

4. Аркун М. Современный ислам перед лицом собственной традиции / Мухаммад Аркун; [пер. с фр.: А. Занемонец, А. Хумонен, под ред. Жозефа Доре]. – М., 2004. – с. 97-150.
5. Халиди Омар Теоретические и практические аспекты жизни мусульман в Соединенных Штатах / Омар Халиди; [пер. с англ. И. Мюрберг] // Мусульмане в публичном пространстве Америки: Надежды, опасения и устремления. – М., 2005. – с. 94-134.
6. Муктадар Хан М. А. Жизнь в пограничной ситуации. Ислам вне межцивилизационных столкновений и диалога цивилизаций / М. А. Муктадар Хан; [пер. с англ. И. Мюрберг] // Мусульмане в публичном пространстве Америки: Надежды, опасения и устремления. – М., 2005. – с. 149-187.
7. Малышева Д. Ислам в современном мире / Диана Малышева // Новый мир. – 2002. - №2. – с.115-128.

SUMMARY

When considering the value orientation of modern Muslim youth should pay attention that it is impossible to make a unique and unified picture of a system generalizing the values of youth as a social category, given the differences and individualism that social class.

А. І. ЯКОВЕНКО

ОСОБЛИВОСТІ ХРИСТИАНСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ М. ТАРЕЄВА

Християнська антропологія виступає як така гілка релігійної філософії, релігієзнавства, що об'єднує у собі філософські і релігійні здобутки у пізнанні людини. Воно інтегрує інформацію з різних галузей наукового знання, екзистенційний світогляд та релігійні уявлення щодо розкриття значених проблем. Християнська антропологія базується навколо вічних проблем людського буття та містить інформацію про необхідність розкриття сьогоденних викликів епохи в християнському розумінні, необхідність пошуку шляхів розв'язання конфліктів у просторі культури і релігії, і суті комунікативних стосунків між людьми, модель особистості та необхідність самовиховання людини, імперативи індивідуальних проявів людей під час спілкування. У руслі вищепоставлених проблем, науковий аналіз ідей християнської антропології, християнських етико-духовних пріоритетів в релігійній філософії є надзвичайно актуальним як у науково-теоретичному, так і в практично-прикладному відношенні на сучасному етапі в подоланні духовної та економічної кризи України. Задачі по формуванню основ українського національного моральнісного імперативу, якому притаманні основні етико-духовні пріоритети знайшло своє відображення в Указі Президента України № 456/99 від 27 квітня 1999 року «Про заходи щодо розвитку духовності, захисту моралі та формування здорового способу життя громадян» та Указі Президента України № 279/2002 від 21.03.2002 року «Про невідкладні заходи щодо остаточного подолання негативних наслідків тоталітарної політики колишнього союзу РСР стосовно релігії, та відновлення порушених прав церкви і релігійних організацій».

Аналіз теми дослідження надав можливість усвідомити, що однією з головних моделей, які визначали філософський процес в Україні кінця ХХ – початку ХХІ століть, є система, яку можна позначити як „зустріч філософії і православ'я”, у якій „філософія” виступає як мова, форма виразу, а „православ'я” – як зміст, який шукає своє висвітлення для усвідомлення себе. Це передбачає включення до історії вітчизняної філософії цілого ряду мислителів, які раніше відносились до православних теологів (В. Несмелов, В. Кудрявцев-Платонов, С. Булгаков, М. Бердяєв, М. Лоський та інших). Поновлюється та поглиблюється в зв'язку з цим інтерес до спадщини філософів і теологів Київської академії (С. Гогоцького, П. Юркевича, О. Гілярова, Г. Челпанова, П. Ліницького, М. Грота й інших).

З'являється все більше досліджень, у яких розглядаються проблеми всебічної реалізації духовного потенціалу християнства у процесі виховання та самовиховання особистості (В. Бодан, В. Горський, І. Музичка, В. Любовик, С. Ярмусь, О. Саган, й інші).

Безумовний інтерес у дослідженні представляє огляд В. Горським особливостей функціонування філософських ідей в культурі Київської Русі, що знайшло своє відображення у працях “Ідея наслідування Христа в давньоруській агіографії” та “Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина ХІІ-середина ХІІІ ст.)” Світоглядні орієнтації розглядаються як втілення божественного одкровення і божественної мудрості, сповнених вищої гармонії і вищої розумності, пізнання яких і оволодіння словом істини, даним Богом, мислиться як процес становлення людини як особистості. В цьому контексті особлива увага приділяється аналізу образу Христа в українській

культури, аналізу духовно-моральнісних вимірів образу святості, сформованого на терені києвору-ської культури.

