

5. Дьяков А.В. Жан Бодрийяр: Стратегии «радикального мышления» [Текст] / под. Ред. А. С. Колесникова. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. Ун-та, 2008. – 357 с.
6. Тоффлер Э. Шок будущего : пер. с англ [Текст] / Э. Тоффлер. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2002. – 557 с.
7. Уэбстер Ф. Теория информационного общества [Текст] / Фрэнк Уэбстер ; пер. с англ. М.В. Арапова, Н.В. Мальхиной ; под ред. Е.Л. Варгановой. – М. : Аспект-Пресс, 2004. – 400 с.
8. Etzioni A. The Active Society [Text] / Amitai Etzioni. – New York, 1968. – 204 с.

**Красиков М.С. Подходы к определению понятия информационного общества.**

Представлен обзор известных подходов к определению понятия информационного общества. Автор через призму различных подходов пытается дать полное определение этому феномену и выделить важнейшие из них.

*Ключевые слова:* подход, информационное общество, технологическая революция, информационная сфера, третичный сектор, постмодернизм, общество «рефлексивной модернизации», «активное общество», «общество риска».

**Krasikov M. Approaches to the definition of the information society.**

In this paper we review the known approaches to the definition of the information society. Author through the prism of different approaches trying to give a complete definition of this phenomenon and highlight the most important ones.

*Key words:* approach, information society, technological revolution, the information sphere, the tertiary sector, postmodernism, society «reflexive modernization», «active society», «risk society».

Надійшли до редколегії: 13.04.14 р.

УДК [281.5 : 248.211 + 248.217] : 215

**О. В. Лисенко**

*Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана*

### ВСЕЛЕНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я ТА ЙОГО УКРАЇНСЬКИЙ ВИМІР

Українське православ'я, створювало почуття єдиного цілого, виражала національний дух та формувала національний характер в найскладніші для історії України періоди. Саме православ'я формувало у представників нації усвідомлення своєї етнічної своєрідності через віднесення себе до освяченого церквою і Богом українського народу. Разом з тим православ'я стало виразником загальнохристиянських цінностей, ідеалів кафоличності Христової церкви.

*Ключові слова:* благочестя, христоцентричність, літургійна свобода, святоотцівська традиція.

Значне коло теоретичних і практичних питань та проблем, що знайшли своє відображення у статті: специфіка та особливості функціонування вселенського православ'я та православної церкви взагалі та на терені української культури зокрема, взаємозв'язок ментальних та духовних структур українського етносу, дослідження процесів етно- та культуротворення, критичне осмислення догматичних особливостей віровчення та віросповідання східного християнства – посідають чільне місце у вітчизняному релігієзнавстві та богослов'ї. Ця проблематика досить ґрунтовно була опрацьована вітчизняними та закордонними вченими, а також мислителями діаспори: Ю. Миролюбовим, С. Плачиндою, І. Огієнком, Д. Лихачовим, І. Браїчевським, О. Саганом, М. Скобцовою, А. Колодним, О. Марченком, Л. Конопом, Є. Харьковщанком, Л. Філіпович, С. Здіоруком та іншими. Автор використав їх теоретичний доробок в цілях дослідження наступних питань: становлення та розвитку православ'я, генези духовності українського народу, аутентичності українського православ'я, ісихастських рецепцій в процесі розвитку православ'я в Україні. Головні ідеї, дозволяють усвідомити національну специфічність та, разом з тим, вселенськість українського православ'я, невіддільність його долі від історичного шляху святої соборної апостольської церкви. А оскільки релігійний чинник є одним з базових у процесах культурогенезису та націотворення, що мають місце в Україні, то й складні внутрішньо-релігійні містико-догматичні питання усвідомлюються не як абстрактні, відірвані від конкретно-історичного розвитку українського народу, а як такі, що можуть суттєво вплинути на формування вектору духовної самореалізації та самоідентифікації української нації, а тому зберігають свою актуальність та значимість для наших сучасників.

