вебер у своїй «розуміючій соціології» сприйняв у неокантіанців уявлення про цінність як про норму, способом буття якої є значимість для суб'єкта, і використав його для інтерпретації соціальної дії та соціального знання; у праці «Протестантська етика та дух капіталізму» він обґрунтовує думку про

те, що європейський капіталізм зобов'язаний своїм походженням протестантському релігійно-етичному комплексу, забезпечуючи виховання таких рис особистості як: працелюбність, ощадливість, чесність, розрахунковість тощо, зумовлених добою капіталізму і є основою його існування);

— у другій половині XIX ст. в європейській культурі та філософії виник нігілізм – заперечення загальноприйнятих цінностей, ідеалів, моральних норм, що пов'язувалось з кризою християнства і розповсюдженням «естетичного» світосприйняття, тобто основні сенси існування люди почали вбачати не в божественному, а в естетичному (Ф. Ніцше розумів нігілізм як усвідомлення ілюзорності християнських ідеалів, а також самої ідеї прогресу людства, яку він вважав буржуазною версією релігійної віри).

Ці філософські аксіологічні концепції можна доповнювати конфесійними орієнтаціями різних релігій щодо ціннісного фактору у житті вірян.

Семінарське заняття **«Аксіологічні концепції філософії і релігійні орієнтації»**

Питання для обговорення:

1. Цінності як значення та цінності як зміст.
2. Ціннісні орієнтації та цілісність людини.
3. Цінність та конкретно-історичні форми суспільства.
4. Цінність і сенс.
5. Соціальні цінності й особистісні переконання.
6. Функції і специфіка релігійних цінностей.

Питання для контролю та самоконтролю:

1. У чому полягає сутність предметних і суб'єктних цінностей?
2. Особливості загальнолюдських, загальносуспільних, соціально-групових, релігійних та індивідуально-особистісних цінностей.
3. У чому виявляється об'єктивний та суб'єктивний характер цінностей?
4. Суб'єктні цінності як спосіб і критерій оцінки.
5. Як Ви розумієте відмінність між цінностями, ціннісними

орієнтаціями і орієнтирами цінності?

6. У чому полягає сталість сакральної складової релігійних цінностей?

Питання для дискусій і роздумів:

1. Як слід розуміти соціальну зумовленість індивідуальних цінностей?
2. Який взаємозв'язок існує між переконаннями та ціннісними орієнтаціями?
3. Що вважається цінним у межах філософії прагматизму?
4. У чому полягає головна проблема природи цінностей, що виникла в неокантіанстві?
5. Чи мають цінності об'єктивний зміст?
6. Яке місце посідають релігійні цінності у суспільній суперечці «Чиї цінності кращі?»

Питання для самостійного вивчення.

1. Індивідуалізація та соціологізація особистості.
2. Трансцендентальне й апіорне у І. Канта.
3. Ціннісні орієнтації та духовність.
4. Проблема цінностей Ф. Ніцше.
5. Цінності нових релігійних рухів.

Теми рефератів:

1. Проблема критеріїв ціннісного вибору.
2. Ціннісні орієнтації в структурі діяльності.
3. Ієрархія цінностей.

ХРЕСТОМАТІЙНИЙ МАТЕРІАЛ

Бернард Лонерган – канадський філософ і теолог

1. Прокоментуйте достатньо специфічне визначення цінності, яке надано Б. Лонерганом.
2. Прослідкуйте шлях до зрілої віри за Б. Лонерганом.

Ідея цінності

Цінність є трансцендентальною ідеєю. Цінність – це те, що інтендується у запитаннях, які потребують роздумів, саме так, як інтелігібельне – це те, що інтендується у запитаннях, відповіді на які потребують інтелекту, а істина і буття – це те, що інтендується у запитаннях, що потребують рефлексії.

Вірування

Привласнення соціальної, культурної і релігійної спадщини є значною мірою питанням вірування... Звичайно, багато чого людина пізнає сама... Але це іманентно народжене знання складає незначну частину того, що є потрібним кожній цивілізованій людині. Її безпосередній досвід включений у широкий контекст, створений повідомленнями про досвід інших людей у іншому місці та в інший час.

Таким у загальних рисах є вірування. Зараз потрібно окреслити процес приходу до вірування... Цей шлях складається з пізнавального самотрансцендування, що передбачає істинне судження, факт і моральне самотрансцендування, що передбачає істинне судження про цінності... Таким є перший крок. Його робить не той, хто вірує, а той, кому довіряють.

Другий крок – загальне ціннісне судження. Воно схвалює розподіл праці між людьми прт здобуванні знання...

Третій крок – приватне ціннісне судження. У ньому розглядається вірогідність повідомлення, джерела, свідчення; компетентність експерта, обґрунтованість судження вчителя, радника, начальника, чиновника, авторитета...

Четвертий крок – рішучість вірити. Це вибір, що відбувається за загальними і приватними ціннісними судженнями... Зараз людина вирішує, що таке-то і таке твердження гідне віри, що розумна і відповідальна особистість може в нього вірити.

РОЗДІЛ 4.

ВИХОВАННЯ ПРОСОЦІАЛЬНОЇ ПОВЕДІНКИ СОБИСТОСТІ В КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЬОМУ ПРОСТОРІ

Історично просоціальна поведінка виявляється як один із найбільш ранніх видів соціальної поведінки особистості, поряд із гендерною, статевою, обрядовою, агресивною. Вона виступає і значущим регулятором усередині міжгрупових відносин, оскільки забезпечує розвиток і стабільність як соціальної групи, так і окремої особистості. Спроба його теоретичного (доцільність, основи, норми, постулати) і практичного (психологічний та соціологічний контекст) осмислення можна знайти не тільки у філософських, соціологічних і психологічних працях, але і в основних релігійних доктринах.

Слід зазначити, що практично у всіх основних напрямках релігійної думки існують теоретичні концепти, що аналізують або необхідність, важливість просоціальної поведінки для особистості, або містять прямі регулятори-норми такої поведінки. Так, заповідь «Возлюби ближнього, як самого себе», що виступає безсумнівним просоціальним регулятором поведінки, виявляється як у канонічних Євангеліях і є джерелом норм для християнства, так і в «Старому завіті» як джерело норм іудаїзму. Аналогічна притча про доброго самаритянина часто наводиться як ідеал християнської поведінки.

Християнство виокремлює основні особистісні чесноти: любов до Бога, співчуття до людини, смиренність, терпіння, самозречення, осуд гріха, у якому головним чином засуджувалася гординя (егоїзм), що ведуть до моральної особистості. Наголосимо, що основа християнської моралі – просоціальна мораль: «У ... віруючих, було одне серце й одна душа, ніхто нічого з маєтку свого не називав своїм, але все у них було спільне ... і роздавалося кожному, в чому <він> мав потребу». Намагання полюбити ближнього, як самого себе, ймовірно, принесло багато добра і зробило для поліпшення життя більше, ніж будь-який інший принцип.

Схожі просоціальні принципи регуляції поведінки особистості виявляються і в конфуціанстві, буддизмі. Так, у буддизмі *via positiva* («правильне життя») описує чесноти, необхідні для досягнення

нірвани, які містять в собі *dana* (віддання), *metta* (доброту), *mudita* (співчутливу радість) і *karuna* (співчуття).

Зауважимо, що теоретичні постулати релігійних доктрин щодо просоціальної поведінки мають аксіомний характер, який не потребує доказів. Це призводить до того, що релігійні доктрини створюють цілісний і повноцінний спосіб моральної (просоціальної) особистості.

Необхідно зробити застереження, що в цьому контексті, обговорюючи внесок релігії у вивчення основ просоціальної поведінки, ми свідомо робимо припущення, ототожнюючи моральну і просоціальну особистість. Оскільки, на наш погляд, це досить прикордонні поняття, що різняться рівнем спільності і первинністю одного до іншого. Оскільки моральна особистість завжди є просоціальною, що не можна сказати в зворотній логіці, оскільки соціально схвалені вчинки просоціальної особистості, можуть бути мотивовані і глибоко аморальними мотивами. Створений релігійними концепціями образ моральної (просоціальної) особистості був настільки цілісний, що філософські пошуки, спрямовані на осмислення проблеми просоціальної поведінки, в основному стосуються проблем мотивації і пошуку «істинних» причин просоціальної поведінки.

Як наголошують чимало дослідників: створений релігією просоціальний (моральний) канон особистості втрачає свій вплив до початку доби Відродження, починаючи з якої, власне, і виявляється зростання філософських концепцій просоціальної поведінки. Причина подібного явища полягає в тісному взаємозв'язку соціального життя особистості й історичної (у цьому контексті економічної) ситуації: політико-економічної роз'єднаності, зростанні виробництва і торгівлі, зниженні рівня життя значної частини населення. Тому на зміну релігійним основам людського життя приходять ідеї раннього гуманізму з уявленнями про людину як вінець природи і, як наслідок, ідея розумного егоїзму. І. Лаверічева зазначає, що саме тоді з'явилися філософські доктрини Макіавеллі, Монтеня, Гоббса і Ларошфуко щодо провідної ролі егоїзму і необхідності розумного управління ним.

Філософія просоціальної поведінки в цей період була представлена критичними вченнями перших соціалістів-утопістів –

Кампанелли, Мора, Толанда, Мельє. Аналізуючи західні теорії просоціальної поведінки, І. Лаверічева також зазначає, що можливо виокремити, принаймні, три методологічних підходи. По-перше, позиція жорсткого детермінізму егоїстичних мотивів просоціальної поведінки (за рахунок природних властивостей, пов'язаних з інстинктом самозбереження; Гоббс, МанDEVІЛЬ, Бентам, Ренд). По-друге, концепція альтруїстичної мотивації (за рахунок як раціонального підпорядкування системі моральних норм, так і розвиненого жалісливого почуття; Паскаль, Сміт, Конт). І, нарешті, проміжні типи, виявляються в поєднанні егоїзму й альтруїзму, більш схильні до позиції помірною лібералізму, визнаючи необхідність морального виховання, вони вважають за краще покладатися на вільний розумний вибір і вважають, що люди в рівній мірі здатні виявляти як егоїзм, так і альтруїзм (Декарт, Руссо, Мілль, Спенсер, Рассел та ін.).

Згідно з поглядами Т. Гоббса, викладеними в його праці «Левіафан», егоїзм може мотивувати допомогу, оскільки її завдання (допомоги) лежить в області позбавлення особистості, що надає допомогу, від психологічних переживань. Він також вважає, що єдиною мотивацією до співпраці може виступати страх перед зовнішнім фактором. Таким зовнішнім фактором, як зазначає В. Унрау, що перетворює егоїзм на альтруїзм (вид просоціальної поведінки), за Т. Гоббсом є держава. Вона нагороджує або карає за моральні й аморальні вчинки, і, уникаючи покарання, людина стає моральною. Слід зауважити, якщо зовнішнім фактором, що породжує норми просоціальної поведінки, буде виступати держава або соціальна група, а не онтологічний початок, то це неминуче призведе до формування розумової/правової, але не моральної свідомості, що спричинить одноплщинне, логічне розуміння просоціальної поведінки людини. Що ми і спостерігаємо сьогодні у розвитку суспільства. Причина подібної трансформації, на наш погляд, полягає у відмінності цілей «формуючих інстанцій».

Стратегія розвитку просоціальної спрямованості особистості

Просоціальна поведінка, як складова загальної системи соціальної компетентності, формується під впливом внутрішніх

детермінант та ускладнюється в процесі особистісного становлення індивіда. Ця поведінка трактується досить широко й не зводиться до однієї фіксованої моделі поведінки. На думку зарубіжних дослідників (В. Джеймса, В. Зандена, Л. Мерфі, Р. Чалдіні), просоціальна поведінка являє собою дії, які корисні іншим людям, а також форми поведінки, що поєднують у собі симпатію, співробітництво, допомогу, сприяння та альтруїзм.

Просоціальна поведінка – це дії, призначені для того, щоб принести користь іншій людині. Спорідненим і близьким за значенням поняттям є доброта як стійка властивість характеру, як дія, призначена для того, щоб принести користь іншій людині, без отримання зовнішньої винагороди. Так, Д. Шредер під альтруїзмом розуміє ще більш обмежений тип просоціальної поведінки. Чистий (або справжній) альтруїзм характеризує поведінку, спрямовану на те, щоб принести користь іншій людині, і такі дії відбуваються винятково заради добробуту іншого. Спрямовані на допомогу, вчинки цієї категорії відбуваються незалежно від зовнішніх або внутрішніх винагород. Винагорода може бути за допомогу, але сам вчинок залишається виключно альтруїстичним, і винагорода не зумовлює допомогу.

Сучасні дослідники – В. Абраменкова, Б. Братусь, Ф. Василюк, О. Леонтєв, В. Куницина, В. Ядов, – розглядаючи поняття «гуманні відносини», еквівалентні характерним ознакам просоціальної поведінки, описують їх як відносини солідарності, взаємодопомоги, співучасті, активного «співпереживання загальних цінностей», які реалізуються у спілкуванні людей і їхній спільній діяльності.

У словнику іншомовних термінів гуманність визначається як соціальна чи індивідуальна риса, яка характеризує людяність, повагу до людини, її прав та свобод, вміння ідентифікувати себе з іншими людьми, їхніми стражданнями.

Д. Хей та Д. Рейнгольд визначили термін «просоціальна поведінка» як позитивні соціальні дії, що охоплюють альтруїзм, допомогу, вміння поділитися, виявляти турботу та співчуття. Експериментальні дослідження Дж. Раштона, Н. Емлера вказують на зростання частки випадків просоціальної поведінки у період навчання дітей у молодших класах.

Гуманність – це система установок особистості на соціальні об'єкти (людину, групу), живу істоту, зумовлена моральними нормами та цінностями. Важливо розглядати як гуманність, так і морально психологічну якість особистості, що виявляється в усвідомленій повазі до людей, їхньої гідності, людяності, великодушності, доброти, готовності зрозуміти та вибачити провину ближньому, прагнення допомогти слабкому. Саме зміст життєвих цілей визначає просоціальну спрямованість особистості. К. Абульханова-Славська, С. Рубінштейн, В. Русалов уважають, що особистість, орієнтована на реалізацію змісту, в якому відбиваються загальнолюдські цінності, є творцем як свого життя, так і каталізатором, що сприяє творчості інших людей. Подане судження набуває особливого значення саме в процесі формування навичок просоціальної взаємодії, прояви яких можна спостерігати в поведінці.

Оскільки просоціальна поведінка трактується як прояв, орієнтований на благо суспільства й допомогу, то подібна модель припускає позитивне ставлення до людей і визнання особистості іншого, що відображається в здатності до емпатії, співробітництва та взаємодопомоги, умінні вирішувати конфліктні та важкі ситуації. У свою чергу, ставлення до інших визначається ставленням особистості до самої себе.

Б. Шленкер і Д. Трудія розглядали осмислені дії, що впливають на наші уявлення про самих себе. Просоціальна поведінка не є винятком із цього правила. В одному дослідженні молодь, анонімно погодившись проводити частину свого вільного часу з дітьми в лікарнях, відразу ж починала думати про те, що вони більш здатні на альтруїзм, ніж інші. Оскільки просоціальна поведінка впливає на те, в якому світлі людина бачить себе, можливим є її використання для керованого формування образу «Я» (Я - концепцій) двома способами, щоб одночасно підвищити й підтвердити самооцінку.

Просоціальний образ «Я» спонукає людину приходити на допомогу, саме тому будь-який фактор, що нагадує людині або переконує її у власному альтруїзмі, повинен підсилити мотивацію допомоги. Велике значення мають два такі фактори: прикріплення ярликів і увага до «Я»-образу.