Мета роботи – дослідити креативно-етичний потенціал християнської антропології, як її ін-терпретує М.Тареев, в системі духовної аксіології християнства та проаналізувати відношення лю-дини до себе та інших людей і відношення людини до Бога згідно християнської антропології релі-гійного філософа.

Для досягнення цієї мети автор поставив таке завдання:

– обґрунтувати значення релігії, релігійної діяльності, виходячи з основних положень хриси-янської антропології М.Тареева, як в самостійній абсолютно універсальній духовній системі хриси-янства так і в структурі формування особистісного буття людини.

Сьогодні, у принципово нових соціокультурних умовах виникає гостра необхідність у засво-єнні того потенціалу духовних цінностей, який несе в собі християнська культура. Важливого зна-чення при цьому набуває філософсько-культурологічне осмислення того, що становлять собою в контексті християнської традиції духовні цінності суспільства, яке їх співвідношення й механізми взаємодії з ціннісними орієнтаціями сучасного секуляризованого суспільства. Повноцінний цивілі-заційний розвиток українського суспільства немислимий без подолання соціокультурної й духовно-моральної кризи, релігійного нігілізму, без визнання цінностей християнської культури.

Питання про значення моральних цінностей, їх специфіку, про співвідношення релігійного, загальнолюдського й особистісного в ієрархії моральних цінностей, про категорії моральної оцінки поведінки та вчинків особистості, їх мотивація, моральний ідеал людини та суспільства, співвідно-шення аксіології та істинності, норми та цінності – найважливіші проблеми, які висвітлювалися і зараз висвітлюються в релігієзнавчій та філософській науковій літературі. Найбільш важливим, в що віримо і до чого прагнемо широко повинно знаходити своє відображення в наукових досліджен-нях представників практично всіх гуманітарних дисциплін в християнській науковій аксіології.

В концепції духовного життя завершується злиття христології та антропології М. Тареева. Христос та християнин об'єднуються внутрішнім творчим досвідом саме любов'ю і однаковим си-нівським відношенням до Бога, не позбавленим трагізма. «Проте синова покірність не означає ди-тячу слухняність. Покликання людини... у тому, щоб вирішити якесь світове завдання, внести щось нове до царства Отця» [4, с. 394].

Духовне життя як єдино істинне і вічне, як царство Боже є не тільки покликанням, але і кін-цевою метою земного буття людини. Подальше воскресіння з мертвих, вічне блаженство і царство небесне тісно пов'язані з характером духовного життя людини. Після смерті людина житиме тільки тим, що було в ньому божественного в земному житті (самозречення, любов, віра, надія і так ін.), і саме царство небесне «стане для нас в майбутньому єдиною дійсністю лише за умови, якщо воно тепер для нас і в нас стає дійсністю» [2, с. 158].

Отже, християнська антропологія М.Тареева аналізує відношення людини до себе та інших людей і відношення людини до Бога. Перше відношення розкривається релігійним мислителем під знаком свободи плоті. Плоть зв'язує всіх людей і робить можливою їх взаємодію і взаємовплив. Колізії людського існування релігійний філософ виводить з суперечності душевного і духовного життя людини. Душевне життя відчужене від Бога і обмежене, це світ цінностей, незалежних від цінностей особи. Йому протистоїть духовне життя, для якого є тільки одна цінність – цінність люд-ського духу. Саме у змісті духовного життя відкривається відношення людини до Бога, співвідно-шення божественного і людського, світ вільної творчості, любові і віри. Вони наповнюються конк-ретним змістом духовного досвіду віруючого абстрактно-догматичної формули християнства. У цьому творчому досвіді християнин не знає ніякого посередника між собою і Богом. Він відчуває себе в центрі всього людства через Бога і в Бозі. Тільки через свою центральну віру людина йде на-зустріч Божим цілям і через свою центральну любов вона діяльно сприяє досягненню цих цілей. Людина уподібнюється Христу і знаходить своє покликання в світі і мету в своєму житті. Таким чином, антропоцентризм у релігійного філософа – це і є геоцентризм.

З основних положень християнської антропології М.Тареева витікає його обґрунтування релі-гії. Коріння релігії релігійний мислитель виводить з глибокої підсвідомої основи індивідуального життя. Релігія охоплює цю універсальну основу спочатку в естетичному відчутті космосу, а потім в представленні всеосяжного божественного промислу, і тому не обмежується індивідуальними осо-бливостями. Релігія – це відношення глибоке і серйозне

«живе відношення людини до універсуму, що виражається у всеосяжному відчутті» [1, с. 512].