Релігія відіграє в суспільстві роль одного із смислоутворюючих, ціннісноутверджуючих чинників тісно переплітаючись з усіма соціо-культурними цінностями, нормами, звичаями, обрядами, традиціями

того чи іншого народу, представлених в інших формах суспільної свідомості та духовного життя. Мораль та право, які визначають тип і спосіб соціальної взаємодії, містика і філософія, котрі встановлюють (в особливий спосіб) першосмисли буття, мистецтво як духовно-практична діяльність по створенню і засвоєнню естетичних цінностей і, певною мірою, навіть наука як теоретико-практична діяльність по отриманню об'єктивних знань про світ та людину є взаємопов'язаними з релігійними цінностями, принципами, ідеалами, нормами домінуючої в культурі релігійної традиції. Безсмертя душі, існування Бога та буття світу – глобальні смисложиттєві проблеми, які є центральним стрижнем будь-якої релігії. Саме релігія в унікальний та неповторний спосіб вирішує ці проблеми, породжуючи особливий тип духовності, ґрунтованої на вірі. Глобальність цих питань консолідує та об'єднує інші форми духовного життя в певну цілісність, презентує єдність духовного досвіду. Тому, на наш погляд, є справедливою думка, що релігія складає внутрішній зміст духовного життя як людини окремо, так і культури в цілому; саме вона є сутністю культури, тоді як культура здебільшого виражає релігію.

Форми релігійного життя являють собою досвід єднання з вищим началом, чи Богом. Релігія розкриває механізми самоактуалізації, самовиповнення та самореалізації як окремої особистості так і етносу, нації в цілому. Обумовлено це виявленням та вираженням у релігійних переживаннях і догматах трансцендентних першоначал та першопричин буття. Початок відношення «конечне – Абсолютне»; «людина – Бог» покладається усвідомленням людиною власної сутності, визнання нею свого творчого, активного характеру самотворення та самовиповнення. Віруюча людина актуалізує власний творчий потенціал, реалізує здібності та задатки (природжені та набуті) згідно з тією генеральною стратегією, яку пропонує релігійна традиція, згідно з тією аксіологічною моделлю, яку сповідує духовна практика цієї традиції. В такій спосіб, релігія органічно

включає людину в процес культуротворення через її самостворення.

Історичні перипетії зародження та розвитку християнства зумовили утворення трьох релігійних традицій: католицької, православної та протестантської. Зберігаючи в своїй назві спільне родові поняття – християнство, по своїм видовим ознакам ці течії є достатньо відмінними одна від іншої. Компаративістський аналіз цих гілок не виходить до завдань нашого дослідження, тому ми зосередимо нашу увагу на тих істотних рисах вселенського православ'я, які сприятимуть більш рельєфному усвідомленню містичної суті останнього, вдаючись у деяких випадках до виправданих порівнянь та паралелей з католицькою традицією. Дослідження не має на меті довести зверхність, кращість чи більшу правильність православ'я, а лише визначити його оригінальну самобутність.

Очевидним є той факт, що відмінності між Східним та Західним християнством почали формуватись з розмежуванням патристики на східну та західну з притаманними їм специфічними рисами: теологічності, метафізичності, аскетичності, містичності, символічній екзегетиці святого писма на Сході, та психологічності, етичності, антропологічності, юридичності релігійного контексту на Заході. Ці особливості сприяли утворенню різних типів духовної чуйності чи симпатії, що знайшли відображення у всіх сферах релігійної свідомості, організації, культу та діяльності. Однак згадані відмінності не перешкождали тривалий час цим релігійним типам виражати єдину віросповідну істину, доповнюючи один одного. «Оскільки розрив між Східною і Західною Церквами відбувся лише у середині XI століття, то все, що йому передувало, є спільним і неподільним скарбом обох, пізніше роз'єднаних частин. Православна церква не була б тим, чим вона є, якби не мала святого Кипріяна, блаженного Августина, святого папи Григорія Двоєслова, так само, як і Римо-Католицька церква не могла обійтись без святих Афанасія Великого, Василя Великого, Кирила Олександрійського», – вважає В. Лоський [1, с. 12].