І. Андрійчук у своїх дослідженнях спирається на висновки Е. Шура щодо розуміння того, що є єдиний спосіб визначити самоприйняття та простежити за реакціями інших людей – впровадження поняття «дзеркальне Я», оскільки наш образ «Я» значною мірою залежить від того, як бачать нас інші. Також спирається на гіпотезу А. Тессера і Дж. Сміта про те, що особистість буде намагатися допомогти іншим, доки успіх інших не буде завдавати шкоди уявленню про самого себе. Вони пояснювали це тим, що самооцінка визначається шляхом порівняння самого себе із тими, хто здається схожими на нас.

Розглядаючи більш детально феномен просоціальної поведінки, слід звернутися до теорій, що розкривають його сутність. Так, Д. Майєрс вказує на три такі теорії, серед них: теорія соціальних норм, теорія соціального обміну і еволюційна теорія (див. Табл.4.1.).

Таблиця 4.1.

Теорія просоціальної поведінки Д. Майєрса

<i>Теорія</i>	<i>Рівень пояснення</i>	<i>Взаємний альтруїзм</i>	<i>Справжній альтруїзм</i>
соціальних норм	соціологічний	норма взаємності	норма соціальної відповідальності
соціального обміну	психологічний	зовнішня винагорода за надання допомоги	дистрес – внутрішня винагорода за надання допомоги
еволюційна	біологічний	взаємність	збереження роду

Відповідно до теорії соціальних норм, існують універсальні норми, доречні наданню допомоги: норма відповідальності, норма взаємності, норма справедливості.

Норма соціальної відповідальності вимагає надання допомоги у всіх випадках, коли є потреба і залежить від потенційного суб'єкта надання допомоги, в залежності від таких чинників як старість, бідність, хвороба або відсутність людини або інституту, який би зміг взяти на себе турботу про нього.

Норми соціальної відповідальності вказують, що слід допомагати людям, які залежать від цієї допомоги. Л. Берковіц

припускає, що просоціальна поведінка залежить від почуття відповідальності за соціальну ситуацію. Усвідомлення залежності виявляє норму соціальної відповідальності, яка, в свою чергу, мотивує соціальну поведінку. Але просоціальні вчинки вимагають жертв, яких можна уникнути, переклавши відповідальність на інших.

На думку Д. Майерса: «Коли люди потребують нашої допомоги, ми, якщо не звинувачуємо власне їх у виникненні цих труднощів, керуємося нормою соціальної відповідальності».

Норма взаємності – це очікування, що допомога іншим людям збільшить ймовірність того, що вони, у свою чергу, будуть допомагати в майбутньому. Ця норма, на думку А. Гаулдера й Г. Хоманса, є універсальним принципом соціальної взаємодії та обміну матеріальними благами та діями, що відбуваються в суспільстві. Таким чином, норма взаємності регулює реакцію на отриману допомогу – на благодіяння відповідають вдячністю. Однак, якщо допомога надається з розрахунку на взаємність, то вона втрачає свій альтруїстичний характер.

Допомога суб'єкту, яка надається з розрахунком на взаємність, може переслідувати різні цілі, серед яких:

- 1) суб'єкт може бажати отримати компенсацію за отриману допомогу;
- 2) він може прагнути зобов'язати людину, яка отримала допомогу, допомагати йому в майбутньому;
- 3) допомога може бути надана як подяка, як відшкодування боргу.

Норма соціальної справедливості. Ця норма існує під гаслом: «Допоможи тим, хто заслуговує на допомогу» і розрахована на надання допомоги людям «за заслугами». Заснована вона на теорії справедливості Дж.-К. Хоманса і Дж.-С. Адемса і передбачає, що члени групи будуть задоволені розподілом нагороди, яка пропорційна участі кожного з них. Люди визначають це як «справедливість», коли кожен отримує винагороду в тому обсязі, в якому було встановлено особисту участь у спільній діяльності. Таким чином, людина, яка вкладає більше – заслуговує більшого, а та, яка вкладає менше – меншого.

Проаналізувавши мотивацію волонтерів, зокрема тих, хто доглядає за хворими на СНІД, М. Снайдер, А. Омото і Д. Клері виявили шість спонукаючих до цього причин:

1. Моральні причини: бажання діяти відповідно загальнолюдським цінностям і небайдужість до інших.
2. Когнітивні причини: бажання краще пізнати людей або набути навичок.
3. Соціальні причини: стати членом групи і заслужити схвалення.
4. Кар'єрні міркування: набутий досвід і контакти, корисні для подальшого просування по службі.
5. Захист власного «Я»: бажання позбутися від почуття провини або втеча від особистих проблем.
6. Підвищення самооцінки: зміцнення почуття власної гідності і впевненості в собі.

Психологи, які розглядають альтруїстичну поведінку в межах теорії соціального обміну, стверджують, що більшість наших дій спричинені бажанням максимізувати отриману винагороду і мінімізувати витрати.

На думку Д. Бетсона, наша готовність допомагати іншим є наслідком двох причин – турботи про власні інтереси та альтруїстичних міркувань (рис. 4.1.)



Рис. 4.1. Надання допомоги: механізми, засновані на егоїзмі й альтруїзмі (Batson, 2001)

Сприйняття чужого нещастя здатне викликати в людини змішані почуття – зосередженість на власному душевному дискомфорті та

співчуття (емпатію) до того, хто страждає. Власний душевний дискомфорт «запускає» механізм, заснований на егоїстичних мотивах. Питання про те, чи здатна емпатія «запустити» механізм справжнього альтруїзму, залишається дискусійним. Душевний дискомфорт, який ми відчуваємо, спостерігаючи за стражданнями іншої людини, спонукає нас позбутися його, а зробити це можна, або пройшовши повз неприємні ситуації, або надавши допомогу.

В основі виникнення еволюційних теорій лежить уявлення соціальних біологів про те, що соціальну поведінку людини не можна пояснити виключно рольовими теоріями і культурними нормами. Вони вважають, що поведінкою людини керують генетичні фактори.

Розкриваючи сутність феномену просоціальної поведінки, слід наголосити на наявності декількох підходів, що його інтерпретують. Серед них: біологічний (соціобіологія), індивідуалістичний і міжособистісний.

Біологічний підхід полягає в застосуванні принципів і теоретичних основ еволюційної біології для пояснення структурних та поведінкових аспектів організації в їх відношенні до соціальної поведінки.

Міжособистісний підхід охоплює теорію соціальних норм, яка стверджує наявність соціальних норм, що тотожні просоціальній поведінці і теорію соціального обміну, яка розглядає міжособистісні відносини як такі, що потребують винагороди.

Зупинимось детальніше на індивідуальному підході, зосередженому на вивченні зв'язків між настроєм людини і спрямованістю її поведінки.

По-перше, на бажання надавати допомогу величезний вплив має почуття провини, що підтверджується присутністю в різних культурах відповідних обрядів позбавлення від нього у вигляді жертвопринесення, матеріальних пожертвувань, дотримання посту, читання молитв тощо. Відповідно, прагнення творити добро після скоєння поганого вчинку відображає потребу в зменшенні особистого почуття провини, відновленні самоповаги і позитивного публічного іміджу.

По-друге, прагнення надавати допомогу залежить від настрою допомагати людині. Однак, результати проведених ученими

експериментів є суперечливими. Поганий настрій у дітей негативно впливає на альтруїзм, у дорослих – навпаки. Ця відмінність, на думку Р. Чалдіні, Д. Кенріка та Д. Баумана, зумовлена тим, що дорослі знаходять задоволення в самому альтруїстичному вчинку, тобто він дає їм внутрішню винагороду у вигляді задоволення, яке вони отримують від нього. Діти ж, на відміну від дорослих, не вважають сам по собі альтруїстичний вчинок винагородою.

Таким чином, підходи до розуміння просоціальної поведінки демонструють різнобічність поглядів авторів і можуть свідчити про розмаїття поглядів щодо розуміння цього феномену.

Семінарське заняття «Просоціальна спрямованість у професійній діяльності»

Питання для обговорення:

1. Просоціальна поведінка особистості.
2. Просоціальна поведінка. Альтруїзм. Гуманність.
3. Просоціальна поведінка як спосіб становлення релігійної особистості.

Питання для контролю та самоконтролю:

1. Яку поведінку називають просоціальною?
2. Як Ви розумієте поняття «соціальна відповідальність»?
3. Дотримання яких норм соціальної відповідальності допомагає формуванню просоціальної поведінки особистості?
4. Які відносини є гуманними?
5. Які компоненти особистості формують її релігійність?
6. Які підходи допомагають розкрити сутність просоціальної поведінки особистості?

Питання для дискусій і роздумів:

1. Толерантність як складова просоціальної поведінки особистості.
2. Згадайте, коли Ви в останній раз мали можливість надати допомогу. Якщо Ви дійсно надали допомогу: чи зможете визначити, який фактор або набір факторів мали значення для прийняття такого

рішення? Якщо не надали, що можна було б змінити в ситуації, щоб Ви прийняли інше рішення?

3. Як би Ви охарактеризували чистий альтруїзм?

4. Звідки виникла віра в силу магічних обрядів?

Питання для самостійного вивчення:

1. Морально-духовна основа як головний пріоритет формування просоціальної поведінки.

2. Індивідуальні та гендерні особливості розвитку просоціальності.

3. Єдність морального і духовного при формуванні особистості.

4. Самовиховання просоціальної спрямованості засобами творчого потенціалу особистості.

Теми рефератів:

1. Феномен просоціальної поведінки особистості у вимірах психолого-педагогічної науки.

2. Моделі формування просоціальної поведінки учнів у вітчизняному й зарубіжному досвіді.

3. Партнерська взаємодія у формуванні просоціальної спрямованості майбутніх фахівців соціальної сфери.

4. Готовність фахівців соціальної сфери до формування просоціальної поведінки своїх клієнтів.

Психологічні компоненти просоціальної поведінки особистості

Просоціальна поведінка розглядається як поведінка, що має соціальні наслідки; як дії, призначені для того, щоб приносити користь іншій людині, суспільству. Однак така поведінка (дії) неможлива без ініціативного впливу суб'єктів на навколишнє середовище, окремим випадком якого виступає соціальна активність. Соціальна активність особистості передбачає не тільки її участь у суспільному житті, а й, перш за все, ініціативно-творче ставлення до сфер своєї соціальної життєдіяльності.

Соціальна активність виступає як необхідна умова адекватності й оптимальності самозмін і змін соціального середовища індивідом, у процесі яких він отримує інформацію про найважливіші характеристики соціального середовища, пізнає сутність невідповідності індивідуальних можливостей вимогам середовища,

оцінює потенційні шляхи вирішення проблем, отримує зворотній зв'язок, що дозволяє об'єктивізувати й оцінювати свою активність і її результати.

Активність особистості – це єдність відображення, вираження та реалізації зовнішніх і внутрішніх тенденцій у житті особистості. Активність – ціннісний спосіб моделювання, структурування і здійснення особистістю діяльності, спілкування та поведінки, завдяки якому вона набуває якості більш або менш автономної, цілісної та успішно функціонуючої системи в міжособистісному просторі. Активність виступає як спосіб оформлення потреби в мотиваційній сфері особистості, як спосіб репрезентації цієї потреби в світі, як своєрідна «заява» на її задоволення; виявляє умови задоволення потреб, тобто здійснює орієнтацію у світі під її кутом зору і тільки потім оформляє відповідну діяльність.

Рівень активності, її тривалість, стійкість та інші показники залежать від узгодженості й оптимальних поєднань різних компонентів: мотиваційного, емоційного та інших. Отже, залежно від способу зв'язку психічних і особистісних рівнів, активність може набувати оптимального або неоптимального характеру. Наприклад, підтримувати певний рівень активності можна двома способами: за рахунок емоційно-мотиваційного підкріплення або перенапруження усіх сил, що спричинить втому, падіння активності.

Для найбільш повного розуміння соціальної активності як феномену не можна обійти увагою положення теорії настанови Д. Узнадзе. Настанова ним розуміється як схильність суб'єкта, що виникає при передбаченні появи певного об'єкта і забезпечує стійкий цілеспрямований характер протікання діяльності по відношенню до цього об'єкта. Це положення допомагає зрозуміти природу мотивації соціальної активності. Остання є здатністю ініціювати просоціальну діяльність без зовнішнього поштовху.

У своєму дослідженні І. Мельник розглядає просоціальну поведінку як складову системи соціальної компетентності, за його визначенням: «Соціальна компетентність – це багатогранна характеристика особистості, яка своєю багатоконпонентністю охоплює всю множину та глибину функціонування особистості в соціумі». Оскільки особистість – істота виключно соціальна, то

формат соціальної компетентності охоплює як соціальні мотиви, знання, навички, необхідні для успішної взаємодії із оточуючим соціальним середовищем, так і самопочуття та самоприйняття особистістю самої себе в постійно мінливому соціумі. При цьому соціальна компетентність передбачає як достатній рівень вміння будувати партнерські стосунки, здатності до кооперації, так і достатній рівень конформності для того, щоб не йти врозріз з вимогами суспільства.

Просоціальна поведінка пов'язана й з рівнем самоактуалізації, оскільки мотиви й стратегії, що самореалізуються особистістю відрізняються соціальною значимістю й виявляються в служінні загальнолюдським цінностям (А. Журавльов, Ю. Гиппенрейтер, А. Маслоу, В. Русалов, Е. Фромм та ін.).

Таким чином, позитивна оцінка особистістю себе й своїх можливостей, здатність вибудовувати відносини взаємодопомоги й співучасті з іншими людьми, гуманістична спрямованість інтересів, цінностей і ідеалів, а також здатність особистості реалізовувати себе на користь суспільству становлять цілісну модель просоціальної поведінки.

Просоціальна орієнтація є досить розповсюдженою формою людської активності, що відіграє роль у міжособистісних стосунках, внутрішньогруповій взаємодії, спілкуванні й спільній діяльності людей. На думку Л. Смольнікової, модель просоціальної особистості містить три компоненти: просоціальну мотивацію, просоціальні риси і віру в справедливість світоустрою. Дослідниця також аналізує гендерні відмінності в наданні допомоги. Певні види допомоги можуть бути більшою чи меншою мірою властиві тій чи іншій статі. На формування просоціальної поведінки впливає стиль сімейних відносин, наслідування моделі поведінки, а також культура. При цьому істотна роль у формуванні та підтримці просоціальної поведінки належить цінностям і нормам, прийнятим в суспільстві.

У науковій літературі представлено також напрацювання щодо впливу особистісних факторів на соціальну поведінку (Дж. Дарл, Р. Чалдіні, Д. Кенрика, Д. Бауман, Ш. Тейлор, Д. Сірс та ін.).

Д. Канеман і А. Тверські наголошують на тому, що провідну роль в ситуації прийняття людиною будь-яких рішень, у тому числі й щодо

надання допомоги, відіграє такий особистісний показник, як рівень емоційного інтелекту. Під емоційним інтелектом прийнято розуміти здатність до розуміння своїх і чужих емоцій та управління ними.

Розкриваючи це поняття, вчені зазначають, що здатність розуміти емоції свідчить про те, що людина:

– може розпізнати емоцію, тобто встановити сам факт наявності емоційного переживання у себе або у іншої людини;

– може ідентифікувати емоцію, тобто встановити, яку саме емоцію відчуває вона сама або інша людина, і знайти для неї словесне вираження;

– розуміє причини, що викликали цю емоцію, і наслідки, до яких вона призведе.

Здатність керувати емоціями підкреслює, що людина:

а) може контролювати інтенсивність емоцій, перш за все, зменшувати надмірно сильні емоції;

б) може контролювати зовнішнє вираження емоцій;

в) за необхідності може довільно викликати ту чи іншу емоцію.

