

## ДЕЯКІ ДЕТЕРМІНАНТИ ОПТИМІЗАЦІЇ РОЗВИТКУ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В УМОВАХ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

Перш за все слід підкреслити, що оптимізація міжконфесійних відносин буде сприяти оптимізації всієї системи суспільних відносин у цілому, як поліпшення ефективності функціонування одного з елементів системи сприяє удосконаленню функціонування системи в цілому. А оскільки конкретно-історичні умови корегують мотивацію діяльності, стратегію і тактику її здійснення, обумовлюють співвідношення традиційних і новаторських її форм, то очевидно, що ця проблема повинна вирішуватися з урахуванням конкретних соціально-економічних, політичних і культурних умов. Ми будемо говорити про цілком конкретний соціальний простір у конкретний історичний момент - про незалежну Україну в період її становлення і розвитку.

Соціальний простір, який нас цікавить, володіє двома визначальними характеристиками - поліетнічністю і поліконфесійністю, які обумовили гетерогенність національної культури. Сьогодні на території України мешкають представники більш ніж 100 національностей. «Національні меншини в Україні налічують 14 млн. чоловік, тобто 27,3 % всього населення. Вони представляють різні культурні та мовні групи, релігійні напрями» (1, 8).

Якщо абсолютизувати локалізаторські тенденції в сучасних соціальних рухах, то доведеться визнати, що гетерогенність культури стимулює її конфліктність. Логіка міркування в цьому випадку йде уторованим шляхом, наприклад, за Хантінгтоном. Проте сучасні реалії підвищують вплив політичних і економічних інтересів на характер соціальних процесів, а також на стратегію і тактику взаємовідносин сучасних цивілізацій, як би не відрізнялися в деталях їх «цінності і переконання» (2, 21). Цінності ж першого порядку збігаються у своєму надзавданні забезпечення колективного виживання людства.

В аспекті необхідності рішення цієї надзадачі очевидні переваги суспільств, що являють собою співтовариства різних етнічних і релігійних груп, тому що вони «особливо відкриті до соціальної творчості і виробництва нових ідей» (2, 26). Такими є справи в теорії, така ідеальна модель розвитку подій. На практиці ж, особливо в суспільствах перехідного типу, яким є й Україна, поліетнічність виступає досить суперечливим явищем за своєю роллю в соціумі, так що багато плюсів етнічного і конфесійного плюралізму обертаються на менш очевидними мінусами.

Україна ніколи не була монорелігійною країною. Навіть у період язичництва етнос-автохтон був релігійно диференційований, оскільки пантеони божеств у різних племен в тій чи іншій мірі відрізнялися. Тому ми не можемо погодитися з твердженням М.Рибачука і М.Кирюшко про те, що «у минулому всі українці були православними»(3, 2).

Припустимо, що переважна більшість неправославних конфесій поліконфесійної Київської Русі не мали відношення до етносу-автохтона, але й у його надрах довгий час співіснували, принаймні, два потужних віросповідальних струменя - язичництво і православ'я. Зараз же нам важливо підкреслити, що конфесійна карта України ні в епоху Київської Русі, ні в період формування української нації, ні, тим більше - сьогодні не мала дихотомічного характеру, на якому наполягають названі автори, аналізуючи головний конфесійний розкол у середовищі українських християн - на православних та уніатів. Значення унії в історії України важко переоцінити, але усе ж її поліконфесійність ніколи не вичерпувалася двочленною опозицією.

Незважаючи на все вищесказане, автор переконаний, що однією з детермінант оптимізації міжконфесійних відносин в Україні є «стимулювання природного етноконфесійного розшарування. Внаслідок цього кожна конфесія та церква займе свою духовну і соціально-політичну нішу, що гамуватиме амбіції, приховану і неприховану ворожнечу тощо» (4, 116 - 117).