Всеосяжне відчуття по відношенню до універсальної основи життя перш за все виражається у відчутті залежності, і релігія є не що інше, як творча діяльність духу, спрямована на його самозбереження у світі. Проте тільки відчуттям залежності вона не вичерпується і досягає своєї мети в тих, що йдуть на зустріч несвідомому страху з відчуттям надії, довіри і любові. Все інше – релігійне знання, міфологія, культ – «утворює лише мінливу оболонку центрального ядра релігії» [1, с. 517].

Релігійний філософ аналізує розвиток релігії і як найбільш важливі етапи виділяє стихійно-народну і особисто-творчу релігії.

Стихійно-народна релігія носить суспільний характер, який оформляє її і робить її необхідною зовнішньою владою. На цьому етапі релігія досить консервативна. Вона не вигадується, а починається з поклоніння Богові батьків, що складає священну стихію релігії. Священно-народна стихія – історична основа, з якою релігія йде всередину особистості.

Особисто-творча, розумна – або вільно-духовна релігія – найвищий ступінь релігійного відношення. На цьому ступені релігія розриває межі національності і ставить людину в особисті, внутрішньо-безпосередні відносини до Бога. Цим вона набуває характеру універсальності, а саме особистісні відносини до Бога оголошуються принципово доступними для всіх людей. Найвищий принцип духовної релігії – людська особистість, її благо, її вільне життя. Власна творчість людини визнається останнім початком у визначенні відносин особи до всякого зовні-суспільного, до всякої форми.

Будучи із зовнішнього богу універсальною, духовна релігія з внутрішньої сторони – абсолютна. Кожна заповідь, втрачаючи умовність, зводиться до безумовного, абсолютного виразу, і своє повне виявлення людська особа знаходить у внутрішніх відносинах до абсолютності. Тому «духовна релігія – абсолютний зміст особистого життя» [1, с. 516]. Людина осягає божественне як внутрішній принцип свого життя, усвідомлює в собі те, що ріднить її з Богом.

Таким чином, глибина релігії дається лише в особистій творчості. Цій релігійній творчості особи не можна покласти ніяких меж у царині суб'єктивного життя, їй можна поставити лише зовнішню межу, обмеживши її соціальне виявлення. Тільки в особистій сфері релігія досягає вищої сили, абсолютного змісту. Цей момент в ній динамічний або пророчно-прогресивний.

Характеристика особово-творчої релігії – це по суті характеристика християнства. Релігійний мислитель розглядає відношення християнства до реального життя. Услід за християнським філософом ми виділимо два напрями в аналізі цього відношення, а саме: а) відношення християнства до інших форм суспільної свідомості; б) відношення християнства до суспільних інститутів.

Мислитель визначає філософію як область раціонального: світ у філософії – це об'єкт думки, логічні форми мислення ставляться в ній вище за зміст, і абсолютність належить виключно їм. Релігія відрізняється від філософії, як життя відрізняється від думки. Якщо абсолютне у філософії – відвернуте поняття, то в релігії абсолютне силою віри переноситься з суб'єктивного світу в світ об'єктивний. Життєвість релігії полягає в її містичному елементі, в живому емоційному (відчуття залежності, любові, віри) відношення до абсолюту, яке завжди має характер натхненності, стихійності. З іншого боку, релігійний мислитель відзначає філософічність християнства як духовної релігії. На думку релігійного філософа, воно може бути назване розумним, оскільки воно результат особисто-розумної творчості, в якій духовно-стихійне підкоряється розуму, а абсолютність не тисне на людину, як зовнішня сила. Це дає християнському філософу привід говорити про християнську філософію, що відрізняється від філософії через віру. Християнська філософія – це філософія плюс віра. Вона є плодом виняткової інтуїції, походить з внутрішнього світу філософа: «Вуста релігійного філософа відкриваються через надмірність серця» [3, с. 89]. Християнська філософія не створюється зусиллями чистого розуму як логічна система, вона припускає живий досвід своєї людини. Та все ж вона є мудрістю, оскільки не дивлячись на безсистемність, в ній існує комплекс понять, що вбирають у себе життєвий реальний досвід. «Вона є розумом життя» [3, с. 97].

Релігійний мислитель стверджує, що в побудовах християнської філософії не має бути домішане спеціальне знання, що вона повинна бути філософією чистого духу, вільної від суб'єктивних інтересів цього моменту і ставитися до світу з погляду вічності. Релігійний філософ вимушений визнати, що без наукових знань, особливо в областях, пов'язаних з людинознавством, християнському філософові не обійтися.