Таким чином, розуміння емоцій іншої людини – один із основних факторів, що сприяють особистісній мотивації для надання допомоги. Це підтверджує положення Я. Рейковського про те, що здатність сприймати потреби інших людей (у даному випадку мається на увазі потреби отримання допомоги), призводить до збільшення готовності індивідів до просоціальної діяльності.

Наступним важливим компонентом просоціальної поведінки є довіра як соціально-психологічний феномен. Вона є фундаментальною умовою взаємодії на всіх рівнях соціально-психологічних спільнот. Довіру до себе можна визначити як рефлексивний, суб'єктний феномен особистості, що дозволяє людині зайняти певну ціннісну позицію по відношенню до самого себе, до світу.

Людина не може жити без довіри, без неї вона втрачає зв'язок зі світом, що має для неї негативні наслідки. Отже, довіра виступає стрижневим елементом соціального і психологічного благополуччя індивіда та суспільства. Довіра – це здатність людини апріорі наділяти явища і об'єкти навколишнього світу, а також інших людей,

їх можливі майбутні дії і власні передбачувані дії, властивостями надійності і ситуативної корисності (значущості).

Готовність до просоціальної діяльності перебуває в залежності від уявлення людини про її власні цінності. Отже, підвищуючи усвідомлення цінності власної особистості, ми тим самим будемо формувати і розвивати її готовність до діяльності щодо надання допомоги, а також підвищувати можливості сприймати свої потреби та потреби інших людей.

Таким чином, наведене вище розуміння просоціальної поведінки, зовнішні і внутрішні детермінанти поведінки становлять систему взаємозумовлених і взаємодіючих факторів, які в сукупності і визначають просоціальну спрямованість особистості.

Семінарське заняття «Психологія просоціальності»

Питання для обговорення:

1. Теорія соціального обміну.
2. Просоціальна поведінка. Чому люди допомагають один одному?
3. Детермінанти просоціальної орієнтації особистості.
4. Соціальна активність як необхідна умова адекватності й оптимальності само змін.

Питання для контролю та самоконтролю:

1. Що називають соціальною активністю?
2. Які складові системи соціальної компетентності Ви знаєте?
3. Назвіть компоненти моделі просоціальної поведінки.
4. Що є самоактуалізацією? Яке місце вона має у відносинах соціального працівника та його клієнта?
5. Який вплив мають особистісні фактори на соціальну поведінку особистості?
6. У чому полягає здатність розуміти та керувати емоціями?
7. Як характеризується готовність до просоціальної діяльності фахівця соціальної сфери?

Питання для дискусій і роздумів:

1. Як ми робимо висновки про самих себе, ґрунтуючись на своїх вчинках: теорія самосприйняття.
2. Внутрішня і зовнішня мотивація до соціальної активності.
3. Наша потреба виправдовувати свої вчинки.
4. Чи є наслідки у хороших і поганих вчинків?
5. Чому люди допомагають один одному?

Питання для самостійного вивчення:

1. Нові напрями в дослідженні самовиправдання. Теорія невідповідності самому собі. Теорія збереження самооцінки. Теорія самоствердження.
2. Нормативний соціальний вплив: потреба бути прийнятим.
3. Використання соціального впливу для спонукання до суспільно корисної поведінки.
4. Ситуаційні детермінанти просоціальної поведінки.

Теми рефератів:

1. Культурні відмінності в просоціальній поведінці.
2. Психологічні детермінанти соціальної активності особистості.
3. Принцип взаємності й альтруїзм в мотивації просоціальної поведінки.
4. Соціальні ЗМІ та просоціальна поведінка під час стихійних лих.

РОЗДІЛ 5. МОРАЛЬ І МОРАЛЬНІСТЬ ЯК СКЛАДОВІ ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ

Розглянемо походження слів «етика», «мораль», «моральність». Термін «етика» походить від давньогрецького «ethos», яке ще в Гомера означало «місце перебування, спільне житло». Однак згодом, при тлумаченні слова «етос» почало переважати інше значення: «звичай, вдача, характер». Античні філософи використовували його для позначення усталеного характеру того або іншого явища. У творах Аристотеля знаходимо два терміни, похідні від слова «етос» – ethikos (етичний) і ethika (етика). У латині здавна існувало слово «mos», яке подібно до «етос», позначало характер, вдачу, звичай; разом із тим, воно мало й значення «припис, закон, правило». Маючи на увазі цей комплекс значень, Марк Туллій Цицерон утворює від іменника «mos» значення – «той, що стосується вдачі, характеру, звичаїв». Услід за Цицероном, цей неологізм використовує Сенека Старший, інші римські письменники й філософи, а вже в IV ст. н.е. виникає термін «moralitas» – «мораль».

Із часом поняття «етика» й «мораль» стали загальнопоширеними. При цьому термін «етик» а зберіг своє первісне аристотелівське значення і досі позначає головним чином науку. Під мораллю ж розуміють переважно предмет науки етики, реальне явище, що нею вивчається. У повсякденному слововжитку цієї відмінності дотримуються не завжди. Ми говоримо, зокрема, про «етику вченого», «етику вчителя» або «медичну етику», маючи на увазі певні принципи поведінки вченого, учителя, лікаря тощо; ми можемо засуджувати ті або інші вчинки чи вислови за їхню «неетичність». Така термінологічна розмитість зумовлена тим, що між мораллю як реальним явищем і етикою як наукою про нього, не існує чіткої межі. Етика здебільшого зберігає значення науки, а мораль – реального явища, предмета дослідження цієї науки.

У деяких європейських мовах поряд із терміном «мораль» виникли й власні слова для позначення того ж (або майже того ж) явища. Так, у німецькій мові слово «Moralität» має синонім – «Sittlichkeit», у російській, поряд із поняттям «мораль», уживається

«нравственность». В староукраїнській мові існувало слово «обичайність», що застосовувалося до сфери людських звичаїв і взаємин; однак нині в ужитку скалькований з латини термін «моральність».

Оскільки в усіх згаданих мовах широко використовується також і поняття «етика» і «мораль», можемо спитати себе, чи потрібно в науковому обігу стільки слів для позначення явищ одного і того ж гатунку, чи не є абсолютними синонімами німецькі «Moralität» і «Sittlichkeit», російські «мораль» і «нравственность», англійські «morals» і «morality», українські «мораль» і «моральність».

Слід зазначити, що в багатьох випадках ці слова вживаються як синоніми; є навіть дослідники, які наполягають на їх принциповій тотожності. І все ж, сама мова засвідчує існування досить суттєвих відмінностей між ними. Так, ми можемо сказати «не читайте мені моралі», але сказати «не читайте мені моральності» – не можемо. Увагу на зазначену обставину звернув ще великий німецький діалектик-ідеаліст Г. Гегель. «Moralität» і «Sittlichkeit» – «мораль» і «моральність» постають у Гегеля як послідовні ступені розвитку об'єктивного духу, причому моральність тлумачиться як форма більш розвинута, насичена конкретним життєвим і соціальним змістом.

Наголосимо, що відмінність між мораллю і моральністю, яку слідом за Гегелем розглядають в етичній теорії, стисло можна сформулювати таким чином: мораль, на відміну від моральності (російської «нравственности»), передусім виступає як певна форма свідомості – сукупність усвідомлюваних людьми принципів, правил (згадаймо латинське *mos!*), норм поведінки. Що ж до моральності («нравственности», «обичайності»), то її здебільшого розуміють як утілення цих принципів, правил і норм у реальній поведінці людей та стосунках між ними. Природно, що таке втілення має дещо інший зміст, ніж сукупність абстрактних правил і приписів моралі.

В основі морального виховання лежить процес передавання людині моральних норм, правил і принципів поведінки в суспільстві з метою перетворення їх на значущі, внутрішньо необхідні регулятори її соціальних проявів. Дії та вчинки, вимушено спрямовані людиною на дотримання моральних норм, але не пережиті особистістю як

внутрішньо необхідні, моральними у психологічному розуміння не вважаються.

Доцільно зазначити, що мораль розуміється як загальноприйнятий у суспільстві модус поведінки й ставлення одного індивіда до іншого. Моральні норми, як безліч разів перевірені людською практикою цінності співіснування (чесність, вірність, прямота, ставлення до іншого, як до собі подібного), лежать в основі стабільного й довготривалого співіснування будь-якої спільноти. На відміну від правових, моральні норми не передбачають якихось зовнішніх санкцій у випадку їх недотримання. Основною інстанцією, яка контролює моральні норми, виступає совість конкретної людини як суб'єкта моральної поведінки. У психологічній літературі совість тлумачиться як особистісна форма морально-емоційного самоконтролю. У загальних рисах психологічний механізм функціонування совісті – це процес самооцінки людиною себе за певною ціннісною шкалою, яка базується на суспільно прийнятих критеріях добра й зла, справедливості та порядності. Морально зріла особистість використовує власні моральні знання й почуття як орієнтир в організації своїх перспективних дій, прагнучи діяти «по совісті».

Совість у психологічному плані – вищий рівень самодетермінації моральної поведінки людини. Вона є результатом вторинної інтеріоризації моральної вимоги. Совість виступає не тільки як момент усвідомлення, але й як специфічне переживання на рівні неусвідомленої і непідзвітної суб'єктові психічної діяльності. Завдання совісті – відкрити людині, яка живе у цьому світі, «те, що їй потрібно» – її обов'язок.

М. Савчин зазначає: «Совість – це рефлексивна емоція, болісне самоусвідомлення і переживання індивідом своїх вад та моральної недосконалості. Вона визначає нормативно-ціннісні контури дозволеного і бажаного в поведінці людини цілісності та природності, здатності бути собою у всіх життєвиявленнях». Отже, совість особистості, її сумління треба розглядати як вищу духовну інстанцію відповідальності особистості. Вона найбільш адекватно опосередковує саме тип поведінки людини.

Таким чином, совість як ціннісно-рефлексивний елемент моральної свідомості особистості поряд із моральними знаннями й ідеалами відіграє роль внутрішнього регулятора соціальної активності людини. На думку більшості психологів, виділення моральних критеріїв як основних в оцінці людиною себе забезпечує дійсно моральну саморегуляцію поведінки людини. А формування моральної саморегуляції і повинно виступати центральною ланкою системи морального виховання.

З погляду виховних завдань К. Платонов запропонував систему рівнів моральної вихованості особистості, розуміння змістового наповнення яких може суттєво допомогти педагогам і психологам при здійснюванні антропологічного підходу при цілеспрямованій соціалізації особистості. Саме загальнолюдська мораль повстає проти ідеї «загально людини», абстрактного самозакоханого індивіда, відірваного від національних, культурних і спільнотних коренів.

Але якщо ми серйозно ставимося до цінностей власної спільноти, власної культури, що єднають нас із нашими ближніми, якщо ми прагнемо до їхнього розвитку, – ми маємо виявити повагу до аналогічних прагнень представників інших людських спільнот. До цього зобов'язує загальнолюдський моральний імператив взаємності, що становить основу так званого золотого правила моральності: «Чого не любиш в інших, того й сам не роби». На різноманітних формулюваннях «золотого правила» ми наголошували в попередньому розділі посібника. Все це дає підстави розглядати вимогу взаємності, на якій воно ґрунтується, як одну з визначальних підвалин моральної свідомості загалом.

У певному розумінні вся духовно-моральна проблематика людського існування загалом починається з того, що розвиток культури ставить людину перед вибором, смислові засади якого закладені в універсумі духовності. Реалізуючи свою свободу вибору, кожен із нас обирає життєвий шлях, рід діяльності, партнерів по спілкуванню, ту або іншу систему ціннісних орієнтацій тощо.

Духовність є втіленням у світоглядних орієнтаціях людини сподівань, прагнень, ідеалів – духу народу, нації, що визначає спрямованість її особистісних потреб, переживань, стратегій життєдіяльності, зумовлює життєвий вибір. Відомо, що вирішальна

роль у визначенні суспільної цінності особистості належить її моральним характеристикам. «Морально довершена людина не тільки усвідомлює вирішальне значення моральних цінностей, але й активно утверджує їх у повсякденному житті, у ставленні інших людей, до себе самої, виявляючи такі моральні риси, як доброта, справедливість, толерантність, щирість, сумлінність, повага до іншої людини, почуття власної гідності, відповідальність, принциповість», – підкреслює М. Боришевський.

Духовність як міра довершеності особистості

Духовність – одна з характеристик людини як особистості, активного суб'єкта міжлюдських взаємин. У духовності опосередковано чи безпосередньо виявляються особливості ставлення людини до інших людей, явищ навколишньої дійсності, себе – до всього, чим вона щоденно збагачується упродовж життя. Аналіз цих ставлень наближує до розуміння вагомих змістових характеристик особистості.

Суспільну значущість особистості як носія системи соціально-психологічних характеристик неможливо збагнути, якщо абстрагуватися від сфери її духовності. Такі риси людини як працьовитість, здатність орієнтуватися в навколишній дійсності, освіченість, визначеність світоглядних орієнтацій, професійна досконалість тощо не можуть бути об'єктивно оцінені поза контекстом духовності.

Духовний розвиток особистості є вершинним у становленні психіки людини; він як міра переживання безпосередності контакту з надособистісними цінностями, котрі трансформувалися у межові смисли, виявляє себе у породженні діяльностей і вчинків над ситуацією, над нормою в зоні ризику та персональної відповідальності.

Соціальна цінність людини як особистості є тим вищою, чим глибше вона збагнула не тільки свої потенційні можливості, а й усвідомила необхідність їх утілення в життя, почуттями й розумом осягнула своє особливе призначення в житті у його співвіднесенні з неповторністю собі подібних. Лише духовно довершена людина здатна відчувати себе частиною інших, спроможна зрозуміти те, що

тільки завдяки іншим, завдяки створенню добра для інших вона може якнайповніше розвинути й реалізувати себе, досягнути сенс життя. Як зазначав І. Франко: «Людина здатна відчувати сенс життя доки усвідомлює свою спроможність служити, допомагати іншим». Саме завдяки цьому процес соціалізації особистості не втрачає гуманістичної спрямованості.

Е. Помиткін у своїх наукових розвідках наголошує, що духовність «являє собою специфічно людську якість, що характеризується усвідомленням загальної єдності й зумовлює прагнення людини до гармонії внутрішнього і зовнішнього світу, спрямовує особистість до реалізації у власному житті ідеалів Краси, Добра та Істини». Учений визначає духовний розвиток як процес «самоідентифікації особистості з власним духовним «Я», в ході якого «людина підпорядковує свою біологічну та соціальну природу духовним ідеалам, цінностям і смислам, набуває духовного досвіду».

У виявах духовності особистість є індивідуальністю, здатною на вибір власних життєвих цілей, реалізація яких забезпечує відчуття повноцінності самореалізації як найважливішої соціально-психологічної потреби.

Значення духовності особливо зростає нині, коли перед людиною постає багатий вибір життєвих самовизначень у найрізноманітніших сферах діяльності, а також ціннісних орієнтирів, які визначають життєвий шлях особистості. Однак розвиток глобалізаційних процесів зумовлює не тільки розширення можливостей вибору та спектру спрямованості цілей життєвих самовизначень, а й пропонує спокуси, некритичне ставлення до яких може зруйнувати в людині її гуманістичну сутність.

Лише той, хто чітко визначився у своїх життєвих планах, у сенсі життя, збагнув фундаментальність духовного начала в житті людини, здатен протистояти проявам бездуховності передусім у собі, а також у навколишньому соціальному середовищі.

