
СОЦІОЛОГІЯ

Тіменик З. І.

ПАРАДИГМАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ ІДЕЇ ІСТИННОСТІ Й ПОВНОТИ (МІЖ)РЕЛІГІЙНИХ КОМУНІКАЦІЙ

На матеріалі української філософії 30-80-х рр. ХХ ст. розкрито ознаки складників досліджуваної ідеї у руслі міждисциплінарного простору. Стверджується схильність до гармонізації різних віровизначчих і філософорелігійних понять.

Ключові слова: ідея, істина, правда, світогляд, суперечність, гармонізація.

Перш за все вважаємо за потрібне розкрити, що маємо на увазі під поняттям “істинність”. Отже, в контексті дослідження розглядаємо це поняття як процесуальні вираження духовної сутності істини у філософорелігійному значенні. Щодо префікса “між” у терміносполуці “(між)релігійні комунікації”, то його узятю в дужки з огляду на специфіку її контекстуальних виявів: “(між)релігійне” і “конкретно релігійне”, що перебувають в інтенсивних, поперемінних і переважно одночасових взаємообумовленостях.

Постановка проблеми у загальному вигляді спонукає розглядати суперечності у внутрішній структурі ідеї істинності й повноти (між)релігійних комунікацій. Проблематичним стає осмислення парадигмальних ознак цієї ідеї, коли необхідно розкрити природу антиномічних станів і їх ймовірну гармонізацію. Нез’ясованим також є поперемінне функціонування окремих термінологічних понять, котре уреальнюється, якщо залучити низку моделей, відношень із одночасним з’ясуванням того, як виявляються їхні елементи під час вираження відповідних принципів. Нез’ясованим залишається і питання про системність внутрішньопроектуювальних станів усередині ідеї, котра є предметом запропонованого аналізу.

Названі процеси виявляють себе переважно імпліцитно, а іноді –

латентно: вони не могли мати належного тлумачення ні у заортодоксалізованій Російській імперії, ні в комуністичній системі СРСР. Тому щоразу й створюється додаткова проблематичність при осмисленні текстів.

Праць, котрі б безпосередньо стосувалися теми статті, не виявлено. Однак в окремих друкованих джерелах висвітлено низку історіософських і теоретичних аспектів, які мають дотичне або опосередковане спрямування.

Зокрема, Олександр Сарапін імпліцитно намагається з'ясувати парадигмальний стан ідей, а їх функціонування пов'язує зі здатностями філософії релігії творити полісемантичні розгалуження окремих понять [7, 73-80]. Степан Килимник, виходячи із конкретики парадигм звичаєво-обрядового укладу на язичницько-християнських суміжжях, фактично обґрунтовує закономірності ідеї істинності й повноти (між)релігійних комунікацій з позиції того, як утверджується нова віровизнавча система крізь переосмислення старої (на зіткненні філософії релігії, психофізики, моральної філософії) [6, 44]. Марина Ткачук зосереджується натомість на теоретичних вимірах історико-філософського пізнання, котре здатне забезпечувати стабільний парадигмальний вияв також для ідеї, яку аналізуємо у цій статті [9, 43-49]. Дослідження авторки сприяє загальнометодологічній орієнтації щодо способів використання окремих принципів та до поступовості-послідовності, аналогії.

Отже, сукупність таких напрацювань уможливує розвиток та поглиблення теми переважно у руслі історіософському і теоретичному.

Досі не осмислено контактів логіки людських діянь, міжрелігійних суміж і “божественної логіки”, а відтак не з'ясованим до кінця є контекстуальне уоднозначнення блоку понять “Божа істина – Божа правда”. Також тільки частково розкритою є природа контактів щодо етнонаціональних особливостей містичного у філософорелігійних контекстах. Проблематичним залишається стан вивчення того, як контактують суміжні ідеї у міжвіровизнавчих просторах.

Найперше необхідно з'ясувати, в чому полягає природа взаємообумовлювальних контактів між моделями та відношеннями при зафункціонуванні істинності та повноти як складових ідеї, що її аналізуємо. За таких обставинах важливо виявити суперечності та закономірності, способи їх подолання, зокрема щодо антиномій у руслі гармонізаційних процесів. Доцільно розкрити і системність семантичних розгалужень низки понять на християнсько-язичницькому суміжжі, коли розглядаються відповідні трансформації з погляду

внутрішньо-догматичного, а відтак і філософорелігійного тлумачення.