Розуміння взаємної вигоди, яке привносять у систему суспільних відносин принципи мирного співіснування, толерантності, конструктивності традицій неантагоністичних відносин, поступалося, а в перехідному суспільстві і продовжує поступатися, уявленням про ілюзорну ефективність традицій активного протистояння. Тими ж мотивами, очевидно, обумовлений і міжправославний конфлікт у незалежній вже Україні. Проте, соціально-філософський і філософсько-історичний погляд на суспільний прогрес дозволяє стверджувати, що ситуація переваги у соціальних суб'єктів тих або інших типів традицій є керованою ситуацією, і відповідальність за конфліктний характер взаємодії між українськими конфесіями лежить, у першу чергу, на некомпетентності державного керування і регулювання відносин у сфері релігії і духовності взагалі. Врегульованість цієї галузі в сферах впливу законодавчої і виконавчої влади стоїть, мабуть, першою у ряду детермінант оптимізації міжконфесійних відносин.

На жаль, в Україні практика державно-церковних відносин ще далека від ідеалів демократії і сьогодні мало сприяє впровадженню в систему міжконфесійних відносин конструктивних, неантагоністичних методів взаємодії.

Перші роки незалежності України були відзначені багаторазовими випадками справжнього геноциду в західних регіонах країни з боку уніатів і місцевої влади проти православних, про що регулярно інформували об'єктивно настроєні засоби масової інформації. Тільки в 1995 році для силового захвату храмів від

православних громад, що чинили опір свавілля, 58 разів залучалася міліція, 2000 працівників МВС приймали в цих заходах особисту участь, для чого ними витрачено 14 тисяч людино-днів, як повідомлялося в доповідній Президенту України від імені віце-прем'єра В.Дурдинця (5).

Ще 1993 року підкомісія по духовності Верховної Ради, за підтримкою Ради у справах релігії, розробила поправки до Закону про свободу совісті і релігійних організацій щодо чергового богослужіння в храмах. Механізм реалізації цієї ідеї, що має, у принципі, конструктивний потенціал, не був продуманий і спровокував надалі велику кількість конфліктних ситуацій - переважно, у матеріальній сфері.

В роки перебування на посту Президента Л.Кравчука з боку держави, по суті, продовжилися зусилля по створенню державної автокефальної церкви, початі в короткий період української незалежності 1917 - 1920 р. Оскільки найбільш численна православна конфесія - УПЦ МП - не виправдала надій уряду, була створена адміністративним шляхом об'єднана УПЦ КП шляхом приєднання Філарета, знятого РПЦ із його старої посади, до УАПЦ, причому здійснилося це у відсутність патріарха Мстислава на Соборі, терміново скликаному під тиском урядових структур влітку 1992 року. Достатньо пригадати, як була проголошена автокефалія УПЦ законом Директорії УНР від 1 січня 1919 року, щоб зрозуміти, що і незалежна Україна спочатку мала явний намір «збудувати державно-церковні відносини» «на засадах, близьких до тих, що існували в Російській імперії до 1917 року» (6, 42).

Потрібно сказати, що у світі діють різні моделі державно-церковних відносин: максимальний ступінь відділення церкви від держави і граничної демократичності в питаннях свободи совісті демонструють США. У Західній Європі втручання держави в справи церкви, тією чи іншою мірою визначено законодавством, мало того, в деяких країнах існує інститут державної церкви. Хосе Казанова вважає, що «складна, але насправді плюралістична структура віросповідань, яка виникла на Україні сьогодні, - найближча до американської моделі порівняно з іншими суспільствами Європи» (7, 100).

Але, хоча сьогодні в Україні питання свободи совісті і релігійних організацій, дійсно, регулює законодавство проамериканського типу, багатьом державним і суспільно-політичним структурам продовжують імпонувати західноєвропейські моделі.

Неявне заохочення державою деструктивних форм взаємодії між конфесіями, а також між її ж власними органами і релігійними організаціями перешкоджає розвитку в Україні неантагоністичних типів традицій міжконфесійних відносин і перекидає дорогу прогресивним закономірностям, що заявляють про себе у світовій системі суспільних відносин.