Духовно довершена особистість – це наслідок тривалої, наполегливої праці людини над собою, спрямованої на поступове самовдосконалення, свідоме вибудовування себе з метою наближення до обраного ідеалу, в якому гармонійно поєднується високі людські чесноти, що дає змогу реалізувати себе і відчувати повноту людського

щастя. Такої високої мети людина досягає завдяки багатьом чинникам, серед яких основна роль належить батьківському, учительському вихованню, а також вихованню в дошкільних закладах. Найбільшого успіху досягає той вихователь, який допомагає вихованцеві будь-якого віку поступово ставати співучасником виховного процесу, завдяки чому зростає питома вага самовиховання у творенні та само творенні особистості дитини. Чим старшою стає дитина, тим потужнішими стають її індивідуальні ресурси у вибудовуванні власної особистості. Отже, зазначене стає особливо актуальним, коли йдеться про розвиток духовності особистості, оскільки духовне в людині – це те, що стало надбанням, внутрішньою сутністю передусім завдяки її власним, добровільним, глибоко усвідомленим зусиллям.

У визначенні теоретико-методологічних засад дослідження необхідно враховувати також пріоритет духовних начал у становленні й розвитку особистості, у реалізації нею життєвих цілей.

Із духовністю тісно пов'язане поняття «духовний розвиток особистості», під яким розуміють розвиток, спрямований на індивідуальний вияв у системі мотивів особистості двох фундаментальних потреб – ідеальної потреби пізнання та соціальної потреби життя й діяти для інших. Механізм формування та функціонування духовності зумовлюється системою координат життєвого простору людини.

Особливе значення у становленні й розвитку духовності особистості має наявність у неї потреби в постійному самовдосконаленні, у розвитку механізмів саморегуляції, що забезпечують їй можливість якнайповніше актуалізувати й реалізувати свої потенційні можливості.

Духовність у розвиненому, довершеному стані можна інтерпретувати як стійку особистісну властивість людини, здобуту завдяки певним природженим психофізіологічним здатностям (можливостям), що у процесі оволодіння індивідуальним життєвим досвідом конструктивно взаємодіють із соціальними впливами (у т.ч. спеціально організовуваними виховними), які у їх системному поєднанні сприяли формуванню індивіда як активного (самоактивного) суб'єкта соціальної діяльності, поведінки, здатного

до здійснення життєвого вибору (вчинку), відповідальність за який людина покладає на себе.

Отже, духовний розвиток – це набуття самостійності у дійсних формах життєвого процесу, це перетворення можливостей буття на культурну реальність. Однією з важливих умов розвитку духовності є розвиток здатності дистанціюватися від безпосередніх життєвих обставин. Розвиток духовності завжди передбачає уміння піднятися над обставинами, стати «вище», здобуваючи власну думку на світ, стаючи, таким чином, суб'єктом себетворення. Духовний розвиток особистості передбачає значні вольові зусилля та відповідальність особистості. Складовою і результатом процесу духовного розвитку особистості є самовиховання – свідомо діяльність людини, спрямована на вироблення і вдосконалення позитивних і подолання негативних своїх якостей, на формування своєї особистості у відповідності з поставленою метою.

Духовно досконала особистість не тільки усвідомлює вирішальне значення моральності в людських взаєминах, у розвитку суспільства на гуманістичних засадах, а й активно утверджує моральне начало у повсякденному житті, у ставленні до інших людей і себе. Отже, характеристикою розвинутої духовності людини є дієвість, конструктивно перетворювальна сила ціннісних орієнтацій, якими вона оволоділа. Без такої дієвості мова може йтися тільки про певний рівень обізнаності людини із системою духовних цінностей. Ця обізнаність є важливою, однак недостатньою умовою, щоб суттєво впливати на поведінку та діяльність людини. Тут має місце таке співвідношення як між етичними знаннями та моральними переконаннями.

Ознакою духовності є універсальний характер, що виявляється у її зв'язках із будь-якими виявами активності (поведінки, діяльності) людини. Тому не можна пов'язувати духовність лише з окремими сферами життя людини, наприклад з релігійною вірою, ставленням до творів мистецтва, літератури, проблем моралі, людських взаємин тощо. Усе, що робить людина, як поводить, якими цінностями, потребами мотивується її активність, можна оцінити з позицій духовності, оскільки саме вона є провідною детермінантою поведінки, діяльності особистості.

До системи цінностей, у контексті яких функціонує духовність, належать, окрім моральних, громадянські цінності. Серед них найважливіше місце посідають такі: почуття патріотизму, ідентичності з національною спільнотою; глибоке усвідомлення ролі рідної мови в життєдіяльності нації, держави; відповідальність за долю нації; повага до інших національних спільнот; естетичні, інтелектуальні, екологічні, валеологічні, світоглядні цінності. Світоглядні ціннісні орієнтації як складова системи духовних цінностей є базовим утворенням у структурі свідомості та самосвідомості особистості і визначають зміст, сутність «Я-концепції» особистості.

Особливості розвитку духовної сфери особистості

Розкриттю педагогічного та психологічного змісту поняття «духовний розвиток» особистості значну увагу приділено у наукових працях багатьох учених (М. Боришевський, М. Каган, О. Колісник, М. Савчин, Е. Помиткін). Дослідники наголошують на тому, що кожній людині як духовній істоті властиве постійне прагнення свободи, розвитку, самоздійснення, самореалізації.

Деякі науковці (М. Боришевський, С. Галанджинський, М. Каган, М. Савчин) розуміють духовність як цілісну активність людської психіки в її соціокультурній детермінованості та змістовності. М. Каган наголошує, що духовна активність людини забезпечує ефективну реалізацію діяльності в єдності всіх її чотирьох аспектів: перетворення, реальності, її пізнання, ціннісного осмислення і спілкування людей у спільних діях.

Духовний розвиток як міра переживання безпосередності контакту з надособистісними сенсами веде до розуміння відносності світоглядних парадигм, до сповідування неегоцентричної драбинки спільнотних цінностей та побудови світоцентричних особистісних ієрархій сенсів, а також до діяльно-гармонійного втілення просоціальних ієрархій сенсів у життєвих актах. Спонтанна драбинка цінностей спільноти і самодійна ієрархія сенсів особистості породжує діяльність і вчинки над ситуацію, над норму, в зоні ризику та персональної відповідальності. Духовний розвиток особистості через переживання духовних цінностей, смислів та у творчій

самотрансцендії під час прийняття рішень та породження життєвих актів.

На думку вченого, рушієм саморозвитку особистості є духовний розвиток, тому дослідження і пізнання духовного розвитку є необхідним шляхом пізнання особистості. Духовний поступ відбувається не у напрямку нарощення дискретно-дискурсивного знання про світ. Духовний досвід здобувається людиною шляхом відсторонення від усього неприродного та розвитку безпосереднього пізнання свого внутрішнього світу. Цей духовний досвід спрямований на становлення самоконтролю, який є незалежним від соціального контролю. Прямий зв'язок людини з її власним внутрішнім світом виявляється безпосереднім контактом з надособистісними сенсами, які цілісно активують непідвладний рефлексивній волі внутрішній потенціал.

Саме духовність спільноти чи особистості дає їй можливість протистояти як біологічному, так і соціальному началу в собі. Духовний розвиток особистості відкриває їй можливість задля втілення в життя надособистісних цінностей долати навіть наймогутнішу силу в своїй психіці – інстинкт самозбереження. Духовність може бути ментальною та неусвідомленою (культурне безсвідоме буттєвого потоку психіки), рефлексивною та усвідомленою (авторські суб'єкти зміни наявності буттєвої парадигми у рефлексивно-когнітивному потоці психіки), трансцендентною та несвідомою (надособистісні смисли духовного потоку психіки).

Духовний розвиток підносить свідомість людини до нового рівня, пробуджує латентні здібності, сприяє процесові самоактуалізації. При цьому особистість не є пасивною структурою, вона сама детермінує напрям, ступінь змін і рівень розвитку всіх феноменів психічного розвитку, включаючи духовну сферу. Отже, розвиток духовності особистості передбачає вияв власної активності людини, спрямований на самопізнання, саморозвиток (фізичний, емоційний, ментальний, соціальний), самовизначення та самовдосконалення.

У процесі пізнання об'єктів і явищ навколишнього світу особистість засвоює певні закони, закономірності, поняття, що пояснюють його. Порівняно менше вона знає про те, чим керуватися,

коли мова йде про її духовно-моральну структуру. Людина часто не має чіткого і розгорнутого уявлення про цю структуру, її складові, онтогенетичні особливості та закономірності функціонування і розвитку. Усі ці аспекти належать самосвідомості як центральному показнику розвиненої особистості. Її основою є рефлексія – мислення, яке особистість спрямовує на пізнання себе і свого внутрішнього світу.

Процесу розвитку духовності особистості майбутнього фахівця має передувати психологічна готовність до реалізації свого духовного призначення (вищих сенсів життя, «духовного Я»). Слід зазначити, що процес цілеспрямованого формування духовної сфери особистості безпосередньо пов'язаний із розвитком «Я» особистості, а значить – і з процесом рефлексії.

Отже, основним механізмом розвитку та формування духовності людини є особистісна рефлексія. З огляду на духовно-перетворювальні можливості І. Бех виокремлює такі її типи: регулятивну (самоактивність суб'єкта, метою якої є свідоме регулювання перебігу психічних процесів); визначальну (виявляється як осмислення суб'єктом свого «Я», для того щоб переконатися, чи відбулися зміни у внутрішній особистісній структурі); синтезувальну (полягає в об'єднанні сформованих духовних цінностей у цілісне «Я-духовне»); створювальну (її функцією є духовно-моральний розвиток і саморозвиток особистості як об'єктивація її самосвідомості) рефлексію.

За функціями, які рефлексія виконує в духовному розвитку суб'єкта, виокремлюються два її типи:

1) безпосередньо створювану рефлексію – це рефлексія прямої дії стосовно породження духовних цінностей суб'єкта;

2) опосередковано створювану рефлексію. Її мета полягає в нейтралізації тих особистісних утворень (зздрості, ненависті, злорадства тощо), які гальмують розвиток духовності особистості. Центральним механізмом такої внутрішньої діяльності є самоосуд у різних його формах (докір, таврування та інше). Якщо він спонукається елементарними соціальними мотивами (боязню втрати позитивного групового статусу), то його духовно перетворювальний вплив виявляється мінімальним. За умови, що у процесі самоосуду

проявлятимуться мотиви як вищі життєві сенси, він буде продуктивнішим стосовно виховання духовних цінностей особливості.

Типи рефлексії слід розглядати в контексті вищих психологічних механізмів виховання духовних цінностей особистості, в основі кожної з яких – механізми свідомості та самосвідомості. Логіці функціонування механізму свідомості відповідає логіка формування когнітивного компонента, а механізму самосвідомості – емоційно-ціннісного і поведінково-діяльнісного як поетапних елементів генезису духовної цінності.

Отже, рефлексія відіграє важливу роль у розвитку «духовного Я» особистості. Вона є тим внутрішнім підґрунтям, на основі якого й можливе розгортання цього процесу. Від глибини рефлексії залежить емоційне ставлення людини до об'єктів, які належать до сфери її духовних утворень (цінності пізнання, діяльності, спілкування, художньо-естетичні цінності).

Вправляючись у їх породженні, «Я» утворює саме себе. Позитивні емоційні переживання, які виникають при цьому, можуть стати новою самоцінною мотивацією «Я» самостійно змінювати себе, поступившись довільному спонуканню, яке тривалий час було провідним у процесі сходження особистості до духовності.

Процес духовного розвитку вчені пов'язують зі змінами у ціннісній сфері особистості через усвідомлення нею власної єдності з Всесвітом. На думку Ж. Юзвак, духовний розвиток є процесом розкриття когнітивно-інтелектуального, чуттєво-емоційного, вольового, креативного потенціалів, здійснення якісних і кількісних змін у ціннісних орієнтаціях особистості шляхом гармонії психічної сфери, подолання відчуження від природи, соціуму, самої себе через усвідомлення їх всезагальної єдності.

Е. Помиткін вважає, що, духовний розвиток є процесом самоідентифікації особистості з власним «Я», в ході якого вона підпорядковує свою біологічну та соціальну природу духовним ідеалам, цінностям і смислам, набуває духовного досвіду. У цьому процесі відбувається усвідомлення єдності Буття, життєвої місії та прийняття відповідальності за зміст свого життя і результати

діяльності. Орієнтирами на шляху духовного сходження особистості є ідеали, цінності й сенси.

О. Колісник у своїй моделі духовного саморозвитку визначав три так звані потоки: буттєвий (онтичний), рефлексивний (гностичний) і духовний (аксичний). Кожен із них, у свою чергу, складається з чотирьох рівнів.

В основі процесу духовного розвитку лежить дія комплексу чинників психічного розвитку особистості загалом. Зокрема, значну роль у цьому процесі відіграє мотиваційна сфера. Аналізуючи мотиваційну основу духовного розвитку особистості, дослідники звертаються до поняття «ставлення», оскільки ставлення людини до будь-якого містить ціннісний компонент, а отже, визначається її ціннісними орієнтирами, а також потребоно-мотиваційною сферою.

Варто підкреслити, що індивідуально-цілісна система суб'єктивних оцінних ставлень людини до дійсності є інтеріоризованим досвідом взаємин з іншими, а також досвідом різноманітної діяльності, важливою складовою особистості. Ставленням до навколишнього світу (яке виражається в мотивах і цілях) визначається природа людського вчинку. Система мотиваційних утворень особи (її потреби та мотиви) визначає вибір і реалізацію конкретного напрямку її поведінки та діяльності, детермінує тенденції поведінки та дій і визначає, зрештою, обличчя людини в соціальному плані.

Отже, становлення особистості, в тому числі й духовне, визначається насамперед розвитком її потребоно-мотиваційної сфери, яка формується й розвивається шляхом безпосереднього включення особистості в систему суспільних відносин. Потребно-мотиваційна сфера особистості є утворенням, соціально детермінованим за своїм походженням, змістом і засобами реалізації. У процесі розвитку мотиваційної сфери відбувається розвиток потреб і мотивів, змінюється їх ієрархія. Відбувається ускладнення структури мотиваційної сфери, зміна співвідношення спонукань, які входять до неї, поява нових, більш зрілих, інколи суперечливих відношень між ними. Мотив виступає в єдності внутрішнього та зовнішнього спонукання активності людини, в якому проявляється система цінностей людини.

Людина у своєму розвитку може досягати найвищих ступенів духовного розвитку. Саморозвиток особистості як ініціативний саморух по ступенях духовного розвитку здійснюється спочатку ідеально (думкою) завдяки принципово новій цілі як новому ідеальному смислові, але дійсним він стає через розвиток волі як здатності породжувати діяльність і вчинки за дискретно-логічним міркуванням та волінню як здатності породжувати життєві акти за контрольнo-інтуїтивним роздумом; у розвитку самості як дійсного інтегруючого «Я», яке здатне породжувати діяльності і вчинки на базі екстатичного та пасіонарного духовного воління (без само примусового вольового зусилля). В основі зростання можливостей людини лежить розвиток її духовності як творючої спочатку ідеально, а потім предметно-діяльно, нову культуру здатностей психіки.

Д. Леонт'єв вважає, що вимір духовності відкривається по мірі особистісного становлення і дозрівання як можливість. Результатом духовного розвитку є те, що людина перестає бути ізольованим індивідом, який вирішує егоцентричні задачі ефективної адаптації до середовища, і підключається до творчої енергії надіндивідуальних загальностей або вищих сил, виходячи за власні рамки і відкриваючись взаємодії зі світом на новому рівні.

Звичайно, становлення духовності, духовне самовдосконалення особистості – процес, який нерозривно пов'язаний з саморозвитком. Це – складна, напружена діяльність, спрямована на позитивну зміну себе: своїх думок, почуттів, вчинків, на розвиток своїх здібностей, можливостей, на позитивні зміни навколишнього середовища, подолання буденності, на оволодіння вищим сенсом життя людського.

Таким чином, духовний розвиток є, одночасно, саморозвитком особистості, який спрямований на досягнення її співмірності та злагодженості з межовими трансцендентними смислами. Перебудова ієрархії смислів, при якій найзагальнішими провідними смислами ієрархії стають межові духовні цінності, дозволяє особистості реалізувати трансцендентні смисли у конкретному життєвому шляху пересічної особистості.