Передусім варто зазначити: ситуативна істинність і повнота (між)релігійних комунікацій залежить від стану самого рівня функціонального переосмислення. З погляду філософської концепції часу маємо на увазі передусім різнотемпоритмічні вияви таких моделей, як “колись-тепер”, “сьогодні-завтра”.

Сутнісним, зокрема, є те, якою мірою визнавець конкретної релігії проймається внутрішніми психофізичними станами при осмисленні спільних понять (скажімо, язичницьких чи взагалі будь-якої іншої уже неіснуючої віровизнавчої системи).

Тут варто осмислити терміносполуку “релігійна правда”, аби з’ясувати, що було істиною у попередньому віровченні, а за християнського часу набуло вже статусу просто “релігійної правди”. Тобто такої “правди”, котра колись (в епоху язичницьку) вважалась “істиною”. У розмислах Митрополита Іларіона (Огієнка) елементи пантеїстичного віровизнавства, коли йшлося про ступінь олюднення природи, сприймалися уже тільки як “правда” [5, 14]. У непроявленій формі стверджувалась, фактично, безперервність усталення складових ідеї, котру аналізуємо, починаючи від метафоризації як одного із формовиражень міфологізації довкілля. З погляду ж “божественної логіки” те, що неоднозначне (“істина”, “правда”), за певних обставин універсалізується (у цьому разі “правда”).

Сюди ж імпліцитно примикає процес логіки людських діянь у контактах з “логікою божественною”. Адже неймовірною виглядала б обставина, коли істини язичництва спонтанно могли трансформуватись у християнські. Проте з позиції філософорелігійної треба зважати на діяння моделі “істина-правда”, такої моделі, складовим елементам якої властива здатність до переймання властивостей, а відтак з погляду догматичних доктрин і до фактичного контекстуального ототожнення (що у класичній філософії є немислимим). Наприклад, коли йдеться про терміносполуки “Божа істина”, “Божа правда”, які у новозавітних текстах уоднозначнюються, опиняючись у своєрідному “силовому полі” ідеалізації та абсолютизації всього, що пов’язане з Богом. У трохи іншому вимірі можна розмірковувати про відданість істині-правді з позиції духовного спадкоємства через відношення “Бог – людина – Бог”. Маємо на увазі терміносполуки: “Божі діти” у християнстві [1, Мр. 10, 13] і “Дажбожі внуки” у язичництві [3, 10]. Спільним є не просто об’єктивізація стану такого спадкоємства як загальнорелігійного явища, а усвідомлення його необхідності.

Тому за логікою міжрелігійного суміжжя виходить, що істини

двох віровизнань (одне з яких відійшло у фактичне небуття з погляду своєї автентичності) одночасно не можуть визнаватись такими, якими фактично сприймалися за конкретної епохи, навіть якщо у відповідних системах (колись і тепер, у тих чи тих сферах) наявні об'єктивні контакти. Так творяться складні процеси: тобто старі віровизнавчі істини, ставши у новорелігійній епосі просто правдою, водночас мали б трактуватися й надалі істотними. Звідси випливає, що поняття “істотність” є непідвладним доктринальним змінам з погляду збереження своїх принципових атрибутивних ознак (зрозуміло, коли брати до уваги відносну сутність “істотності” тієї чи іншої духовної системи при функціональному залученні моделей “колись – тепер”, “сьогодні – завтра”).

Звернемо увагу на формулу-модель, що у своєму поетапному вираженні набуває дієвих нанизувальних елементів з наслідковою філософорелігійною новацією. Тобто коли “старорелігійна істина” (згодом уже тільки “правда”) у поєднанні з “новорелігійною істиною” створює проблемну ситуацію: як бути колишній “істині” (тепер тільки “правді”)? Філософорелігійна колізія розв’язується через трансформаційність комплексу зазначених процесів у істинність та повноту (між)релігійних комунікацій. Скажімо, у язичництві коляда, як відомо, була органічним елементом і звичаєво-обрядового укладу, і відповідних культових служб з певним догматичним вираженням, а за християнського часу вона у переосмисленій формі стає новотрадиційним, але тільки супровідним, додатковим елементом у богослужбах. Істинність й повноту (між)релігійних комунікацій тут забезпечують не просто колядки, а їх різновиди: церковні і світські (останніх, як правило, у храмах не співають з огляду на суто народне трактування подій, пов’язаних з народженням Христа). Тобто мовиться про таке трактування, котре виражено з поперемінно взаємоконтактних язичницько-християнських світоглядних реалій.