Ситуацію посилює і те, що багато термінів, які зафіксовані в Конституції, тобто декілька років перебувають в активному обертанні, залишаються, проте, нерозкритими, непроясненими у своєму змісті. Не ясно, приміром, що ми розуміємо під «відділенням церкви від держави». Тим часом, В.Єленський підтверджує, що в Україні, як і в багатьох пострадянських країнах, впроваджується модель «антагоністичного відділення» церкви від держави, коли їх відносини являють собою «односторонньо спрямований процес», тобто держава вільна виявляти або не виявляти милість до інституції церкви, використовувати її в різноманітних - політичних, культурних тощо - проектах, виходячи з власного розсуду. Виходить, що держава ініціює зародження ізоляціоністських, у кращому випадку, традицій у своїх взаємовідносинах із церквою. У той час як «на Заході зазвичай говорять не про відокремлення Церкви від держави, а про відокремлення Церкви і держави. Тим самим підкреслюється рівноправність суб'єктів цих відносин, а не взаємини, сказати б, сюзеренітету-васалітету»(8, 10).

Не можна не погодитися з В.Єленським у тому, що соціальні програми діяльності релігійних організацій заслуговують на увагу, а можливо, і потребують підтримки державних структур. Необхідно сказати, що заслуга в розробці вчення про соціальну місію християнства належить не тільки Ватикану, чия стратегія відновлення в ХХ сторіччі походить ще від енцикліки папи Лева XIII «Рерум новарум» (1891 р.).

1904 р. побачило світ пастирське послання митрополита Андрія Шептицького «О kwestії соціальної», що було «першою серйозною спробою греко-католицького первосвященника Австрійської Галичини виробити християнську соціальну програму, яка би враховувала зміни, що сталися в соціальному житті Європи на початку ХХ ст.» (9, 248). Особливі зусилля митрополит спрямовував на вирішення питань, що стосуються виборчої реформи і сфери освіти на території Галичини. А. Шептицький, не підтримуючи ні соціалістичної, ні сучасної йому капіталістичної соціальних програм, шукав для Церкви свої шляхи і був, по суті, одним із провісників майбутнього екуменістичного руху: «...У своєму прагненні соціальної справедливості Церква віддавала перевагу легітимному і мирному втручання державної влади. Вона виступала за діалог, переговори, навіть, коли потрібно, протест, але уникала безпосередньої конфронтації» (9, 268), а «екуменічна думка Шептицького сформувалася між полюсами універсальності й партикулярності і... митрополит не обмежувався якимсь напрямом, що виключав би інший» (9, 272).

Таким чином, українська християнська думка має у своїй спадщині дуже актуальні напрацювання, причому, в руслі найбільш конструктивних традицій міжконфесійних і церковно-державних відносин. Не можна сказати, щоб ця культурна спадщина активно розпредмечувалась сьогодні якоюсь із конфесій України.

А власне приклади виконання соціальної місії країні відомі. Правда, найбільш активні не православні і не уніати, а протестанти, а також представники так званих «екзотичних» релігій. Проте, «поріг розпредмечуваності», за яким лежать радикально інші, у порівнянні з традиційними, рівні діяльності і її парадигми, у відношенні соціальної доктрини церкви можна, мабуть, вважати перебореним - у різному ступені різними релігійними організаціями.

Нова парадигма діяльності церкви намагається гармонійно сполучити адаптивний і адаптуєчий типи діяльності, так само як і репродуктивну з продуктивною, пов'язаною з процесами модернізації існуючих традицій взаємодії з іншими соціальними суб'єктами. Необхідність адаптуватися до нових соціальних умов, до проблем, що поставила перед релігійною свідомістю науково-технічна революція, і, в той же час, необхідність продовжувати власне релігійне служіння в секуляризованому світі, - все це, у комплексі, поставило церкву в «творчо-проблемну», пошукову, новаторську ситуацію, яка тільки і може, відповідно до переконання Г.Батищева, вивести її за межі «допорогової сфери» (10, 27) традиційної, за своїми формами, методами і прийомами, діяльності. Нові, ще вчора «запорогові», змісти діяльності вже не відхиляють можливості теоретичних і, тим більше, практичних компромісів між різними віросповіданнями, що пов'язано з закономірним розвитком тенденції до формування георелігійних елементів.