Духовний розвиток гармонізує людську особистість; основою її буття у світі стає творчість як вільне виявлення можливостей.

Добровільно і пасіонарно слугуючи над особистісним смислом, особистість само розвивається, нарощує свої можливості. Зростання можливостей відбувається при такому породженні життєвих актів, коли смислом є процес породження, а не кінцевий результат, який слугує не самому творцеві, а іншим людям. Завдяки своїй творчій життєдіяльності особистість стає універсальною, всесторонньо розвиненою.

Духовний саморозвиток особистості і надзвичайно важливим, оскільки він веде до усвідомлення нею дійсної природи реальності, а такі відомості незмірно збагачують і перебудовують будь-яку особистість. Розвиток духовності особистості неможливий без адекватно сформованої самооцінки, потреби в саморозвитку, продуктивного міжособистісного спілкування у відповідності з власними духовними потребами.

На думку І. Беха, духовний розвиток особистості відбувається в процесі ситуативних та організованих впливів незалежно від того, адресовані вони конкретно їй чи групі, у якій вона перебуває. Учений зазначає, що духовне вдосконалення особистості пов'язане не лише з керованим вихованням, адже її духовне життя різноманітне і передбачити у виховному процесі всі його відтінки практично неможливо. З духовними проблемами впродовж життя людина повинна справлятися самостійно, сформувавши в собі здатність до духовно-морального саморозвитку. Він можливий завдяки рефлексії, яка своїми мисленнєвими засобами (самоаналізом, само синтезом, насамперед ті, які стосуються оволодіння нею духовними цінностями, а отже саморозвитку її «духовного Я».

На думку М. Савчина, першопричина духовного самовдосконалення особистості знаходиться в її внутрішньому світові, а його наслідком є пошук зовнішніх опор у формі набуття спеціальних знань, морального досвіду під впливом старших, засвоєння практики самовдосконалення. Духовність людини виступає як постійна необхідність спричиняти перемогу добра над злом у конкретному вчинку й у всьому складі особистості. Духовне є визначальною суттю людини, що відкриває причино вий ряд, зумовлюючи головні переживання, думки та поведінку. Більш того, духовне як глибинна суб'єктивність є початком цього причинового

ряду (причиною всіх причин), це невичерпне джерело енергії для душі (психіки, особистості).

Духовні цінності, репрезентуючись у свідомості та самосвідомості, наповнюються гуманістичним сенсом усю спонукальну сферу особистості та сприяють самореалізації її потенціалу. Завдяки духовності особистість суттєво більш стає незалежною від зовнішніх обставин та виступає як самодостатній суб'єкт, який відповідає за власне життя.

Український науковець М. Грот був переконаний в тому, що «в силу корінної протилежності тимчасової тваринної природи особистості – її вічної і загальної духовної основи людина не має права ставити своє індивідуальне існування вище інших індивідуальних існувань і повинна вважати своє щастя не у збереженні в цілому світі того ідеального самопочуття, у підсиленні тієї духовної міцності, які вона в собі усвідомлює і в ім'я яких діє морально». На думку дослідника, людина повинна шукати справжній моральний ідеал у примиренні зовнішнього і внутрішнього, матеріального і духовного.

Учений також зазначав, що психологічно головним устоєм морального життя і діяльності в людях є «світова воля» до життя духовного, «світовий інстинкт» самозбереження життя духовного, психічного, вищого. «Світову волю» можна визначити як «світовий інстинкт або волю духовного самозбереження і саморозвитку», закладений у природу всіх живих істот, але такий, що досягає повноти самосвідомості тільки в людині і виявляється в її моральному житті і діяльності.

Отже, за М. Гротом, свідомим ідеалом моральної поведінки має бути досягнення світом людей можливого, повного, всебічного і високого духовного розвитку і творчості, а свідомим критерієм моральної діяльності будуть чистота, безкорисність і самовідданість роботи людини для мети нескінченного духовного вдосконалення світу.

Слід зазначити, що духовний розвиток є процесом розкриття когнітивно-інтелектуального, чуттєво-емоційного, вольового, креативного потенціалів, здійснення якісних і кількісних змін у ціннісних орієнтаціях особистості шляхом гармонії психічної сфери,

подолання відчуження від особистості шляхом гармонії психічної сфери, подолання відчуження від природи, соціуму, самої себе через усвідомлення їх всезагальної єдності.

Орієнтирами на шляху духовного сходження особистості є ідеали, цінності й смисли. Дослідник наголошує, що успішність процесу духовного розвитку особистості залежить як від внутрішніх, психологічних умов, так і від зовнішніх впливів. До внутрішніх умов слід віднести потенціал, з яким дитина приходить у світ і який проявляється з перших років її життя у нахилах та інтересах. Надалі цей потенціал закріплюється у рисах характеру, дається в знаки при виборі життєвих цінностей, принципів і смислів життя. Зовнішні умови – це особливості сімейного виховання, події дитинства, специфіка спілкування з дорослими, наявність прикладів для наслідування, особливості навчання та професійної самореалізації.

Як зазначалося вище, суттєвим рушієм саморозвитку особистості, її самовдосконалення є духовний розвиток. Духовний розвиток особистості відкриває їй можливість задля утвердження в життя над особистісних цінностей. Міра духовного розвитку є одночасно і мірою особистісного росту людини. Ступінь духовного розвитку особистості виявляється у породжуваних нею вчинках та діяльностях, у мірі взяття на себе відповідальності.

Духовний саморозвиток особистості є надзвичайно важливим, оскільки він веде до усвідомлення нею дійсності, а такі відомості незмірно збагачують і перебудовують будь-яку особистість. Основним операційним чинником особистісного росту є психічний механізм саморозвитку особистості, який здатен творити цілу систему можливостей і цим забезпечити фактичний перехід особистості з одного ступеня духовного розвитку на інший, більш високий. Духовний розвиток гармонізує людську особистість, основою її буття у світі стає творчість як вільне виявлення можливостей.

А. Швейцар вважає, що прагнення до активного етичного та духовного самовдосконалення закладається у людській природі разом з волею до життя.

К. Джеджер процес духовного розвитку особистості тлумачить як такий, що відбувається шляхом пізнання самого себе, своїх потенціалів, відкриття можливостей для їхньої реалізації, досягнення

результатів, досягнення навколишнього світу та свого зв'язку з ним, а отже – як процес само творення своєї духовної сутності в гармонійній єдності із Всесвітом. Вчена наголошує на тому, що завдання щодо духовного розвитку студентів можна реалізувати тільки за умови реального зміщення акцентів педагогічної діяльності в бік гуманізації навчально-виховного процесу вищого навчального закладу. Для цього необхідні і трансформації «Я» педагога, його вдосконалення як людини культури, професіонала, суб'єкта моральної відповідальності.

Більшість учених наголошують на тому, що сенситивним періодом розвитку духовності особистості є юнацький вік. Розвиток духовності студента, який слід розглядати в контексті загального розвитку особистості в юнацькому віці, є провідним чинником, що визначає подальше становлення особистості. Молодь до 25 років, як правило, характеризується пошуком сенсу життя, яке пов'язане із труднощами процесу дорослішання, становленням самостійності й самовизначенням. Почуття «господаря свого життя», яке виникає в цьому віці, соціальна відповідальність за себе й пошук шляхів у професійному становленні триває через подальшу рефлексію критеріїв оцінки себе, як образа «Я».

Розвиток духовності майбутнього вихователя, який ми розглядаємо в контексті загального розвитку особистості в юнацькому віці, є провідним чинником, що визначає подальше становлення особистості. Ми впевнено можемо стверджувати, що саме період навчання у вищому закладі освіти – це час формування особистої відповідальності за створення нових цінностей та багатств людського духу. В цей час спостерігається істотне зростання здатності студентів брати відповідальність за контроль над власною поведінкою.

Потреба в самовизначенні, самореалізації – важлива складова само активності особистості, детермінанта її поведінки, стимул до саморозвитку, самовдосконалення. Слід зазначити, що саме в юнацькому віці в людині загострюються увага до свого духовного світу, активізуються пошуки можливостей самовизначення, самоствердження, самовдосконалення, проявляється інтерес до самопізнання, самовипробування.

Основою для самовизначення та самореалізації слугує шерег якісних перетворень, які відбуваються в розвитку особистості в ранній юності. Саме в цьому віці бурхливо розвиваються процеси самосвідомості, становлення цілісного образу «я», що включає в себе складову «Я в майбутньому», куди входить, насамперед, «Я і професія». Пізнання людиною самої себе – процес складний і багаторівневий. Людина прагне уявити, що про неї думають інші, аналізує себе, власну поведінку, особливості спілкування, свої якості і можливості, тобто з'ясовує, якою вона є у взаємодії з іншими. Завдяки цьому вона починає розуміти свої позитивні й негативні сторони, що має суттєве значення для самопізнання та самовиховання.

Слід зазначити, що саме період юнацтва – це час формування особистої відповідальності за створення нових цінностей та багатств людського духу. В цьому віці спостерігається істотне зростання здатності студентів брати відповідальність за контроль над власною поведінкою. Потреба в самовизначенні, самореалізації – важлива складова самоактивності сучасного юнака, детермінанта його поведінки, стимул до розвитку громадянської свідомості та самосвідомості, без чого не можливе формування відповідальності. Розвиток духовності студента, який слід розглядати в контексті загального розвитку особистості в юнацькому віці, є провідним чинником, що визначає подальше становлення особистості.

Семінарське заняття «Мораль. Моральність. Ідентичність»

Питання для обговорення:

1. Первісні форми моралі. Мораль і релігія
2. Структура моральної свідомості
3. Категорії моральної свідомості: добро і зло, сенс життя, обов'язок, відповідальність.
4. Категорії моральної самосвідомості: честь, гідність, совість, сумління, розкаяння.
5. Моральні аспекти глобальних проблем сучасності

Питання для дискусій і роздумів:

1. Яким чином співвідносяться поняття «мораль» та «етика»?
2. Які звичаї визначають характер моральності?

3. Як співвідносяться моральні та релігійні норми у суспільному житті?
4. Як співвідносяться моральні та юридичні норми у суспільному житті?
5. У чому полягає сутність моральної досконалості?
6. Яким чином співвідносяться автономія та гетерономія в моралі?
7. Яким чином формується моральна оцінка?
8. Що називають моральним судженням?

Питання для самостійного вивчення:

1. Етичне та моральне в традиційних суспільствах.
2. Поняття біблійної моралі: таліон, декалог.
3. Деонтологія та утилітаризм. Гедонізм та евідемонізм. Гедонізм і аскетизм.
4. Морально-психологічні принципи спілкування. Спілкування як мистецтво бути собою і мистецтво бути іншим.
5. Комунікативні моральні риси людини: чесноти і вади, толерантності, співчуття, милосердя, віротерпимості, ввічливості та взаємоповаги.
6. Конфлікт і морально-етичні аспекти його вирішення.

Теми рефератів:

1. Історичне зародження морально-етичних норм людського життя.
2. Співвідношення моральних, релігійних та юридичних норм.
3. Релігійна та світська мораль.
4. Конфуціанська мораль у культурі далекосхідного регіону.
5. Моральні принципи буддійського віровчення.
6. Моральні настанови ісламу.
7. Моральні цінності християнського віровчення.
8. Моральні традиції українського народу.
9. Основні концепції моралі в історії європейської культури.
10. Сенс життя і щастя: основні аспекти співвідношення.
11. Любов як основа морального життя людини.
12. Проблема добра і зла у світовій етичній думці.
13. Чесноти і вади як характеристики моральності людини.
14. Проблема людського щастя у вченні Григорія Сковороди.

ГЛОСАРІЙ РЕЛІГІЙНИХ ТЕРМІНІВ

АБАТ (лат. abbas – батько) – настоятель католицького монастиря.

АВТОКЕФАЛІЯ (грец. autos – сам і kephale – голова) – самоврядування, адміністративна незалежність православних церков.

АДВЕНТИЗМ (лат. – пришествя) – течія у протестантизмі, що виникла в США у ХІХ ст., у віровченні якої важливе місце посідає уявлення про «друге пришествя» Ісуса Христа. Найбільша течія в А. – адвентисти сьомого дня.

АЛЛАХ – єдиний і всемогутній Бог релігії ісламу.

АМІНЬ (стар.-євр. «так буде вірно», «воістину») – заключне, за традицією, слово християнських молитов, проповідей.

АМУЛЕТ – предмет, що наділений магічною здатністю захищати від нещастя, хвороб тощо.

АНАЛОЙ – стіл у православному храмі, на який під час богослужіння кладуть Євангеліє, хрест та ікони, що виставляються для поклоніння віруючих. Навколо А. священник обводить молодих при здійсненні церковного одруження.

АНАФЕМА (грец. anathema – проклін) – церковний прокльон у християнстві, відлучення від церкви, що позбавляє віруючого надії на порятунок. Широко використовувалася російською православною церквою для дискредитації віруючих в очах їх супротивників.

АНГЕЛИ (грец. – вісник) – за християнськими віруваннями, надприродні безтілесні істоти; духи, створені Богом. Деякі з цих духів, спокушені сатаною, виступили проти Бога й стали ангелами п'ятьми – демонами.

АНГЛІКАНСТВО, англіканська церква – один із напрямів у протестантизмі, у культурі й організації якого багато чого збереглося від католицизму з моменту його виникнення в ХVІ ст.

АНТИХРИСТ – образ супротивника Христа, його антипод, виведений в «Одкровенні» Іоанна Богослова. Його поява мислиться християнами (у т.ч. і православним) як ознака близького кінця світу й другого пришествия Христа, у ході якого Антихрист повинен бути знищений.

АПОКАЛІПСИС (грец. – одкровення) – одна з найдавніших

книг Нового Заповіту (Одкровення Св. Іоанна Богослова), що містить пророцтво про «кінець світу» і боротьбу Христа з Антихристом; сучасна концепція А. припускає кінець світу в результаті ядерної війни, духовного зубожіння, руйнування природного середовища.

АПОЛОГЕТИКА (грец. – захищаю) – розділ богослів'я, у якому розглядаються сутність цієї релігії, розкриваються особливості її догматичної системи, моральні принципи, роль і значення в суспільному житті. Головне завдання апологетики – захист релігії від матеріалістичної й атеїстичної критики.

АПОСТОЛИ (грец. – посланник) – у ранньохристиянській літературі – мандрівні проповідники християнства; пізніше церковна традиція закріплює цю назву лише за 12-ма найближчими послідовниками (учнями) Ісуса Христа, які згадуються в Новому Завіті.

АПРІОРНИЙ (буквально «переддосвідний») – поняття філософії І. Канта, який уважав, що для пізнання людському розуму необхідні його власні форми, які передують пізнанню, а тому виступають апріорними.

АСТРАЛЬНИЙ СВІТ – окультне поняття, яким позначається вся сфера найтонших почуттів, енергії й матерії, що перебуває в іншому, більш високому, ніж фізичний світ, вимірі.

АТМАН – одне із центральних понять індуїзму – «абсолютний дух», «вище Я», «світова душа».

АУРА (грец. – віяння) – енергетичне випромінювання, що виходить у вигляді променів або «корони» від усіх об'єктів і живих істот, має певне колірне фарбування, у людини незалежно від її фізичного й психічного станів.

АХБАР (араб. – повідомлення) – переказ мусульман про слова й учинки Мухаммеда.

АЯТ – найменший уривок коранічного тексту, «вірш» Корану. Деяким аятам і їх частинам приписується магічна сила. Аяти об'єднані в сури (глави).