Тут сутнісним є проміжний чинник. Саме на нього звернув увагу Степан Килимник. “Надприродні і природні сили, що прихильні до людини, [...] і які людина може прихилити собі, (*чаклуючи – 3. Т.*) словом та магічними діями, забути, відкинути не може, [бо] разом сприймає і нового доброго (*християнського – 3. Т.*) Бога [...]. Трудно, ба навіть неможливо було враз сприйняти новий світогляд”, – зауважував він [6, 44].

Звідси виходить, що ідея, яку аналізуємо, у своєму вираженні набуває певного імперативу, контекстуальної спонукальності. Колядникове звернення до Христа (“Ори, Синку, цюю нивку та й посіємо пшеничку”) дослідник “розкодує” як бажання посіяти

“істини християнства” [6, 44]. Тобто мовиться про стимулювання морального чинника у поступовому утвердженні новорелігійних доктрин при одночасному переосмисленні старих.

Таким чином, у складний парадигмальний процес вплітається чинник і моральний, і психофізичний. На міжрелігійному суміжжі промовистою є, так би мовити, догматична мисленнева стилістика при використаному звертанні “Синку”: його, як відомо, за жодних обставин не практикує християнське віровизнання, де є натомість тільки форма “Сину Божий”. Хоч на рівні усного народного сприйняття й донині побутує специфічний парадигмальний варіант “Боженьку мій!”.

Отже, певні колядки здатні відтворювати період переосмислень “старого” із язичницької епохи, коли Божество наділяли суто господарськими функціями. Помітно, як крізь суперечливу духовну темпоральність утверджується чинник гармонізаційний: виражено не лишень моральну готовність сприйняти не знану до того релігійну систему, а й зафіксовано процес сердечного переживання при грядущому сприйнятті іншовіровизнавчої спадщини. (Таким мотивом коляда парадигмально пов’язана з біблійною притчею про сіяча: у ній теж, як відомо, використано дохристиянський образ людини-сіяча, який трансформувався у розуміння Бога-Сіяча) [1, Мр. 4: 1-20].

Із розмислів С. Килимника також помітно, за яких обставин ідея добра-зла, світла-темряви частково накладається на ідею, що її тут аналізуємо. Тобто коли активізується процес переосмислення добра з погляду проникання атрибутики нової релігії у старовіровизнавчий простір. Дослідник імпліцитно визнає об’єктивність неоднозначних виявів різних світоглядних систем, частковій гармонізації яких ситуативно здатна сприяти й філософська концепція часу, й сам принцип поступовості-послідовності.

Дещо інший підхід зустрічаємо у Ксенофонта Сосенка: він у непрявленій формі з’ясовує діяння принципу аналогії та названого принципу. “... Спаситель, теж Сонце Правди, – зауважує дослідник, – й український народ своїм глибоко філософійним [...] хистом добре розуміє і відчуває [...] дві аналогії (у *Божестві язичницькому та християнському – З.Т.*) і не хоче розлучувати їх; жодній з них не хоче з їх правди зменшити” [8, 8]. Звідси впливає, що утруднити осмислення новорелігійних комплексів здатен сам же принцип аналогії: як не парадоксально, але він певною мірою контраверсує з принципом поступовості-послідовності з огляду на чинник стереотипізації. Мовилось про обставини, коли при ознайомленні з новим поняттям світла-правди важко було позбуватися старих (ще такі своїх) уявлень, особливо коли

нові (християнські) поняття теж були добрими, але наразі не стали ще остаточно рідними, своїми.

Тут доречно уконтекстовується момент завершальної гармонізації з погляду її чергового, поетапного вияву. Зокрема, Микола Бердяєв, урухомлюючи засоби міждисциплінарного простору, в імпліцитній формі прагнув цілісно уоднозначнити релігійне, містичне. “Філософське обґрунтування і оборона релігії та містики – важливе завдання нашої епохи, – підкреслював учений, – і в обороні такій ми повинні бути не апологетами, а вільними наслідувачами і шукачами” [2, 437]. Названо дві опредмечені взаємообумовлені дії: наслідування й шукання; хоча за своєю історіософською природою виражаються вони з неоднозначною темпоритмічністю та різним цільовим спрямуванням. Об’єднує їх в одне творчий мисленнєвий процес, який у сув’язі здатен підтримувати і традицію, і новацію на шляху до формування ідеї істинності й повноти (між)релігійних комунікацій.