Проте, можна припустити, що операціональний аспект досягнення вузькоконфесійних цілей у діяльності конфесій повинний органічно вписуватися в загальнодержавну концепцію розвитку. На цьому положенні, очевидно, і повинна будуватися політика державно-церковних відносин у суверенній Україні.

Безперечно, неантагоністична модель партнерських церковно-державних відносин більш відповідає тенденціям переваги у соціальних суб'єктів неантагоністичних традицій взаємовідносин. Проте, не будемо забувати, що на Заході описана модель функціонує в налагодженому правовому полі, в Україні ж дійсна реалізація прав людини на свободу совісті призвела до різкого збільшення кількості юридичних осіб, мало інформованих про цивілізовані засоби здійснення взаємодії з іншими соціальними суб'єктами, а також безпосередньо з державними органами. Наслідком низької правової культури нових суб'єктів правовідносин, релігійних організацій, стає те, що «їхні взаємини із площини юридичної часто зісковзують у площину політичну» (4, 113).

Ситуація ускладнюється тим, що «національна самосвідомість вкрай неоднорідна.. У масовій свідомості йде складний процес переходу від етнонаціональної до загальногромадянської свідомості» (11, 136). О.Здравомислов писав ці рядки, маючи на увазі російську національну самосвідомість, але, здається, вони вірні й в застосуванні до українського ґрунту. Щоправда, етнонаціональна тенденція тут більш гіпертрофована, від чого розвиток загальногромадянської стає лише ще актуальнішим. Можна з великим ступенем впевненості припустити, що національна самосвідомість і міжнаціональні відносини мають ті ж детермінанти оптимізації, що і релігійна свідомість разом з міжконфесійними відносинами. Потрібно сказати, що взагалі методологічні паралелі між етнічними і релігійними процесами, а вірніше між етносоціальними і соціорелігійними, дають плідні евристичні результати.

«Синтез» власне релігійної спільності і соціального організму, до складу якого вона входить, створює «особливо сприятливі умови для групової діяльності» (12, 17). Міжконфесійні відносини є неодмінною складовою соціальних процесів у суспільстві - як трансформаційних, так і еволюційних. Спільні закономірності буття соціального дозволяють говорити про споріднені тенденції в його окремих сферах - зокрема, про формування метасоціальних спільностей, а в нашому випадку метарелігійних, що, в залежності від масштабів утворення, від традицій кожної окремої країни (або країн) і специфіки державно-церковних відносин, мають метаполітичний або, частіше, метакультурний характер.

У процесах релігійного поділу можна виділити, по-перше, парціацію, що полягає в розподілі єдиного колись віросповідання на декілька більш-менш рівних частин, причому жодна з нових конфесій не ототожнює себе цілком із вихідним віросповіданням, і, по-друге, сепарацію, що складається у відділенні від якогось віросповідання порівняно невеличкої частини, що згодом перетворюється в самостійну конфесію. У процесах релігійного об'єднання слід розрізняти консолідацію, асиміляцію й інтеграцію. Супротивники екуменізму найчастіше змішують ці процеси, наділяючи спроби міжконфесійної інтеграції характеристиками асиміляції і консолідації, що, дійсно, є еволюційними лише для сильних конфесій, які придушують, трансформують слабкі, помилково вбачаючи за інтеграційними процесами загальне змішання, «пасивну заміну почуття стилю» (за А.Дж.Тойнбі), що "виявляється в ході соціального розпаду у всіх областях соціального життя» (41, 378).

Проте, під міжвіросповідальною інтеграцією слід розуміти зближення, «появу певної культурної спільності» (12, 84) серед конфесій, які істотно відрізняються за своїми культовими, догматичними і, в цілому, культурними параметрами, але вступають у взаємодію, причому інтеграція припускає зберігання їхньої віросповідальної специфіки.