АЯТОЛА (араб. «аятоллах» – відзначений Аллахом) – вищий титул серед шийтського духовництва. Духовний керівник, що користується незаперечним авторитетом серед віруючих і духовництва. Приписи (фетви) аятоли є обов'язковими для шийтських

громад і не підлягають обговоренню.

БАЙРАМ (турец. – свято) – термін, який додається до назв двох головних щорічних релігійних свят у мусульман – Курбан-Байрам і Ураза-Байрам.

БАПТИСТЕРІЙ – приміщення для хрещення.

БІС – у християнстві й ряді інших релігій – злий дух, що вселяється у людину або тварину з метою заподіяння мук.

БЛАГОВІЩЕННЯ – християнське свято, установлене на честь «благої звістки» про майбутнє народження Христа, яку архангел Гавриїл повідомив Діві Марії.

БЛАГОДАТЬ – за релігійними уявленнями, особлива Божественна сила, що посилається людині з метою подолання внутрішньо властивої їй гріховності й досягнення порятунку в загробному світі.

БЛАГОСЛОВЕННЯ – особливий знак рукою або покладання рук на голову. Здійснюється архієреями або священиками й символізує передачу тим, хто благословляє «благодаті Божої».

БОГ – у сучасних релігіях уособлення верховної незалежної ні від чого іншого субстанції. Б. наділений вищим розумом, абсолютною досконалістю, всемогутністю, створив світ і керує ним (в ісламі – Аллах, в іудаїзмі – Яхве, у християнстві існує у вигляді Трійці: Бог-Батько; Бог-Син; Бог-Дух Святий).

БОГОРОДИЦЯ, БОГОМАТЕР – у християнстві – богиня-мати, Пресвята Діва Марія, мати Ісуса Христа, що народила Його в результаті непорочного зачаття.

БОГОСЛІВ'Я, ТЕОЛОГІЯ (грец. – вчення про Бога) – система розкриття, обґрунтування й захисту релігійного віровчення й обрядовості, а також сукупність церковних дисциплін, що викладають різні компоненти цієї системи.

БОДХІ (санскр. «пробудження», «просвітління») – одне із ключових понять буддизму, що означає вищий стан свідомості, духовне просвітління.

БРАХМАНІЗМ – релігія, що виникла у 1 тис. до н.е., що безпосередньо передувала індуїзму, в основі якої лежить віра у перевтілення душі, божественну верховну тріаду (Тримурті), що складається із Брахми, Вішну й Шиви.

БУДДИЗМ – одна із трьох (поряд із християнством і ісламом) світових релігій, що зародилася в Індії в середині 1 тис. до н.е., в основі якої лежить вчення про 4 шляхетні істини.

ВЕДИ (букв. – знання) – найдавніші пам'ятки індійської літератури, написані віршами й прозою, у які включені міфи, перекази, звернення й гімни богам, правила молитов і жертвопринесення.

ВЕРБНА НЕДІЛЯ (Вхід Господній у Єрусалим) – свято християнської церкви на честь входу Христа в Єрусалим, відзначається в останню неділю перед Великоднем.

ВІВТАР (лат. altus – високий) – піднесене місце в храмі, на якому під час богослужіння відбувається жертвопринесення.

ВІКАРІЙ (лат. – заступник, намісник) – заступник духовної особи. У католицькій церкві вікарієм Ісуса Христа називають Папу Римського.

ВІРОСПОВІДАННЯ – приналежність до будь-якої релігії, церкви, деномінації; релігійне об'єднання, що має своє розроблене віровчення, культ і стійку організаційну структуру.

ГАЗАВАТ (араб. «газв» – набіг і «джихад» – зусилля) – війна (боротьба) за віру.

ГАРЕМ (араб. «харим» – заборонний) – частина будинку мусульманина, призначена для жінок (матерів, дружин, дочок, родичок господаря, невільниць і жіночої прислуги) та малолітніх дітей.

ГОЛГОФА – пагорб на околиці Єрусалиму, на якому, відповідно до християнського переказу, був розп'ятий Ісус Христос. У християнстві вважається символом страждань і мучеництва.

ГРІХ – за іудо-християнськими уявленнями, учинки людини, що суперечать біблійним заповідям, соціальним, політичним і моральним вимогам, затверджених церквою.

ДАОСИЗМ – релігійно-філософське вчення, вважається однією із трьох головних релігій Китаю, поряд із конфуціанством і буддизмом.

ДЕМОН (грец. daimon – дух, божество) – у давньогрецькій філософії божество, дух, що сприяє або перешкоджає виконанню намірів людини; у християнстві – занепалий (що вийшов з покори

Богу) ангел, злий дух, біс, диявол.

ДЖАЙНІЗМ – релігія, що виникла в Індії у VI ст. до н.е. одночасно з буддизмом як опозиція брахманізму, що освячував кастовий лад.

ДЗЕН-БУДДИЗМ – одна з найбільш популярних шкіл далекосхідного буддизму.

ДИЯКОН (грец. – служитель) – помічник священика.

ДОГМА – основне положення віровчення, яке визнається незаперечною істиною, яка має силу непохитного авторитету й не підлягає критиці.

ДУХІВНИЦТВО – професійні служителі культу (священнослужителі), що задовольняють релігійні потреби віруючих.

ДХАРМА – одне з понять індуїзму, що має кілька значень: вічний моральний закон, морально-соціальна установка для «праведного життя», первинні елементи буття, психічні елементи життєдіяльності особистості.

ЕСХАТОЛОГІЯ – релігійне вчення про кінець світу, зміст і завершення земної історії, кінцеві долі людини й людства.

ЄВАНГЕЛІЯ (грец. – блага звістка) – ранньохристиянські твори, що оповідають про життя Ісуса Христа і його вчення. У Новий Заповіт включені Євангелія від Матвія, від Марка, від Луки й від Іоанна.

ЄВХАРИСТІЯ (грец. eucharistia – причастя) – одне з головних християнських таїнств (культових обрядів), що передбачає вкушання віруючими під час літургії хліба і вина, які втілюють «тіло й кров» Ісуса Христа, тим самим долучаючись до нього.

ЄЗУЇТИ – члени католицького чернечого ордена («Товариство Ісуса»), створеного в 1534 р. іспанцем І. Лойолою, що й став головним знаряддям боротьби з Реформацією. Для ордена характерна сувора централізація, тверда дисципліна, активна участь у світському громадському житті.

ЄПІСКОП (грец. – episcopos – наглядач, охоронець) – у деяких християнських церквах вища духовна особа, голова церковно-адміністративної територіальної одиниці (єпархії).

ЖЕРТВОПРИНЕСЕННЯ – частина релігійного культу й обрядовості, приношення богам, духам дарунків, заклання тварин

(іноді людей) на жертовниках, у святилищах тощо.

ІКОНОСТАС – стіна у православному храмі, заставлена іконами й відділяє вівтар.

ІНКВІЗИЦІЯ (лат. inquisition – розшук) – трибунал католицької церкви, створений у XIII ст. для переслідування єретиків, тобто людей, що відкидали догми пануючої феодально-католицької ідеології.

ІУДАЇЗМ – монотеїстична релігія з культом бога Яхве, що виникла в I тис. до н.е. у Палестині (поширена серед євреїв); офіційна релігія Ізраїлю.

КААБА (араб. «куб») – головна святиня ісламу, будинок мечеті в Мекці.

КАДИЛО – металева чаша, підвішена на 3-4 ланцюжках, заповнюється тліючим вугіллям, ладаном та іншими ароматичними складовими, застосовується при богослужінні в християнських храмах.

КАНОН – збір положень, що мають догматичний характер; у широкому змісті слова – правила, що стосуються віровчення, догматики, культу, організації, зведені в закон.

КАРДИНАЛ (лат. cardinalis – головний) – друга після Папи Римського духовна особа у католицькій церкві; кардинали – найближчі радники й помічники Папи з керування церквою.

КАРМА (санскр. – діяння, учинок, обов'язок) – одне з понять східної філософії; закон причинно-наслідкових взаємозв'язків, що пронизує світобудову. У застосуванні до людини виступає у вигляді зумовленості успіхів і невдач її зовнішнього життя й характеру попередніми причинами, справами й прагненнями.

КАТАРСИС (грец. – очищення) – духовне очищення, просвітління, облагороджування почуттів, внутрішнє звільнення, яке випробовує душу людини в процесі спілкування (співпереживання, жалю і т.д.) з вищими зразками духовної культури.

КАТЕХІЗИС – книга, що містить короткий виклад віровчення, зазвичай у формі питань і відповідей.

КАТОЛИЦИЗМ, КАТОЛИЦТВО – одне з основних (поряд із православ'ям і протестантизмом) напрямків у християнстві, що виникло після поділу із православ'ям у 1054 р.

КІРХА, КИРКА – лютеранський храм.

КЛІР – у християнстві найменування священнослужителів (священиків, єпископів) і церковних служителів (паламарів, псаломщиків і т.п.).

КОНФЕСІЯ (лат. – визнання, сповідання) – віросповідання. Використовується також для позначення певного напрямку (або напрямків) у рамках тієї або іншої релігії, наприклад, християнства.

КОНФУЦІАНСТВО (від імені китайського мислителя VI-V ст. до н.е. Конфуція) – етико-політичне й релігійно-філософське вчення про моральну поведінку людини й заснований на моралі соціальний порядок; основне поняття – Дао.

КОРАН – священна книга мусульман. Слово «Коран» означає «те, що читають, виголошують» (тобто те, що було сказано Мухаммеду, і що він повторив).

КОСТЬОЛ – католицький храм.

КУЛЬТ – сукупність ритуалів, обрядів і дій, обґрунтованих вірою в надприродне.

КУПІЛЬ – велика чаша на високій підставці, використовувана для хрещення.

ЛАДАН – ароматична смола, що збирається з надрізів кори дерева роду босвеллія, що росте в Східній Африці. Ладан при спалюванні дає ароматний дим. Здавна використовувався в різних культурах, як для викурювання злих духів, так і для скурення фіміаму богам.

ЛАМАЇЗМ – тибетсько-монгольська форма буддизму, розповсюджена з VII ст. у Тибеті й Монголії (КНР).

ЛАМПАДА – невелика посудина із гнотом, наповнена маслом. Запалені лампади ставлять на престолі, на жертovníку, а також в ікони.

ЛІТУРГІЯ – християнське богослужіння, під час якого відбувається причастя.

Лютеранство – найбільший за числом прихильників (близько 80 млн.) напрямок протестантизму, заснований М. Лютером у XVI ст. й розповсюджений, головним чином, у країнах Північної Європи й США.

ЛЮЦИФЕР (лат. – світлоносний) за християнськими

уявленнями, занепалий ангел, одне з позначень Сатани, володар пекла.

МАГІЯ – сукупність обрядів і дій, пов’язаних з вірою в можливість вплинути на навколишню дійсність.

МАНТРА (санскр. «вірш», «заклинання») – магічна формула покликання й заклинання богів у давньоіндійській традиції, у тому числі в індуїзмі й буддизмі. Кожному божеству адресована своя неповторна мантра, яка складається особливого набору звуків.

МЕДИТАЦІЯ (лат. – міркування) – внутрішнє зосередження свідомості на певній ідеї, зазвичай підкріплюване спогляданням відповідного об’єкта, призводить до заспокоєння, внутрішньої гармонії й передбачуваного прориву на новий рівень розуміння сутності буття.

МЕККА – головне священне місто мусульман у Хіджазі (Аравія). У цьому місті, прадавньому центрі торгівлі, народився, жив і почав свою проповідь засновник ісламу Мухаммед.

МЕСА – головне богослужіння у католицькій церкві.

МЕСІЯ (старод.-євр. «машиах» – «помазаник») – у деяких релігіях, насамперед в іудаїзмі й християнстві, посланий Богом Рятівник, покликаний установити на землі справедливий порядок, позбавити її від зла.

МИРЯНИ – рядові віруючі, не одягнені духовним саном, що становлять основну масу віруючих; те ж, що парафіяни, паства.

МІСІОНЕР – представник, діяч церкви, спеціально готується й посилається для релігійної пропаганди серед населення.

МІСТИЦИЗМ, МІСТИКА – учення й вірування, що вважають справжню реальність недоступною розуму, такою, що пізнається лише надприродним шляхом.

МІФИ – архаїчні оповідання про діяння богів і героїв, про богів і духів, які керують світом.

МОЛИТВА – звернення віруючого до Бога й до інших надприродних істот із проханнями посприяти, послати благо або запобігти злу.

МОНАСТІР – 1) форми організації громади ченців, що живуть за певним статутом та дотримуються релігійних обітниць; 2) комплекс богослужбових, житлових, господарських і інших будівель,

обгороджений, як правило, стіною.

МОНОТЕЇЗМ – релігійна уявлення й вчення про єдиного Бога, єдинобожжя.

МОЩІ – останки святих, що володіють, за церковним вченням, здатністю творити чудеса й виступають об'єктом релігійного поклоніння.

МУЕДЗИН (араб – той, що запрошує) – служитель мечеті, що призиває мусульман на молитву.

МУЛЛА – служитель культу в ісламі, зазвичай обирається віруючими зі свого середовища.

МУФТІЙ – вища духовна особа у мусульман-сунітів, що обирається на з'їздах представників духовництва й віруючих.

НАГОРНА ПРОПОВІДЬ – ПРОПОВІДЬ (згідно з Євангеліями від Матвія й від Луки), вимовлена Ісусом перед народом. Н. п. містить основні морально-етичні норми християнства.

НАМАЗ – мусульманська щоденна молитва з віршів Корану, звернена до Бога.

НІМБ – умовна позначка саява навколо голови на зображеннях богів і святих. Один з найдавніших символів, що означає витікання життєвої сили, енергії, мудрості й т.д.

НОВИЙ ЗАПОВІТ – частина Біблії, розглянута в християнстві як Священне писання, містить 27 книг, які визнаються канонічними.

ОБРИЗАННЯ – релігійно-магічний обряд відсікання крайньої плоти чоловічого статевого органу, широко розповсюджений серед семітських народів, в Африці, Австралії, Океанії. Релігійний ритуал в іудаїзмі (над дітьми) та ісламі (над хлопчиками 7–10 років).

ОБРЯД (ритуал) – сукупність символічних стереотипних дій, що втілюють у собі певні соціальні ідеї, уявлення, норми, цінності та викликають певні колективні почуття.

ОЛИВООСВЯЧЕННЯ (соборування) – одне із семи таїнств православної церкви, яке здійснюється над хворими. Його ритуал полягає в змазуванні чола, щік, вуст і грудей освяченим маслом – елеєм та супроводжується читанням молитов.

ПАГОДА – буддійська релігійно-меморіальна споруда й сховище прадавніх реліквій, зображення богів пантеону у вигляді павільйону або вежі, найчастіше багатоярусної; буддійський храм.

ПАНАХИДА – заупокійна церковна служба, богослужіння, учинене над тілом померлого, а також у річницю його смерті.

ПАНТЕОН – 1) усипальниця видатних людей країни (у Римі, Парижі й ін.); 2) давньогрецький і давньоримський храм усіх богів; 3) сукупність богів певної релігії.

ПАПЕРТЬ – галерея або ганок перед входом до православної церкви.

ПАСХА, ВЕЛИКДЕНЬ (старод.-євр. «песах» – «проходження») – головне християнське свято, в основі якого лежить міф про чудесне воскресіння Ісуса Христа, розп'ятого на хресті за вироком іудейського суду – синедріону, затвердженому римським намісником Понтієм Пілатом.

ПАСТВА – термін, традиційно застосований у християнстві стосовно рядових віруючих (мирян), які прирівнюються до ягнят, що «випасаються» пастирями (пастухами), тобто священиками.

ПАСТОР – священнослужитель, наставник віруючих у протестантських течіях, що заперечують інститут священства.

ПАТЕР (лат. pater – батько) – римсько-католицький священик.