Власне, задля комплексності поетапного неоднозначного процесовияву Бердяєв використовує у непрявленій формі елементи барокового мислення, хоч сам автор, зрозуміло, належав до іншої епохи. Обумовлюється воно тим, що релігію, містику та філософію дослідник намагався поєднати в одне ціле. А як відомо, одним із елементів барокового мислення є схильність поєднувати непоєднуване, що і підтверджує наведений вислів. Така тенденція стає, по суті, однією зі складових у формуванні ідеї та утверджується супровідним процесом тяжіння (як висловився філософ, нашої містики) до взаємовідносин з містичними реаліями світу, у той час, коли сама містика бажає “бути зрячою” [2, 3]. Тут контекст парадигмальних особливостей доповнюється міркуваннями про національні особливості містичних і філософорелігійних станів щодо всебічного, гармонійного розкриття своїх можливостей, виходячи зі здатності до цілісного поєднання.

Отож, крізь немінучі функціональні неоднозначні вияви розглянутих принципів сутнісне переосмислене оновлення стає процесуальною складовою істинності й повноти нового духовного буття. На нашу думку, справа не тільки в різному тлумаченні “правди” та “істини” з погляду класичної філософії. Важливим моментом стає те, що істина у кожній віровизнавчій системі безпосередньо уреальнюється у догматах – чи не найконсервативнішому явищі духовного буття, що особливо помітно у (між)релігійних комунікаціях.

Ще один термінологічний компонент запропонував свого часу Василь Зіньківський, увівши поняття “справжності релігійного життя”.

Йдеться про таку “справжність”, яка подібно до Іларіонової “істотності” стала також безвідносною щодо історіософської конкретики релігієтворчих процесів. Справа в тому, що не тільки у християнстві, а й у язичництві “йде справжнє релігійне життя: поза дією “згори”, – зауважував філософ, – взагалі не може бути глибокого релігійного життя, котре є зустрічю душі з Богом” [4, 97]. Звернімо увагу: істинність і повнота (між)релігійних комунікацій формується із безпосередніх метафізично-онтологічних обумовленостей; і виражені вони крізь призму “божественної логіки” (у вигляді зустрічі душі з Тим, Хто Найсильніший). Тобто йдеться про таку зустріч, котра увиразнює доцільність, сенс і мету внутрішньодуховного мовлення людини. Отож і антропологізаційний чинник своєрідно увиходить до філософорелігійного простору, внаслідок чого людська душа і Бог мимоволі “оприсутнюються” відразу у двох віровизнавчих системах: язичницькій і християнській, хоча поняття про душу й Божество є у них неоднозначним.

“В’яжучим елементом” стає релігійна правда: з погляду “божественної логіки” виходить, що названа правда уреальнюється не в одній якійсь віровизнавчій системі. Адже кожна така система оперта на своїх (хоч і специфічних) виявах істини. Такі вияви, однак, не опротилежуються, а тою чи тою мірою доповнюються, урізноманітнюються.

За виниклих ситуацій (між)релігійні комунікації інтенсифікуються, внаслідок чого зростає сукупний виражальний потенціал догматів, звичаєво-обрядових укладів не однієї лише релігії. У руслі розуміння Божества (Божеств), іпостасності-безіпостасності, єдності та тріадності, одининного і множинного, добра-зла, світла-темряви тощо. Такий потенціал переосмислюється, зберігаючи попри те загальні принципи структурованості (Трипітака – у буддистів, Триглав – у язичників, Трійця – у християн).

Названі принципи тим більше виявляють себе у внутрішньорелігійних (догматичних, канонічних і адміністративно-структурних) неоднозначностях. Відомою є істина: принцип тріадності Бога, спільне розуміння Його трьохіпостасності єднає різноконфесійний християнський світ – православних, римо-католиків, протестантів. А тому із сукупностей названих процесів і усталюється поняття “релігійна правда” – концентрований концепт різновимірних системних відомостей, внаслідок чого з’являється змога певною мірою уоднозначнювати спільні духовні та інші вартості, поширення котрих може набувати універсализаційного і одночасно ситуативно-епізодичного спрямування.