В умовах же дезінтегрованого українського православ'я актуальним стає поняття внутрішньовіросповідальної консолідації, що здійснюється за рахунок згладжування розходжень між субвіросповідальними групами в результаті зміцнення загальновіросповідальної самосвідомості. Внутрішньовіросповідальна консолідація сприяє стабілізації всіх процесів функціонування релігійних організацій даного віросповідання.

Розробка теорії соціальних процесів у системі міжконфесійних відносин могла б стати однією з детермінант їхньої практичної оптимізації.

Крім того, конфліктна ситуація в українському православ'ї може і повинна бути проаналізована з наукової точки зору. В сучасній конфліктології існують різні класифікації конфліктів. М.Дойч виділяє п'ять головних підстав для конфлікту (14, 215 - 217): контроль над ресурсами; переваги й антипатії; цінності; уявлення; природа взаємовідносин між сторонами.

Всі ці підстави мають місце й у міжправославному конфлікті: «питання майна, канонічного права, лідерства та міжособистих конфліктів тощо» (15, 86). Принаймні, саме в тому полягає справа з поглядом «ситуаційно-подійного» (у всесвітньому-історичному аспекті, на думку О. Хомчук, рушієм міжправославного конфлікту в Україні є релігійний націоналізм). Просте дистанціювання, як метод розв'язання конфлікту, могло б, можливо, допомогти в одиничному випадку конфлікту переваг і антипатій, але в даній ситуації ця підстава є другорядною. Вирішальне значення мають дві інших підстави: контроль над ресурсами і цінності. При цьому необхідно відзначити, що перелік підстав для конфлікту, зроблений М.Дойчем, не вичерпаний. У випадку з міжконфесійними відносинами його потрібно доповнити, принаймні, ще двома підставами: територіальна приналежність і політична підтримка.

Міжправославний конфлікт в Україні є одночасно *внутрішньо*національним і *між*груповим. Учасники конфлікту, очевидно, схильні сприймати його як деструктивний, тобто не розраховують, що у випадку розв'язання конфліктної ситуації вони будуть задоволені його результатом, заздалегідь очікують, що будуть «почувати себе обділеними його результатами».

Конструктивний же конфлікт, навпроти, припускає вигоду від його розв'язання, яка є очевидною для всіх його учасників, задоволення інтересів кожного з них. Існують засоби вирішення конфлікту, що можуть перетворити його з деструктивного в конструктивний, але вони складніше від тих, що лишають конфліктну ситуацію в деструктивній якості. Це окремий приклад здійснення неантагоністичного суспільного прогресу, що, на відміну від антагоністичного, завжди жадає від суб'єктів цілеспрямованих і, підкреслимо, чималих зусиль. Але ці зусилля варті того результату, заради якого відбуваються.

Перерахуємо основні засоби керування конфліктом (16, 139 - 140): суперництво, узгодження, відхилення (відсторонення), співробітництво, компроміс, інтегративний засіб подолання конфліктів. Останній є найбільш ефективним, оскільки припускає опрацювання нового варіанту рішення, що не збігається з жодною з позицій, але при цьому кожна сторона може вважати його своїм.

Звичайно називається ще і консенсус, суть якого полягає в «розробці спільної думки (розуміння) шляхом обговорення, у ході якого відкидається будь-яка пропозиція, що є неприйнятною хоча б для одного з багатьох суб'єктів консенсусу, і приймаються положення, проти яких ніхто не заперечує» (17, 54). Консенсус близький до компромісу.