ПАТРІАРХ – вищий духовний сан у православ'ї: голова ряду помісних православних церков. У Римсько-католицькій церкві титул патріарха носять голови окремих єпархій.

ПОЛІТЕЇЗМ – багатобожжя, поклоніння декільком богам.

ПОСТРИГ – обряд прийняття чернецтва, а також посвята у священнослужителі (супроводжується хрестоподібним постригом волосся на голові послушника).

ПРЕСВІТЕР – особистість у ранньохристиянській громаді, що виконує адміністративні функції; у протестантських церквах і християнських сектах – керівник громади, який обирається із числа активних віруючих і затверджується вищими органами церкви.

ПРИХІД – нижча (початкова) церковно-адміністративна одиниця в православній і деяких інших християнських церквах; громада віруючих (що складається із кліру й мирян), об'єднаних при храмі.

ПРОТЕСТАНТИЗМ (лат. – проголошення, урочиста заява) – одне із трьох основних напрямів християнства (поряд з католицизмом і православ'ям), що виникло в XVI ст., в ході Реформації у вигляді

різних напрямків.

РАБИН (старод.-євр. – «мій учитель») – керівник в іудаїзмі, духовний наставник, служитель культу, що обирається єврейської релігійною громадою.

РАМАДАН – дев'ятий місяць мусульманського місячного календаря, місяць посту.

РЕЛІГІЯ – світогляд і поведінка окремого індивіда, групи, спільноти, що відрізняються вірою в існування надприродного.

САМАДХІ – стан просвітління, що досягається медитацією. Виражається в спокої свідомості, знятті протиріч між внутрішнім і зовнішнім світом, злитті індивідуальної свідомості з космічним абсолютном.

САТАНА (старод.-євр. – «перешкоджаючий», «суперечний») – в іудаїзмі, християнстві й деяких інших релігіях злий дух або голова духів, винуватець зла у світі.

СЕКТА РЕЛІГІЙНА – група віруючих, один з типів релігійних об'єднань.

СИМВОЛ ВІРИ – короткий звід головних догматів, що становлять основу віровчення будь-якої релігійної течії.

СИНТОЇЗМ – релігійно-філософська система Давньої Японії.

СОБОР (церковний) – офіційні збори єпископів і інших представників християнської церкви з метою вироблення віроповчальних і богослужбових положень.

СПОВІДЬ (покаяння) – одне із семи християнських таїнств, що полягає у визнанні віруючими гріхів перед священником, який дозвільними (магічними) словами від імені Ісуса Христа відпускає гріхи християнину, який щиро кається.

СТАРИЙ ЗАПОВІТ – частина Біблії, що розглядається в іудаїзмі й християнстві як Священне писання (написане за велінням Бога). Іудаїстами й представниками різних християнських конфесій визнаються канонічними від 39 до 50 книг Старого Заповіту.

СУНІЗМ – найбільш численний із двох (поряд із шиїзмом) напрямків ісламу.

СУННА – Священне Писання ісламу, викладене в розповідях (хадисах) про вчинки й вислови пророка Мухаммеда. Сунна пояснює й доповнює Коран і служить другою (після Корану) основою

мусульманського права.

СУРА – назва кожної з 114 частин, на які ділиться текст Корану.

ТАБУ (полінез. – «заборона») – священні заборони, що накладаються на певні дії й предмети в первісній культурі.

ТАЇНСТВА – найважливіші обряди в християнстві, під час здійснення яких, за вченням церкви, на віруючих сходять особлива божественна благодать.

ТАЛМУД (старод.-євр. – «вивчення») – багатотомний звід, збірник єврейських правових, релігійно-філософських, моральних і побутових приписів, що складався протягом багатьох століть та заснований на тлумаченні Біблії.

ТАНТРИЗМ («хитросплетення таємний текст, магія») – ідея в основі якої лежить віра в єдність космосу й тіла, що становить енергетичний початок усього сущого.

УНІАТСТВО – церковна течія, заснована на союзі (унії) різних християнських організацій з католицькою церквою на умовах визнання верховенства папи Римського й католицької догматики при збереженні традиції релігійного культу й використання місцевої мови для богослужіння.

ФЕТИШ (порт. – ідол, амулет, талісман) – предмет, наділений чарівними властивостями.

ХАДЖ – паломництво до Мекки та інших священних місць, один із головних обов'язків мусульманина.

ХРЕЩЕННЯ (грец. – занурюю) – один із головних християнських обрядів, покликаний змити з людини первородний гріх, прилучити її до церкви.

ХРИСТІЯНСТВО – одна з трьох світових релігій (поряд з ісламом і буддизмом), що виникла в I ст. н.е. Розпадається на три основні гілки – католицизм, православ'я, протестантизм. Основним джерелом віровчення є Біблія.

ЦЕЛІБАТ (лат. caelebs – неодружений) – обов'язкова безшлюбність католицького духівництва. Установлений у XI ст., практично утвердився із середини XIII ст.

ЦЕРКВА – специфічний соціальний інститут, тип релігійної організації зі складною, строго централізованою й упорядкованою системою взаємин між священнослужителями й віруючими. Ц.

здійснює функцію вироблення, збереження й передачі релігійної інформації, організації й координації релігійної діяльності й контролю поведінки віруючих.

ЧАДРА (тюрк.) – покривало білого, синього, рідше – чорного кольору, у яке жінки-мусульманки закутувалися з голови до ніг при виході з будинку, залишаючи відкритими тільки очі.

ЧАЛМА (тюрк.) – чоловічий головний убір, широко розповсюджений на Сході. Представляє собою шматок тканини, обмотаний навколо тюбетейки, фески або іншої шапочки.

ЧЕРНЕЦЬ – член релігійної громади, що живе в монастирі відповідно до вимог статуту й добровільно приймає на себе обітницю «заради порятунку душі».

ЧИСТИЛИЩЕ – згідно з католицьким віровченням, проміжне місце між раєм і пеклом, де душі грішників (що не одержали визнання в земному житті, але й не обтяжені смертними гріхами) перш ніж одержати доступ до раю, горять в очисному вогні.

ШАРІАТ (араб. «шаріа» – «правильний шлях до мети») – комплекс юридичних норм, принципів і правил поведінки, дотримання яких означає ведення праведного життя, що приводить мусульманина до раю.

НАВЧАЛЬНО-МЕТОДИЧНА ЛІТЕРАТУРА

1. Берковиц Л. Агрессия: причины, последствия и контроль / Л. Берковиц. – СПб., 2002. – 510 с.
2. Гриценко В.В. Тренинг оптимизации процесса построения индивидуальной профессиональной траектории: учебно-методическое пособие // В.В. Гриценко, Н.В. Молчанова, Н.В. Муращенкова. – Смоленск: Изд-во «Универсум», 2011. – 154 с.
3. Історія української школи і педагогіки: Хрестоматія / За ред. В.Г. Кременя. – К.: Знання, 2005. – 767 с.
4. Ильин Е.П. Психология помощи. Альтруизм, эгоизм, эмпатия / Е.П. Ильин. – СПб.: Питер, 2013. – 304 с.
5. Кухтова Н.В. Адаптация методики «Измерение просоциальных тенденций» (Г. Карло, Б.А. Рэндалл) / Н.В. Кухтова // Вестн. ГрГУ. – 2011. – № 2 (113). – С. 102-107.
6. Кухтова Н.В. Помогающее поведение, связанное с проявлением заботы: адаптация методики «Измерение показателей заботы» / Н.В. Кухтова // Психологический журнал. — 2012. — № 3—4 (33—34). — С. 109—116.
7. Кухтова Н.В. Экспресс-диагностика специалистов помогающих профессий: методические рекомендации / Н.В. Кухтова. – Витебск: ВГУ им. П.М. Машерова, 2013. – 55 с.
8. Лонерган Б. Метод в теологии / Б. Лонерган. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2010. – 400 с.
9. Павелків Р.В. Просоціальний розвиток особистості / Р.В. Павелків, Н.В. Корчакова. – Рівне, 2013. – 348 с.
10. Пертушенко В.Л. Курс лекцій. Навчальний посібник для студентів вищих закладів освіти III-IV рівнів акредитації. 2-е видання, виправлене і доповнене / В.Л. Петрушенко – К.: «Каравела»; Львів: «Новий світ-2000», 2002. – 544 с.
11. Петровский В.А. Личность в психологии: парадигма субъектности / В.А. Петровский. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. – 512 с.
12. Практикум по общей, экспериментальной и прикладной психологии: учеб. пособие / В.Д. Балин, В.К. Гайда,

- В.К. Гербачевский [и др.] // под общ. ред. А.А. Крылова, С.А. Маничева. – СПб.: Изд-во «Питер», 2000. – 560 с.
13. Практическая психодиагностика: учебное пособие; под ред. Д.Я. Райгородского. – Самара: БАХРАХ, 1998. – 672 с.
 14. Причепій Є. Філософія: підручник / Є.М. Причепій, А.М. Черній, Л.А. Чекаль. – Київ: Академвидав, 2008. – 592 с.
 15. Радул В.В. Соціальна активність у структурі соціальної зрілості (теоретико-методологічний аспект): моногр. / В.В. Радул; Кіровоград. держ. пед. ун-т ім. Володимира Винниченка. – Кіровоград: Імекс-ЛТД, 2011. – 256 с.
 16. Скрипкина Т.П. Психология доверия: Учеб. пособие для студ. высш. пед. учеб. заведений / Т.П. Скрипкина. – М.: Издательский центр «Академия», 2000. – 264 с.
 17. Солдатова Г.У. Жить в мире с собой и другими: Тренинг толерантности для детей и подростков / Г.У. Солдатова, Л.А. Шайгерова, О.Д. Шарова. – М.: Генезис, 2000. – 112 с.
 18. Філософія [Текст]: курс лекцій. У 2 ч. – Ч. 1. Історія світової та української філософії / [уклад. О.П. Бойко]; Державний вищий навчальний заклад «Українська академія банківської справи Національного банку України». – Суми: ДВНЗ «УАБС НБУ», 2010. – 187 с.
 19. Філософія: навчальний посібник / [Л.В. Губерський, І. . Надольний, В.П. Андрущенко та ін.]; за ред. І.Ф. Надольного. – К.: Вікар, 2003. – 457 с.
 20. Філософія: навч.-метод. посібник / Афанасьєва Л.В., Букрєєв В.В., Воробйова Л.С. та ін. – К.: Акцент, 2003. – 200 с.
 21. Л. Швідлер. Ера діалогу / Л. Швідлер // Людина і світ. – 2002. – Квітень. – С. 30-39.
 22. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека П.Д. Юркевич // Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – 670 с. – С. 70-193., С. 71-72.
 23. Юркевич П.Д. Вибрані праці / П.Д. Юркевич. – К.: Либідь, 1994. – 315 с., С. 73-76.
 24. Ядов В.А. Стратегия социологического исследования: описание, объяснение, понимание социальной реальности / В.А. Ядов. – М.: Добросвет, 2000. – 596 с.

25. Batson, C.P. The altruism question: Toward a social-psychological answer [Text] / C.P. Batson. – Hillsdale, NJ: Erlbaum. – 1991.
26. Kanacri b. L. Development and Promotion of Prosocial behavior from Adolescence to Young Adulthood: Antecedents and Civic Outcomes / b. L. Kanacri: Doctoral Dissertation: sapienza University of Roma, 2014. – 208 c.

ЛІТЕРАТУРА

1. Абульханова-Славская К.А. Активность и сознание личности как субъекта деятельности / К.А. Абульханова-Славская // Психология личности в социалистическом обществе: активность и развитие личности. – М.: Наука, 1989. – 180 с.
2. Агарков Ю.А. Структурно-типологическая модель мотивации профессионального становления студентов-психологов [Текст]: автореф. дис. ... канд. психол. наук: 19.00.13 / Ю.А. Агарков; Тамб. гос. ун-т им. Г. Р. Державина. – Тамбов, 2005. – с.57-85.
3. Академічне релігієзнавство: підручник / за науковою ред. професора А. Колодного. – К.: Світ Знань, 2000. – 862 с.
4. Андрійчук І.П. Формування позитивної Я-концепції особистості майбутніх практичних психологів у процесі професійної підготовки [Текст]: автореф. дис. ... канд. психол. наук: 19.00.07 / І.П. Андрійчук; Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова. – К., 2003. – 20 с.
5. Байрон И. Религиозные традиции мира / И. Байрон // Библиотека Гумер [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/rel_trad/index.php
6. Барт К. Церковная догматика: в 2-х т.; пер. с нем. / К. Барт. – М.: ББИ, 2007. – Т. 1. – 560 с.
7. Бех І.Д. Концепція виховання гуманістичних цінностей учнів загальноосвітньої школи: (до факультативного курсу «Основи гуманістичної моралі») [Електронний ресурс] / І. Бех, Н. Ганнусенко, К. Чорна. – Режим доступа: <http://uath.org/index.php?news=478>
8. Біблія [пер. на укр. І. Огієнка] [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://www.parafia.org.ua/biblioteka/svyate-pysmo/bibliya-za-ohijenko/>
9. Богачевська І.В. Сучасна релігійна свідомість православних українців: між міфом та ритуалом / І.В. Богачевська // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці: Рута, 2011. – № 1 (5). – С. 5-10.
10. Божович Л.И. Проблемы формирования личности / Л.И. Божович; под ред. Д.И. Фельдштейна. – 2-е изд. – М.: Изд-

- во «Ин-т практ. психологии», Воронеж: НПО «МОДЭК», 1997. – 352 с.
11. Браун Р. Введение в Новый Завет. Том I / Р. Браун; [пер. с англ.]. – М.: ББИ, 2009. – 450 с.
 12. Брессо Т.И. Основные подходы к проблеме мотивации просоциального поведения личности / Т.И. Брессо // Инициативы XXI века. Москва, 2012. – № 3. – С. 83-86.
 13. Брушлинский А.В. Психология субъекта / А.В. Брушлинский // Психологический журнал. – 2003. – Т. 24, № 2. – С. 15-17.
 14. Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение / У. Брюггеман. – М.: ББИ, 2009. – 570 с.
 15. Бурмистров К.Ю. Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния [Текст] / К.Ю. Бурмистров; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2013. – 266 с.
 16. Вальтер К.Ф.В. Закон і Євангеліє: як читати і правильно проповідувати Слово Боже. 39 вечірніх лекцій / Переклад українською мовою В'ячеслава Горпинчука / К.Ф.В. Вальтер. – Lutheran Heritage Foundation, 2011. – 604 с.
 17. Всемирная энциклопедия: Христианство: [справочное издание / гл. ред. М.В. Адамчик ; гл. науч. ред. В.В. Адамчик]. – Мн.: Современный литератор, 2004. – 832 с.
 18. Гьюзи Т. От символа к таинству / Т. Гьюзи // Современное католическое богословие: хрестоматия. – М.: ББИ, 2007. – С. 498-511.
 19. Данн Дж.Д. Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства; [пер. с англ.] / Дж.Д. Данн. – М.: ББИ, 2009. – 523 с.
 20. Дмитерко-Карабин Х.М. Вплив смисложиттєвих орієнтацій на мотиваційну готовність до професійної діяльності майбутніх психологів [Текст]: автореф. дис... канд. психол. наук: 19.00.07 / Х.М. Дмитерко-Карабин; Прикарп. ун-т ім. В. Стефаника. – Івано-Франківськ, 2004. – 20 с.
 21. Докаш В.І. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації: монографія / В.І. Докаш. – К.: Книги-XXI, 2007. – 544 с.