Ми поділяємо думку проф. О.Н. Сагана, який пропонує власну періодизацію розвитку православ'я та визнає хронологічним рубежем появи цього особливого напрямку християнства IV ст. [4, с. 37]. Уже в цьому періоді кристалізується Нікео-Константинопольське віровчення, формується догматично-канонічний корпус православ'я, відбувається зміцнення та утвердження Константинополя, виокремлюються чотири східних патріархати: Константинопольський, Іерусалимський, Антіохійський та Олександрійський, прослідковується відмінність сповідання християнства, подвижницької практики та духовного життя у християн Західної та Східної Римської імперії. Ця дистанція збільшувалася, а розкол поглиблювався до XIII ст. Слід зауважити, що поступово підсилювалась конкурентна боротьба за першість між кафедрами Рима та Константинополя, який вже на другому Вселенському Соборі отримав визнання як другий за значенням центр християнства. Вже у 863 р. помісний собор у Римі проголосив анафему патріархові Константинопольському Фотію за те що той взяв під свою юрисдикцію ново повернутих болгар, опікуватись якими прагнув римський престол. А у 867 р. відповідним актом патріарх Фотій відлучає від церкви папу Миколая I. Проте ці акти не мали серйозного резонансу в силу історично сформованого обмеженого внутрішньо церковного діалогу. Юридичним оформленням розколу стали події

що відбувались в XI, коли Константинопольський патріарх Михайло Керуларій у Константинополі закриває латинські церкви, а папа Лев IX вимагає визнати його головою церкви та претендує на підпорядкування Риму земель південної Італії, тоді як патріарх наполягав на збереженні пентархії та своїх територій. Останнім і невідворотнім фактом, що поглибив розкол та унеможливило подальше конструктивне спілкування між церквами, стало захоплення та руйнування у 1204 р. хрестоносцями Константинополя. З цього періоду окремішність та самостійність православ'я як гілки християнства ні в кого не викликає сумніву.

В подальшому дослідженні ми приймаємо в якості робочого те визначення православ'я, що запропонував О.Н. Саган: «Православ'я – це один з напрямів християнства, віросповідну основу якого становить Священне Письмо (Біблія, передусім Новий Заповіт) та Священний Переказ (рішення семи Вселенських та окремих Помісних Соборів, напрацювання визнаних Отців Церкви), який не допускає будь-яких змін (ні за змістом, ні за формою) у догматичному розвитку конфесії, який на основі явища етноконфесійного синкретизму набув значних особливостей (як щодо інших напрямів християнства, так і в середині конфесії) в канонічному, культовому, організаційному, обрядовому та мистецькому розвитку, що стало підґрунтям його існування у формі національних (диптихціальних та позадиптихціальних) Церков, першим за честю серед яких є Константинопольський патріархат» [4, с. 42].

За періодизацією проф. Сагана О. Н. захопленням Константинополя закінчується перший та починається другий період розвитку Вселенського православ'я, що тривав до захоплення у 1453 Константинополя турками-османами. (Звичайно, це не єдино можлива спроба осмислити та виділити етапи генези Східної Церкви, однак, на наш погляд, ця модель дозволяє відобразити найбільш важливі історичні віхи та зафіксувати істотні ознаки періодів, що виокремлюються). Для цього відрізка часу є характерним формування організаційних принципів функціонування православ'я як церковної єдності помісних національних церков: Константинопольської, Олександрійської, Антіохійської, Іерусалимської із збереженням першості за честю за Константинопольською кафедрою. Варто відзначити, що домінування Константинопольської кафедри в цей період було не лише номінальним, але й цілком реальним. Цей етап також знаменувався організаційним оформленням церков, що отримували відносну автономію: Грузинської, Сербської, Болгарської, Румунської, Руської тощо.

Поступово на зміну Константинополю (при збереженні формального домінування останнього) приходив новий могутній центр православ'я – Москва. Конкурентна боротьба за першість переходила з відверто відкритої до латентної фази, що звичайно ж позначалось на житті всіх помісних церков та осередків православ'я. Така боротьба призводила до утворення диптихціальних та позадиптихціальних церков з кардинальною зміною ситуації з часом. Зважаючи на ту обставину, що парадигмальною основою відносин між церквою та державою у практиці православ'я був цезаре-папізм, який набув свого канонічно-правового вираження у VI новелі кодекса Юстиніана у VI ст., стає зрозумілим вплив політичного чинника на сферу церковного життя. Цим документом легітимізувалась вищість світського володаря над церковними ієрархами, та обов'язковість затвердження ним усіх церковних рішень та постанов.