Таким чином, протиставляючи релігію і філософію, як області містичного і раціонального, релігійний дослідник намагається створити їх синтез: християнську філософію, яка була б і розумна, і містична і спиралася на спеціальні знання, і на особистий досвід, тобто намагається створити з

різномірних явищ гармонійну єдність. Ця спроба реалізувалася у власній філософії, яка носить етико-містичний характер. У її рамках з'єднуються не тільки філософія і віра, але й релігія і моральність. Останній синтез релігійний філософ піддає особливо ретельному аналізу.

Релігійний філософ наводить дві крайні точки зору на відношення релігії та моральності. Захисники релігійних основ моралі відкидають думку про самостійність моральності, про свободу і самотність моральної свідомості. Поза релігійними джерелами мораль і етика суто утилітарні. Прихильники автономної моралі не задовольняються свободою етики від релігії, а саму релігію представляють як символічну мораль, спроектовану людиною в нескінченність. Релігійний філософ вважає, що мораль і релігія – це різномірні й самостійні області людського духу. Якщо релігія є живим відношенням до універсуму, то моральність – це відношення людини до людини, людини до суспільства, яка складає суб'єктивний бік суспільних відносин і тісно пов'язана з соціальним розвитком та суспільним устроєм. Суб'єктивність моралі зумовлена тим, що мораль стверджується на суб'єктивній волі, на особистому розумі. Це робить її автономним і безумовним початком діяльності особи. Мета моралі полягає в творчій роботі духу, направленої на його самозбереження, його свободу в суспільстві. Суспільне життя має тенденцію розчавити особу, стерти в людині індивідуальність, поневолити її. З цією суспільною тенденцією суб'єкт веде боротьбу за допомогою моралі. Боротьба індивіда за свою особисту гідність відбувалася впродовж всієї еволюції моральних форм. Досліджуючи генезис моральності від інстинктивної, племінної етики до власне моральності релігійний філософ відзначає повільність формування поняття автономності, оскільки «розумне-етичне відношення не є не є відношенням до всіх людей, а власне відношення до всякої людини, як до людини відношення, що затверджується на якісно суб'єктивному пізнанні людської гідності» [1, с. 67].

Таке розуміння моральності приводить релігійного мислителя до висновку, що розрізняючись релігійна й етична діяльність з суб'єктивного боку однорідні, оскільки їх суть – самозбереження. Ця спорідненість є основою для тісних взаємин релігії і моральності. У історичному розвитку моральна автономія передуює духовній релігії. Логічно виправданою є самостійність і свобода етичної самосвідомості щодо релігії і навіть моральна критика останньої. Безумовно авторитетним рішенням питань віри і життя може бути тільки їх рішення на основі совісті. Тим самим одкровення етичного закону спирається на сласну моральну свідомість людини. Релігія має самостійну етику своєю неминучою логічною передумовою. З розвитком моралі й релігії відбувається етизування (вища моральність) природної релігії. Цей релігійно-історичний факт є первинним кроком відношення релігії й моралі та необхідна передумова переходу від народно-стихійного до особисто-творчого етапу розвитку релігії. Етизування релігії дає можливість зворотнього впливу релігії на моральність. На першому етапі зворотній вплив носить формальний характер та спирається на силу традицій і законодавчу владу.

Справжній напрям розвитку релігії перебуває в русі від зовнішньої підлеглості абсолютному до внутрішньої абсолютності духу. У моральності людина вже досягає абсолютності й доходить до ступеня духовної свободи у формі автономності, і хоча це не свобода богосинівства, але все-таки це духовна свобода, на яку релігія природно спирається, приймаючи етичну зовнішність. Моральність – неминучий етап у розвитку духу і на етапі етичної самосвідомості релігія повинна наповнюватися етичним змістом.

На думку релігійного дослідника, релігія без етики є безсилою. Тому релігійна діяльність має поєднуватися з соціальною допомогою, з благами етико-суспільного прогресу.

Етап зворотнього впливу релігії на моральність пов'язаний з проблемою перспектив автономно-етичного руху духу. «Не можна зупинятися на моральній автономії, визнати її безумовно самостійною, від неї треба нового руху до духовної релігії. Моральну свідомість треба заповнити релігійною абсолютністю до духу. Без цього мораль вироджується в утилітаризм» [1, с. 92]. Релігійний філософ критикує позитивістську мораль: «Позитивістська, умовна, утилітарна земна моральність, як би міцно вона не утримувалася на розсудливості, не має в собі нічого святого, нічого онтологічно-цінного бо вона виправдовується запитамі життя, але не вносить до нього нічого, що перевищує умовну видимість, не служить виправданням життя» [3, с. 119]. Для того, щоб підтримати любов до життя внутрішньою енергією особистої діяльності людині потрібна святиня, оскільки її діяльність повинна мати абсолютну основу. Це розумів вже І.Кант оскільки в світі немає відповідності між щастям і чеснотою, то етичний закон приводить до припущення буття Бога. Ідея Бога разом зі свободою волі й безсмертям душі утворюють передумови сфери практичного розуму. Етична релігія, що йде від І.Канта, підносить добро на висоту святині й обмежує релігію межами добра. Проте ре-