22. Элиаде М. Аспекты мифа; [перев. с фр. В.П. Большакова.]. – 4-е изд. / М. Элиаде. – М.: Академический Проект, 2010. – 251 с.
23. Энциклопедия религий: под. ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – 1520 с.: ил.
24. Единобожие – величайшая из наук. – изд. первое. – К.: АЯ-ГРУП, 2014. – 64 с.
25. Ересьюко М.Н. Язык религии: смысл и символ (опыт онтосемантического анализа): монография / М.Н. Ересьюко. – Тюмень: Издательство Тюменского государственного университета, 2007. – 436 с.
26. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви; [пер. з англ.] / Й. Зізіулас. – К.: Дух і літера, 2005. – 276 с.
27. История мира в рассказах о Пророках: в 2 ч. – Ч. I. От начала сотворения мира до Пророка. – Изд. второе / А.М. Тамим, Г.Ф. Хабибуллина, Р.Ф. Гафури и др. – К.: «АЯ ГРУП», 2013. – 200 с.
28. Иудаизм / Азбука веры [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://azbyka.ru/religii/iudaizm/3g44-all.shtml>
29. Кабо В. Происхождение религии / В. Кабо [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://aboriginals.narod.ru/origins_of_religion.htm
30. Как и куда. Как началось создание всего, что будет после смерти, и что в дальнейшем. – Изд. одиннадцатое. – К.: «Аль-Иршад», 2012. – 40 с.
31. Карягина Т.Д. Эволюция понятия «эмпатия» в современной психологии [Текст]: дисс. ... канд. психол. наук: 19.00.01. – Общая психология, психология личности, история психологи / Т.Д. Карягина. – М., 2013. – 175 с.
32. Каюа Р. Людина та сакральне; пер. з фр. / Р. Каюа. – К.: «Ваклер», 2003. – 256 с.
33. Кечил Д.И. Особенности профессиограммы труда психолога в служебной деятельности [Текст]: автореф. дис. ... канд. психол. наук: 19.00.03 / Д.И. Кечил; Всерос. науч.-исслед. ин-т техн. эстетики. – М., 2013. – 20 с.

34. Кожемякин М.В. Психологические условия социальной активности молодёжи в студенческом возрасте [Текст]: автореф. дис. на соискание науч. степени канд. психол. наук: 19.00.05 «Социальная психология» – [Электронный ресурс] / Кожемякин Максим Валерьевич; ГОУ ВПО «Белгородский государственный университет». – Режим доступа: <http://nauka-pedagogika.com/psihologiya-19-00-05/dissertaciya-psihologicheskie-usloviya-sotsialnoy-aktivnosti-molodyozhi-v-studencheskom-vozraste#ixzz3ihflkvxn>
35. Колодний А.М. Основи релігієзнавства: Курс лекцій / А.М. Колодний. – К., 2006. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://kolodnyj2009.wordpress.com/2009/03/16/religijeznavstvo_kurs_lekcij
36. Кондратьева В.І. Самоактуалізація людини: гуманістична психологія і релігійні практики / В.І. Кондратьева // Вісник Дніпропетровського університету. – 2013. – Т. 21. – № 9/2. – С. 150-155.
37. Кондратьева В.І. Цілісність людини і духовні практики / В.І. Кондратьева // Гілея: науковий вісник. – 2013. – Вип. 70 (№ 3). – С. 364-368.
38. Кондратьева І.В. Давні Східні Церкви: ідентифікація, історія, сучасність: монографія / І.В. Кондратьева. – К.: Д. Бураго, 2013. – 508 с.
39. Коран [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://quran-online.ru/6:151>
40. Кочетков И.Г. Творческое мышление в структуре профессионально важных качеств психолога: на примере студентов-психологов [Текст]: автореф. дис. ... канд. психол.наук: 19.00.13 / И.Г. Кочетков; Ульян. гос. ун-т. – Ульяновск, 2006. – 22 с.
41. Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве / А.Н. Крылов. – М.: Издательство «ИКАР», 2012. – 306 с.
42. Крупська О.І. Релігійність, релігійна свідомість, релігійні уявлення: психологічний аспект [Электронный ресурс] /

- О.І. Крупська. – Режим доступу:
<http://vuzlib.com/content/view/442/94/>
43. Лебедева Н.М. Межкультурный диалог: Тренинг этнокультурной компетентности / Н.М. Лебедева, О.В. Лулева, Т.Г. Стефаненко, М.Ю. Мартынова. – М.: Изд-во РУДН, 2003. – 268 с.
 44. Лебедева А.А. Развитие профессионально важных качеств психолога-консультанта [Текст]: автореф. дис. канд. психол. наук: 19.00.03 / А.А. Лебедева; С.-Петербур. гос. ун-т. – СПб, 2007. – 22 с.
 45. Лобовик Б.А. Гносеологические механизмы возможности возникновения религиозных представлений / Б.А. Лобовик // Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины. – Ч. 1: / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева. – М.: ИД «МедиаПром», 2010. – С. 145-161.
 46. Лубский В. Религиоведение / В. Лубский. – К.: Вілбор, 2002. – 432 с. [Электронный ресурс] – Режим доступу: <http://banauka.ru/26.html>
 47. Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период / В. Лурье. – СПб.: Аxioma, 2006. – 553 с.
 48. Люсин Д.В. Современные представления об эмоциональном интеллекте // Социальный интеллект: Теория, измерение, исследования / под ред. Д.В. Люсина, Д.В. Ушакова. – М.: Институт психологии РАН, 2004. – С. 29-36.
 49. Лютер М. Трактат про Новий Заповіт, тобто про Святу Месу / М. Лютер // Твори Лютера. –Том 2: Слово і Таїнство І / Переклад українською мовою В'ячеслава Горпинчука. – К.: Фундація «Лютеранська спадщина», 2014. – С. 97-139.
 50. Майерс Д. Социальная психология / Д. Майерс. – СПб.: Питер, 2007. – 287 с.
 51. Мануссакис Дж.П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / Дж.П. Мануссакис. – К.: Дух і Літера, 2014. – 416 с.
 52. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии / Жан-Люк Марион // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 124-144.

53. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен / Ж.-Л. Марион // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А. Шолохова. – М.: Академический проект, 2014. – С. 63-100.
54. Марков А.В. Религия: полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга»? / А.В. Марков // Историческая психология и социология истории. – М., 2009. – № 1. – С. 52-56.
55. Марченко О.В. Богошукання як шлях людського самоздійснення: аналіз вітчизняної релігійно-філософської традиції [Текст] / О.В. Марченко. – Черкаси: Брама, 2004. – 264 с.
56. Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого / Жан-Люк Марьон. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 176 с.
57. Мельник І. Просоціальна поведінка як психологічна категорія теоретичного аналізу [Електронний ресурс] / І. Мельник. – Режим доступу: [http://www. http://social-science.com.ua/article/452](http://www.http://social-science.com.ua/article/452)
58. Мецгер Б.М. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание; пер. с англ. – 2-е изд. / Б.М. Мецгер. – М.: ББИ, 2008. – 360 с.
59. Молчанов С.В. Структура морального поведения в концепции Дж. Реста / С.В. Молчанов // Психология и школа. – 2005. – № 1. – С. 12-16.
60. Москалець В.П. Психологія релігії: посібник / В.П. Москалець. – К.: Академвидав, 2004. – 240 с.
61. Мчедлова М.М. Роль религии в современном обществе / М. Мчедлова // Социологические исследования. – 2009. – № 12. – С. 77-84.
62. Николс Е. Контуры католического богословия; пер. с англ. / Е. Николс. – М.: ББИ, 2009. - 432 с.
63. Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов. – М.: Мысль. – Т. III. – 2010. – 692, [2] с.
64. Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Минск: Изд-во В.М. Скакун, 1998. – 896 с.

65. О'Грейди Д.Ф. Современное состояние христологии / Д.Ф. О'Грейди // Современное католическое богословие: хрестоматия / [под ред. Хейза М.А., Джирона Л.; пер. с англ.]. – М.: ББИ, 2007. – С. 201-231.
66. Омельченко Е.Л. Краткий обзор отечественных и зарубежных теорий молодёжи [Электронный ресурс] / Е.Л. Омельченко. – Режим доступа: <http://www.nextlap.ru/txt.php?nc=one&id=176,2007>.
67. Основы религиоведения [Текст]: Учебник / под ред. И.Н. Яблоков. – 5-е изд., доп. и перераб. – М.: Высшая школа, 2008. – 568 с.
68. Остащук І.Б. Лінгвокультурологічний аналіз релігійних текстів / І.Б. Остащук // Схід. – 2015. – № 4 (136). – С. 56-61.
69. Остащук І.Б. Семіотичний аналіз української народної релігійності / І.Б. Остащук // Актуальні питання суспільних наук та історії медицини. – Чернівці-Сучава: БДМУ, 2015. – № 2(6). – С. 45-52.
70. Отто Р. Священное: об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Рудольф Отто; Пер. с нем. яз. А. Руткевич. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петербур. ун-та», 2008. – 272 с.
71. Перепелкин Л.С. Человек верующий: религия и идентичность / Л. Перепелкин, В. Стэльмах // Вопросы социальной теории. – ИФ РАН, 2010. – Том IV. – С. 373-395.
72. Пов'якель Н.І. Саморегуляція професійного мислення в системі фахової підготовки практичних психологів [Текст]: автореф. дис... д-ра психол. наук: 19.00.07 / Н.І. Пов'якель; Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова. – К., 2004. – 40 с.
73. Потєбня А.А. Символ и миф в народной культуре / А.А. Потєбня. – М.: Лабиринт, 2007. – 479 с.
74. Просоциальное поведение специалистов, ориентированных на оказание помощи: теоретические основы и методики изучения / авт.-сост.: Н.В. Кухтова, Н.В. Доморацкая. – Витебск: УО «ВГУ им. П.М. Машерова», 2011. – 49 с.
75. Пупар П. Религии; пер. с франц. / П. Пупар. – М.: Весь мир, 2003. – 144 с.

76. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / К. Ранер; [пер. с нем.]. – М.: ББИ, 2006. – 662 с.
77. Ратушна Т.О. Релігійні практики в соціокультурному просторі Південно-Східного регіону України [дис. ... канд. соціол. наук: 22.00.04] / Т.О. Ратушна. – Запоріжжя, 2010. – 180 с.
78. Рауш Т. Церковь и собор / Т. Рауш // Современное католическое богословие: хрестоматия / [под ред. Хейза М.А., Джирона Л.; пер. с англ.]. – М.: ББИ, 2007. – С. 287-310.
79. Рейковский Я. Просоциальная деятельность и понятие собственного «Я» / Я. Рейковский // Вестник московского ун-та. – Сер. 14. Психология. – 1981. – № 1. – С. 14-22.
80. Релігієзнавство: конспект лекцій. – К., 2006. – 142 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ualib.com.ua/br_257.html
81. Религиоведение: словарь / под. ред. Элбакян Е.С. – М.: Академический Проект, 2007. – 637 с.
82. Религия: Энциклопедия / Сост. и общ. ред. А.А. Грицанов, Г.В. Синило. – Минск: Книжный Дом, 2007. – 960 с. – (Мир энциклопедий).
83. Сковорода Г.С. Вступні двері до християнської добронравності / Г.С. Сковорода // Твори: У 2 т. – К.: ТОВ «Видавництво «Обереги», 2005. – Т. 1. – 528 с. – С. 140-150, С. 148-149.
84. Сковорода Г.С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе / Г.С. Сковорода // Твори: У 2 т. – К.: ТОВ «Видавництво «Обереги», 2005. – Т. 1. – 528 с. – С. 151-188., С. 158.
85. Сычев В.Ф. Глобализация и великие мировые религии: христианство, православие, ислам / В.Ф. Сычев. – М.: РУСАКИ, 2007. – 128 с.
86. Соловій Р. Виникаюча церква / Р. Соловій. – Черкасы: Коллоквиум, 2014. – 328 с.
87. Социально-психологический практикум: Учеб.-метод. пособие для студентов ф-та психологии и социальной работы / Автор-составитель В.В. Гриценко. – Балашов: Изд-во «Николаев», 2004. – 184 с.

88. Спилка Б. Психология молитвы. Научный подход / Пер. с англ. / Б. Спилка, К.Л. Лэдд. – Х.: Изд-во «Гуманитарный центр», 2015. – 256 с.
89. Стилианопулос Т. Новый Завет: Православная перспектива / Т. Стилианопулос; [пер. с англ.]. – М.: ББИ, 2008. – 296 с.
90. Танчер В.К. Социальная роль и основные функции религии / В.К. Танчер // Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины. – Ч. 1: / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева. – М.: ИД «МедиаПром», 2010. – С. 347-356.
91. Тиллих П. Бытие и вопрос о Боге; перевод Т.П. Лифинцевой / П. Тиллих [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/19_t/til/lih_byt.htm / С. Тичер, М. Мейер, Р. Водак, Е. Веттер. – Харьков: Изд-во Гуманитарный Центр, 2009. – 356 с.
92. Узнадзе Д.Н. Общая психология / Д.Н. Узнадзе; пер. с грузинского Е.Ш. Чомахидзе; под ред. И.В. Имедадзе. – М.: Смысл; СПб.: Питер, 2004. – 413 с.
93. Федоров В.В. Мифосимволизм архитектуры. – Изд. 2-е / В.В. Федоров, И.М. Коваль. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 208 с.
94. Фельдштейн Д.И. Психология развития личности в онтогенезе / Д.И. Фельдштейн; НИИ общей и педагогической психологии Акад. пед. наук СССР. – М.: Педагогика, 1989. – 208 с.
95. Философская энциклопедия: В 5 т. / [Под редакцией Ф.В. Константинова]. – М.: Советская энциклопедия, 1960-1970. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dic.academic.ru>
96. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – 744 с.
97. Фопель К. Сплоченность и толерантность в группе. Психологические игры и упражнения / К. Фопель. – М.: Генезис, 2001. – 240 с.
98. Формування активної життєвої позиції молодого громадянина України: наук.-допом. бібліогр. покажч. / упоряд.: Л.О. Пономаренко, Л.І. Ніколюк, Г.К. Черняєва та ін.; наук ред. П.І. Рогова. – К.: КНЕУ, 2002. – 141 с.

99. Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры / А. Хаутепен; [пер. с нидерл.]. – М.: ББИ, 2008. – 517 с.
100. Хухлаев О.Е. Арт-терапия в работе с детьми вынужденных мигрантов / О.Е. Хухлаев // Психология беженцев и вынужденных переселенцев: опыт исследований и практической работы / Под ред. Г.У. Солдатовой. – М.: Смысл, 2001. – С. 264-279.
101. Чалдини Р. Социальная психология. Пойми других, чтобы понять себя! // Р. Чалдини, Д. Кенрик, С. Нейберг. – СПб.: Прайм-Еврознак, 2002. – 182 с.
102. Черноморец Ю. О единстве теологии и философии. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://risu.org.ua/article...26.01.2011>.
103. Шафф Ф. История Христианской Церкви. – Том 5: Средневековое Христианство 1049-1294 гг. / Ф. Шафф; [Пер. О. Рыбакова]. – СПб.: Библия для всех, 2009. – 578 с.
104. Шмеман О. Євхаристія. Таїнство Царства; [з рос. пер.Т. Різун] / О. Шмеман. – Львів: Свічадо, 2007. – 272 с.
105. Эннс Е.А. Психологическая характеристика помогающих профессий / Е.А. Эннс // Современная психология: материалы междунар. заоч. науч. конф. (г. Пермь, 2012 г.). – Пермь: Меркурий, 2012. – С. 92-93.
106. Kahneman D., Tversky A. Choices, Values and Frames // American Psychologist. 1984. vol. 39. P. 341- 350.
107. Schwartz, S. H. Mapping and interpreting cultural differences around the world // Comparing cultures, Dimensions of culture in a comparative perspective / Eds. H. Vinken, J. Soeters, P Ester) Leiden, The Netherlands: Brill, 2004. P. 43-73.