Відтак, релігійні процеси далеко не завжди визначались внутрішньою логікою розвитку церкви як боголюдського організму, а відображали практичні інтереси тієї чи іншої імперії, де церква використовувалась як знаряддя держави. При чому церква, здебільшого, щиро вірила в священність своєї етатиської місії. Тому становлення церковного права відбувалось під щільним контролем та цензом з боку імператора, що не могло не позначитись на його особливостях. До канонічного корпусу православ'я належать: 85 апостольських правил; канони Вселенських соборів; канони святих отців; канони помісних соборів; правила, встановлені константинопольським патріархом, постанови імператорів. Кодифікація правил та законів призвів до появи номоканонів: «Номоканону у 50 титулах» VI-VII ст., різних «Кормчих книг» тощо. «Номоканону у 14 титулах» або «Номоканон Фотія» на Константинопольському соборі у 920 р. приймається як загальнообов'язкове церковне право.

До речі, в сучасних диптихах автокефальних церков Константинопольського та Московського патріархатів теж немає ідентичності, в чому також читаються політичні преференції. Так, зокрема, Константинопольський диптих має таку послідовність: 1) Константинопольська, 2) Олександрійська, 3) Антіохійська, 4) Ієрусалимська, 5) Руська, 6) Сербська, 7) Румунська, 8) Болгарська, 9) Грузинська, 10) Кіпрська, 11) Еладська, 12) Польська, 13) Албанська, 14) Чехословацька. А диптих Руської церкви наступну: 1) Константинопольська, 2) Олександрійська, 3) Антіохійська, 4) Ієрусалимська, 5) Руська, 6) Грузинська, 7) Сербська, 8) Румунська, 9) Болгарська, 10) Кіпрська, 11) Еладська, 12) Албанська, 13) Польська, 14) Чехословацька, 15) Американська.

Взагалі питання церковної юрисдикції, канонічності чи не канонічності діяльності тих чи інших релігійних організацій, диптихального чи позадиптихального статусу цих утворень є справою тонкою і делікатною для науковця, який прагне до пізнання внутрішньої сутності певного віровчення, закономірностей розвитку конфесії, особливостей релігійного досвіду та духовної практики. Історичні перипетії демонструють складну діалектику внутрішньо церковної генези. Так, проголошена за ініціативи сербського короля Стефана Душана у 1346 р. автокефалія Сербської православної церкви на чолі з патріархом (ісихастом) Іоанікієм II Печським, не визнавалася з боку Константинопольського патріархата 28 років. А патріарх Константинопольський Каліст I проголосив анафему засновникам автокефалії. Також суперечливим було питання щодо виникнення Московської, спочатку самоврядної митрополії у 1448 р., а потім і патріархії та канонічності приєднання Київської митрополії у 1686 р. до її складу. Константинопольський патріархат 141 р. не визнавав легітимним вигнання митрополита Ісидора, та самочинне висвячення на митрополита Іону в Московській митрополії. Таких випадків історія знає достатньо. Досить складними та напруженими сьогодні є відносини між УПЦ (МП) з одгого боку та УПЦ (КП), УАПЦ з іншого. Тож для нашого дослідження особливостей вселенського православ'я пріоритетним буде не стільки канонічний, легітимний статус тієї чи іншої православної церкви, скільки містична, догматична (віросповідна) та літургійна спільність цих релігійних організацій.

Отже, самоорганізація та подальший розвиток православ'я призвів до переходу від монополізму до утворення відкритої кількості рівноправних автокефальних помісних національних церков, що

живуть у єдиному духовно-догматичному просторі. Ці церкви зберегли у продовж всієї історії не лише канонічне євхаристійне спілкування, соборну єдність, спільний містико-сотеріологічний стрижень, але й богословсько-філософський діалог, що мав своїм підґрунтям святоотцівську традицію. «...завжди сотеріологічний, догматичний переказ постав перед нами зовсім однорідним, незважаючи на багатство та різноманітність його досвіду, не дивлячись на різність епох та культур, що ним охоплювались. Він – єдина духовна родина, у якій ми легко впізнаємо спорідненість її членів, хоча вони й віддалені один від одного і в часі і в просторі» [1, с. 178] – справедливо зауважує В. М. Лоський. За таких умов кристалізувався формат православної духовності з притаманними йому рисами: триадоцентричністю, христосотеріологічністю, церковноцентричністю, сотеріологічністю, соборністю, літургійною свободою та містичністю.