Вияви проаналізованої ідеї не є самодостатніми, а взаємообумовлені станами, які відбуваються у міжрелігійних і міждисциплінарних просторах. Комплекс таких дій супроводжується згармонізованими процесами у сфері логіки людських діянь, міжрелігійних суміж і “божественної логіки”, через що уможливлується розв’язок антиномічних ситуацій. Дотичними до такого комплексу є етнонаціональний містичний світ, де на язичницько-християнських зіткненнях помітні тенденції уоднозначнювати поняття з певною духовною стилістикою.

Перспективи подальших розвідок полягають у вивченні специфічних контактів з іншими філософорелігійними ідеями, зокрема коли йдеться про Бога (Божества) і систему Його наймень, про Бога з погляду структури людини та світобудови, про взаємодію добра-зла, світла-темряви. Передумовою для цього є осмислення парадигмальних специфік у міжвіровизнавчому світі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладена // [Перекл. Івана Огієнка]. – [Б. м.]: Bible Society, 1962. – 1523 с.
2. *Бердяев Николай*. Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные (1900-1906). – СПб. : Издание М. В. Пирожкова, 1907. – 437 с.
3. Велесова книга: ритм. перекл. укр. мовою, дослідження та рецензії Б. Яценка ; рос. мовою – В. Яценка. – К. : Велес, 2001. – 330 с.
4. *Зеньковский В.* О значении воображения в духовной жизни. (По поводу книги Б.П. Вышеславцева “Этика преображенного эроса”. Париж, 1931) // Путь [Париж]. – 1932. – № 32. – Февр. – С. 90-102.
5. *Гларіон Митр.* Дохристиянські вірування українського народу: Іст.-реліг. моногр. – К. : АТ “Обереги”, 1992. – 424 с.
6. *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні : у 3 кн. ; 6 т. / наук. конс. та автор передм. Василь Яременко. – К. : АТ “Обереги”, 1994. – Кн. 1; т. 1-2. – 400 с.
7. *Сарапін О. В.* Філософія релігії у перспективі подолання семантичної варіативності // Наукові записки НаУКМА. Серія “Філософія та релігієзнавство”. – 2008. – Т. 76. – С. 73-80.
8. *Сосенко К.* Праджерело українського релігійного світогляду. – Львів : Вид-во “Живі гроби”, 1923. – 84 с.
9. *Ткачук М. Л.* Проблема теорії і методології історико-філософського пізнання в інтерпретації Петра Ліницького // Наукові записки НаУКМА. Серія “Філософія та релігієзнавство”. – 2010. – Т. 102. – С. 43-49.

Тименюк З. И. Парадигмальні особливості ідеї істинності і повноти (междурелигійних зв'язків).

На матеріалі української філософії 30-80-х рр. ХХ ст. розкриті ознаки складних частин досліджуваної ідеї в руслі міждисциплінарного простору. Підтверджується схильність до гармонізації різних віросповідних і філософорелігійних понять.

Ключові слова: ідея, істина, правда, світогляд, суперечливість, гармонізація.

Timenyk Z. I. The Paradigm Peculiarities of the Idea of Verity and Fullness of Interreligious Communications.

In the article on the materials of Ukrainian philosophy (30-80 XX century) the essential features of analyzed idea in the context of interdisciplinary approach are revealed. The author asserts the tendencies toward the harmony of different religious doctrines and concepts of philosophy of religion.

Keywords: idea, truth, verity, world outlook, contradiction, harmony.

Хомерікі О. А.

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ ДО ВИВЧЕННЯ СОЦІОЛОГІЧНИХ АСПЕКТІВ ТРАНСФОРМАЦІЇ ВИЩОЇ ОСВІТИ

У статті проаналізовано методологічні підходи до вивчення соціологічних аспектів трансформації вищої освіти, виокремлено такі основні напрями дослідження, як інституціональний, системний, соціально-гуманітарний, філософський, компетентнісний.

Ключові слова: освіта, соціологія освіти, індивід, соціум, європейський освітній простір, трансформація, модернізація, соціокультурний простір, ефективність освіти, інноваційний потенціал.

Формування здатності молодих людей “вписатися” у сучасний соціально-економічний та політичний контекст, свідомо орієнтуватися в умовах плюралізму цінностей і суперечливості інтересів потребує модернізації світової системи освіти, в тому числі й української. Її основним напрямком є трансформація освіти індустріального суспільства на освіту суспільства інформаційного типу, адже призначення освіти – пристосування підрастаючого покоління до дорослого життя, тобто, його культурна соціалізація.

Окремий напрям вивчення закономірностей процесу соціалізації індивіда протягом ХХ ст. був започаткований уже в новітній час