Можна відразу констатувати, що відхилення від конфлікту як засіб керування ним, не влаштовує жодну з православних конфесій України. І це вже дозволяє сподіватися на те, що конфлікт між ними, дійсно, являє собою тимчасове явище і пов'язаний з перехідним етапом реформ. Проте, дотепер він кожною із сторін вирішувався, переважно, методами суперництва, що в українських умовах малоефективні, бо за кожною із конфесій стоять не тільки рядові віруючі, але і впливові суспільні сили, які не дозволять витиснути опікувану конфесію з зони їх інтересів. На узгодження, через ці ж причини, теж розраховувати не варто. Таким чином, найбільш допустимими є співробітництво і компроміс. Інтегративний метод «трудомісткий, але спроможний вичерпати конфлікт» (16, 140), проте він потребує достатньо високого ступеня новаторства в діяльності конфесій, а православ'я, як ми пам'ятаємо, є одним з найконсервативніших віросповідань, з явним нахилом від традиції до традиціоналізму. Останній є найменш уразливим в умовах розгортання новаторських тенденцій, які б загальносоціологічні закономірності вони не виражали, а модернізація в ньому найчастіше залишається в межах нового, але не новаторського.

Але компроміс, будучи досить прогресивним методом у полі дії міжправославного конфлікту, обмежується половинчатим рішенням, зберігаючи передумови конфлікту, який відроджується при більш-менш сприятливих умовах.

Таким чином, ефективно оптимізувати відносини між конфесіями українського православ'я можна лише на основі співробітництва. Саме співробітництво, як метод керування конфліктом, взяли на озброєння активісти екуменістичного руху в ХХ сторіччі, які найбільш швидко відгукнулись на тенденції усвідомленої переваги неантагоністичних засобів здійснення соціальної взаємодії в системі суспільних відносин. Багато західних конфесій уже відчули реальний ефект, обумовлений позначеним вибором: деструктивні раніше конфлікти набувають форми конструктивних.

В останні роки й у середовищі українського православ'я помітний рух в екуменістичному напрямку: можливо, це початок подолання його «хвороби росту» (18, 184). Крім того, аналіз релігійної ситуації в цілому в Україні дозволяє стверджувати, що «конфліктність перестає бути визначальною рисою релігійно-церковного життя. Церква здійснює значущі проекти, спрямовані на відродження духовності і моралі народу, подолання соціальних патологій посттоталітарного суспільства, добротинність та милосердя» (19, 27).

Сьогодні українське християнство (принаймні, православні, католики, протестанти) свідомо віддає перевагу іншій, більш сучасній формі об'єднання церков - екуменізму. Це підтверджують основні висновки соціального дослідження, проведеного відділенням релігієзнавства Інституту філософії НАН України в 14 областях країни - як у західних регіонах, так і в східних (20, 22 - 23).

Тому, на думку автора, об'єднання українського православ'я можливе, але, якщо запозичити термінологію з теорії держави, не на федеративних, а на конфедеративних засадах. Об'єднати ж усіх, і не тільки православних, може «майбуття свого народу та ідея української державності, котра здатна гарантувати здобуту свободу дій та самостійне функціонування їх як у краї, так і на теренах усього світу» (4, 117).