Подальші періоди розвитку православ'я призвели до диференціації православного благочестя та релігійної психології, що назавжди визначили характер східного християнства та сформували його образ, стійкий щодо подальших історико-культурних трансформацій. Така подвижниця, преподобномучениця, дослідниця як Марія (Скобцова) у статті «Типи релігійної життя» виділяє наступні типи благочестя, що притаманні різним православним віруючим: 1) синодальний, 2) уставницький, 3) естетичний, 4) аскетичний, 5) євангельський. Ці типи, на думку автора, мають як позитивні так і негативні моменти розвитку, та відображають специфічно православні інтенції богошанування, характеризують основні риси православної психології [5, с. 2–5]. І хоча сама сповідниця й дослідниця зосереджує увагу переважно на проявах псевдо духовності, все ж установки, орієнтири, цінності та ідеали, що лежать в їхній основі є амбівалентними в процесі своєї конкретної життєреалізації. Серед таких рис варто виділити: для першого типу – патріотизм та відданість національній ідеї, що іноді досягає рівня філетизму та радикального цезаре-папізму. Для другого – святоотцівський традиціоналізм, консерватизм, фундаменталізм, конфесіоналізм, що часто межує із ксенофобією та культом букви, правил, ритуалів. Для третього – естетизм, здатність чуттєво переживати істину як красу на рівні сприйняття, представлену різними формами релігійного мистецтва та богослужіння, збереження та трансляція мистецьких канонів, елітаризм, надмірна ідеалізованість, зверхність, відсутність чуттєвості до реального, нарцисизм, егоцентризм. Для четвертого – аскетичність, що набуває різної векторної спрямованості, в залежності від реалізації закладеного в неї релігійно-антропологічного ідеалу: від аскетичного зречення усього світу, заради збереження та спасіння своєї душі (шлях, на якому навіть любов є засіб та аскетична вправа, а не самоціль) до аскетичного жертвового служіння світові, в ім'я любові до ближнього як вищої цінності та перемоги над гріхом. Для п'ятого – ухристовління як протилежність уцерковлінню (як підведенню життя під певний ритм храмового благочестя), при якому таємниця людино спілкування стає таємницею Богоспілкування, православ'я як поза храмова літургія у служінні через людино Христові [5, с. 12].

Якщо попередній аналіз стосувався переважно рівня релігійної психології у з'ясуванні типів благочестя та особливостей релігійного характеру, то наступні роздуми будуть присвячені дослідженню ціннісно-ідеологічного

рівня. Християнство взагалі і православ'я зокрема ґрунтуються, виражає і відстоює певний релігійно-антропологічний ідеал.

Починаючи з апологетики та патристики, у яких питання ідеалу людини було концептуально осмислено Іренеем, Афанасієм Олександрійським, Василем Великим, Григорієм Назіанзіном, Григорієм Ниським, Максимом Сповідником та іншими, тема «ідеалу людини» є наскрізним принципом системи православної свідомості та культури. Під православним ідеалом людини ми розуміємо зразок людської досконалості, категорію, що відображає спрямованість волі людини, ідеальну модель особистісного розвитку, вищу мету прагнень та устремління певної особи, групи осіб, людства вцілому. Він полягає в єднанні подвижника з Ісусом Христом, внутрішньому преображенні тварної природи людини та обоженні. У такий спосіб віруючий прилучається до буття Пресвятої трійці у особі Ісуса Христа, проте не сутнісно, а енергійно, як Бог за благодаттю. В православ'ї людина постає як духовно-фізична істота, котра здатна, через єднання з Богом у особі Ісуса Христа, подолати наявну гріховність, як актуальну так і потенційну не лише у духовно-душевному вимірі, але й преобразитись тілесно (свідченням чому є нетлінні мощі святих), стати іпостасним центром буття, реабілітувати тілесність, фізичність, тварність як таку. Оскільки акт творіння Богом світу відбувається через посередство енергій-волінь, що є ще однією відмінною ознакою православного віровчення, то світ перестає розумітися як причина зла. Енергій-волінь є ідеями, ентелехіями, смислами, сутнісними формами конкретних речей, явищ та процесів, через які сам Бог знаходиться у світі, хоча й поза сутністю. Більш докладно ці догматичні положення ми будемо розглядати у третьому підрозділі цього розділу. Однак, саме людина, яка відродила у собі богообразність та богоподібність стає спів творцем Богу у відновленні енергійної, благої сутності буття, пошкодженого гріхом. «Створена за образом Божим людина є істотою особистісною, вона – особистість, яка не повинна визначатись своєю природою, але сама може перетворювати природу, уподібнюючи її своєму Божественному Першообразу» [1, с. 126], – пише В.М. Лоський. Тому персональне спасіння в духовній традиції східної церкви не можливе без соборного вселенського обоження, коли Бог буде «все у всьому», активно дієюю причиною якого є душа віруючого, що синергійно взаємодіє із волею Божественною. У такому світлі стає більш зрозумілим характерне для православ'я шанобиве ставлення до інституту чернецтва, зокрема анахоретів, схимників, затворників, старців. Вмирання для світу схимонахів, відтак, не означає еґоїзму, а швидче зречення гріха, та особлива форма піклування про світ, братів у Христі, новонавернених, іншівірців та навіть безбожників.