лігія ширша за добро. Недостатньо утилітарну мораль оголосити святиною, в неї потрібно внести релігійно-містичне християнське начало. Тільки тоді сфера етики наповниться новим змістом і стане етичною філософією.

Таким чином, етична філософія вказує на апіорну форму існування містичного християнського досвіду. Вона намічає в людському серці область безпосереднього відання (інтуїтивне значення, переживання дійсності освітлене свідомістю), яке служить ґрунтом для містики, і пояснює загальнолюдські шукання та завдання. Етично-філософському критерію належить лише вибір у різноманітті духовного досвіду, але не переробка останнього. Християнський філософ вважає перехід від етичної свідомості до християнського одкровення діалектичним процесом. Християнське життя має специфічний релігійний зміст, який не змінюється під етично-філософською точкою зору. Цей зміст – містичний християнський досвід як такий. Він не зникає з розуму людської моральності, не може раціоналізуватися в її термінах, він є нез'ясованою таємницею, одкровенням, суттю релігійного блага. Християнський досвід вступає в сферу моральності як чиста духовність, як релігійна складова, така, що володіє абсолютною істиною, самобутньою цінністю. Християнський досвід піднімає моральність до себе, а не опускається до неї. Отже, сама можливість етичної філософії реалізується тільки тоді, коли «етична свідомість людини піднімається від практичних етичних завдань до релігійного досвіду, від земних, природних цілей існування, самозбереження і зростання до божественного змісту життя» [3, с. 125].

Наукове значення дослідження духовної аксіології християнської антропології визначається тим, що воно йде назустріч двом видам пізнавального інтересу. По-перше, інтересу культурологічного: вивчення християнської антропології має особливе значення тому, що сприйняті християнством гуманістичні ідеї лягли в основу духовної культури і багато в чому визначили її своєрідність. Тому вивчення всього, що пов'язано зі становленням і розвитком християнського вчення про людину, має світоглядне, методологічне значення, зокрема, для вивчення культури України. По-друге, інтересу вузько релігієзнавчого. Релігійно-філософські уявлення про людину складають центральну тему (разом із темою божества) релігійного світогляду й найважливіший аспект світогляду віруючої особистості. Таким чином, дослідження християнської антропології, її генези й історичної еволюції розширює знання про суттєві аспекти світової і вітчизняної культури.

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Тареев М.М. Истина и символы в области духа. – СПб.: Типография М.М.Стасюлевича, 1908. – 669 с.
2. Тареев М.М. Цель и смысл жизни – СПб.: Типография А.П.Лопухина, 1912. – 536 с.
3. Тареев М.М. Философия жизни. – М.: Типография К. Солдатенкова, 1907. – 642 с.
4. Тареев М.М. Основы христианства. Сочинения: В 6 т. – СПб.: Типография „Общая польза”, 1897. – Т.4. – 831 с.

SUMMARY

In the article it is reflected creative-ethics potential of Christian anthropology, as it's interpreted by M.Tareeva, in the system of spiritual axiology of Christianity and proved value of religion, religious activity, as in the universal spiritual system of Christianity so in the structure of forming of personality life of man.

А. Н. ПОВЗЛО

МАРКСИСТСКИЙ «ВЕКТОР» ДИАЛЕКТИКИ ОБРАЗОВАНИЯ В СИСТЕМЕ РЫНОЧНЫХ ОТНОШЕНИЙ

В условиях действия рыночных отношений сущность образования двояка. С одной стороны, в процессе развития «рынка» производства образование становится все более и более «массовым», т. е. общедоступным и даже обязательным, постепенно превращаясь в «народное» образование. С другой стороны, образование, управляемое и направляемое теми или иными экономическими интересами, служа избранной части социума, жестко защищая свою корпоративность, еще мощнее укрепляет свой «элитарный» статус. Эту двойственность впервые увидел и с методологической стороны проанализировал исторические и логические «основания» такой противоречивой природы образования немецкий диалектик К.Маркс. Марксизм в своей социальной парадигме вопросам воспитания и образования отводил самое существенное место, что позволило его представителям