1. Шуба О. ...Перед Богом і власною совістю: Хроніка прийняття положень нової Конституції України з релігійно-церковних проблем // Людина і світ. – 1996 - №9. – С. 2 – 8.
2. Цыганков А.П., Цыганков П.А. Плюрализм или обособление цивилизаций?: Тезис Хантингтона о будущем мировой политики в восприятии российского внешнеполитического сообщества // Вопросы философии. - 1998. - № 2. - С. 18 - 34.
3. Рибачук М.Ф., Кирюшко М.І. Розмаїття релігій – розмаїття культур: Реалії українського буття // Учитель. – 1998. – №11 – 12. – С. 2 – 6.
4. Здіорук С. Церковно-державні відносини як об'єкт дослідження і як навчальна дисципліна // Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні: Матеріали міжнародної наукової конференції. Київ, 28 – 30 вересня 1994 р. – К.: Право, 1996. – С. 111 – 119.
5. Анисимов В. Кто надул папу римского? // Независимость. – 1996. – 31 янв.
6. Плохий С. Долаючи минуле: Перспективи відокремлення церкви від держави в Україні // Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні: Матеріали міжнародної наукової конференції. Київ, 28 – 30 вересня 1994 р. – К.: Право, 1996. – С. 41 – 52.
7. Казанова Х. Моделі відокремлення Церкви від держави у США та Західній Європі // Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні: Матеріали Міжнародної наукової конференції. Київ, 28 – 30 вересня 1994 р. – К.: Право, 1996. – С. 94 – 101.
8. Сланський В. Конституцію прийнято. Що далі?: Про напрями розвитку української системи церковно-державних відносин // Людина і світ. – 1996. – №9. – С. 9 – 13.
9. Кравчук А. Митрополит Андрій Шептицький та Іван Франко про християнську соціальну акцію // Соціальна доктрина Церкви: (Збірник статей). – Львів: Свічадо, 1998. – С. 248 – 274.
10. Батищев Г.С. Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности / Деятельность: теория, методология, проблемы. - М.: Политиздат, 1990. - С. 21 - 34.
11. Здравомыслов А.Г. Межнациональные конфликты в постсоветском пространстве. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 286 с.
12. Бромлей Ю.В. Этносоциальные процессы: теория, история, современность. – М.: Наука, 1987.
13. Тойнби А.Дж. Постигание истории: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1991.- 736 с.
14. Дойч М. Разрешение конфликта: (Конструктивные и деструктивные процессы) // Социально-политический журнал. – 1997. – № 1. – С. 202 – 217.
15. Хомчук О. Міжцерковний конфлікт в Україні – у всесвітньо-історичному контексті кінця ХХ сторіччя // Сучасність. – 1997. – № 10. – С. 85 – 94.
16. Сперанский В.И. Управление и менеджмент в конфликтных ситуациях // Социально-политический журнал. – 1997. – № 2. – С. 133 – 140.
17. Серебрянников В.В. Гражданский мир и согласие в России // Социально-политический журнал. – 1997 - №1. – С. 46 – 59.
18. Губар А. Взаємовідносини Української держави та церкви: Проблеми сучасного законодавства // Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні: Матеріали міжнародної наукової конференції. Київ, 28 – 30 вересня 1994 р. – К.: Право, 1996. – С. 184 – 186.
19. Інформаційний звіт Державного комітету України у справах релігій за 1998 рік «Про стан та тенденції розвитку релігійної ситуації, державно-церковних відносин в Україні» // Людина і світ. – 1999. – № 2. – С. 25 – 31.
20. Яроцький П. Об'єднані єдиною долею українського народу: (Українське православ'я і греко-католицизм) // Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні: Матеріали міжнародної наукової конференції. Київ, 28 – 30 вересня 1994 р. – К.: Право, 1996. – С. 19 – 24.

*КОРЖЕНКО В.В.*

## **СУПЕРЕЧНОСТІ «ЗДОРОВОГО ГЛУЗДУ» ТА ПРОБЛЕМА ІНДИВІДУАЛІЗМУ**

В сучасних філософсько-культурологічних дослідженнях прийнято виділяти принаймні два сутнісних підходи щодо визначення пріоритетів у відношенні *людина – суспільство* (одиничне – загальне). У зв'язку з цим виникають цікаві для осмислення питання: коли з'являється і стверджується у суспільній свідомості та суспільній практиці відомий західний індивідуалізм і які причини цього явища? Відповідь на ці непрості питання певною мірою диктується, на наш погляд, соціальним усвідомленням проблеми виховання людини.

На зламі епох Відродження і Нового часу в європейській духовній культурі відбуваються динамічні зміни в напрямку сутнісного перегляду концепції навколишнього світу і людини в ньому [див.: 2, с.28-36]. То був час своєрідного переплетення гуманістичного світоглядного компонента в суспільній свідомості з його гуманістично-єгоцентричними і гуманістично-колективістськими відтінками та природничо-наукової філософської парадигми, що потужною ходою проривається до людської свідомості. Природничо-наукова філософська парадигма виражала погляди так званого **раціоналізму**, пов'язаного з визнанням *всеомогутності розуму*, як основи пізнання і поведінки людей, ефективного перевлаштування суспільства.