Таке сприйняття вселенського православ'я характерне не лише для його adeptів та послідовників. Папа Іоанн Павло II у своїй знаковій енцикліці «Світло Сходу» серед інших істотних рис православної духовності справедливо виділяє ті, які визначили обличчя вселенського православ'я в палітрі релігій світу та суттєво вплинули на розвиток католицької традиції і увійшли у католицьку свідомість – це: православна ікона, літургійний спів, есхатологізм, холізм, ідеал обоження та аскетична традиція.

Варто зазначити, що багато дослідників, зокрема М. Бердяєв, П. Флоренський, О. Саган та інші наголошують, що відмінною ознакою православної духовності є не

стільки ортодоксія вчення, скільки ортодоксія життя. «Православ'я показується, але не доказується. От чому, для всякого бажаючого зрозуміти православ'я, є тільки один спосіб – пряий досвід православ'я» [6, с. 126], – говорить П. Флоренський. Така особливість вказує на єдність та нерозривність теоретичного та практичного, психологічного та ідеологічного у єдиному досвіді внутрішнього преображення людини на шляху обоження у релігійному досвіді православ'я.

Важливо, що Володимира Великого, при виборі ним релігії для запровадження у Русі, переконали не стільки логічні пояснення й обґрунтування, скільки етико-естетична привабливість та життєва цілісність християнства візантійського зразка. Нестор Літописець так описує враження делегатів та звіт послів перед князем у «Повісті временних літ»: «Ходили до болгар, дивились як вони моляться в храмі, тобто в мечеті: стоять там без пояса, зробивши уклін, сядуть і дивляться туди й сюди, як скаженні і немає у них веселощів, але тільки журба й смрад великий. Не добрий закон їхній. Й прийшли ми до німців, й бачили в храмах у них різну службу, але краси не бачили ніякої. І прийшли ми в грецьку землю, і ввели нас туди, де служать вони Богові своєму. І не знали ми: на небі, чи на землі ми, бо на землі такого видовища й краси такої немає і не знаємо як розповісти про це. Знаємо тільки те, що перебуває там Бог з людьми...» [3, с. 23]. Ця промова стала визначальною у виборі князя. В історії світового православ'я з цього моменту почалася писатися нова сторінка, пов'язана з долею східних слов'ян взагалі та українського народу зокрема. Розпочався новий вимір православ'я – українське православ'я.

#### Бібліографічні посилання

1. Лосский В.Н. Очерк мистического богословья восточной церкви. Догматическое богословие [Текст] / В. Н. Лосский. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
2. Палама Г. Триада в защиту священнобезмолвствующих [Текст] / Г. Палама. – М. : Канон, 1995. – 383 с.
3. Повесть временных лет [Текст] / подгот. текста, пер. ст. и коммент. Д. С. Лихачев ; ред. В. П. Адрианова-Перетц. – 3-е изд. – СПб. : Наука, 2007. – 668 с. – (Литературные памятники / РАН).
4. Саган О.Н. Вселенское православ'я: суть, історія, сучасний стан [Текст] / О. Н. Саган. – К. : Світ знань, 2004. – 912 с.
5. Скобцова М. Типы религиозной жизни [Текст] / М. Скобцова. – М. : Канон, 2002. – 42 с.
6. Флоренський П. А. Столп и утверждение истины [Текст] / П. А. Флоренський. – М. : Правда, 1990. – 490 с.

**Лысенко А.В. Вселенское православие и его украинское измерение.**

**Украинское православие, создавало чувство единого целого, выражало национальный дух и формировало национальный характер в сложные для истории Украины периоды. Именно православие формировало у представителей нации осознание своего этнического своеобразия через отнесение себя к освященному церковью и Богом украинскому народу. Вместе с тем православие стало выразителем общехристианских ценностей, идеалов кафоличности Христовой церкви.**

*Ключевые слова:* благочестие, христоцентричность, литургическая свобода, святоотеческая традиция.

**Lysenko O. Universal Orthodoxy and its Ukrainian dimension.**

**For Ukrainians Ukrainian Orthodox Church expressed the national spirit and shaped the national character, created a sense of a whole. Orthodoxy has shaped the consciousness of their ethnic identity because of association with the church and**

consecrated to God Ukrainian people. However, Orthodoxy became the mouthpiece of values and ideals of common Christian.

Key words: piety, liturgical freedom, patristic tradition, Christian centrality.

Надійшла до редколегії: 09.06.14

УДК 165.74

І. С. Матвієнко

Національний університет імені біоресурсів та природокористування України

### СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ЕРІХА ФРОММА.

Предметом філософії у Фромма є закони та принципи діяльності суб'єктивності, людського фактору в суспільно-історичному процесі. Головним і в філософії Маркса, і в філософії Фрейда є проблема людини, саме тому його цікавить синтез думок цих видатних мислителів. Для Маркса людська поведінка залежить від соціально-історичної природи, для Фрейда ж це біологічна природа, яка є перед усім. Саме з цього Фромм робить висновок, що ці теорії можуть доповнювати одна одну. Він намагається розглянути марксистську філософію крізь призму антропологічного психологізму. І в подальшому вважає, що ця філософія не є ідеалізмом чи матеріалізмом, а репрезентує собою синтез натуралізму та гуманізму. Саме з цих ідей випливає фроммівська теорія гуманістичного психоаналізу.

Ключові слова: людина, психоаналіз, суспільство, природа людини, матеріалізм, гуманізм, гуманістичний психоаналіз.

**Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями.** Фромм ставить собі за мету зрозуміти закони, які лежать в основі розвитку суспільства, тобто він прагне зрозуміти людину в соціальних умовах її існування. Головною особливістю цього геніального мислителя є те, що він як соціальний філософ намагається поєднати філософію Маркса та Фрейда. Саме за допомогою цих мислителів Фромм намагається розв'язати проблеми, які виникають між людиною та суспільством. Він вважає, що саме поєднання вчення цих філософів може дати нам можливість повноцінного вирішення цих проблем. Фромм ставить собі за ціль сформулювати синтез вчень цих мислителів, їх розуміння та критики.

Звичайно поєднання Фрейда та Маркса не є новою ідеєю, але це ніби ще одна спроба переосмислити їх вчення, яке мало досить широке поширення не тільки в європейських країнах, але і на американському континенті. Звернення Фромма до марксистської соціології, його прагнення модернізувати фрейдизм, свідчить лише про те, що вплив марксизму на Заході не зменшується, і те, що фрейдизм як напрям переживає не найкращі часи, адже постійно потребує залучення нових ідей, свідченням такої «реанімації» фрейдизму, і є постаті Фромма, Хорні та Саллівена, які своїми науковими здобутками свідчать про це.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій,** в яких започатковано розв'язання даної проблеми. Критичний перегляд різних положень філософії Фрейда, які все частіше впліталися в дослідження експериментальної психології, антропології та соціології дали певний поштовх для виникнення з 30-их роках ХХ ст. неофрейдистського напрямку в психоаналізі для представників (Е. Фромм, К. Хорні, А. Кардінер, Г. Саллівен), якого характерним було особлива цікавість до соціально-філософської проблематики. Саме з виникнення цієї школи послідовників в психоаналізі починається другий етап в розвитку соціологічної тенденції, головною рисою якої було те, що її прихильники відмовляються від біопсихологізму в трактуванні людської поведінки та звертаються до соціально-психологічного психологізму.

Формулювання цілей статті (постановка завдання). Визначити витоки та окреслити процес становлення соціально-філософського вчення Е. Фромма за приводу людини та суспільства; сформулювати основні вектори філософських концепцій З. Фрейда та К. Маркса, розглянувши спільне та відмінне в їх системах з точки

зору філософії Е. Фромма.

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів. Починаючи від поч. ХХ ст. і до сьогодення, навряд чи можна знайти більш популярне вчення, яке справило такий значний вплив на сфери духовного життя суспільства, ніж Фрейд та його теорія психоаналізу, а з нею і послідовники цього вчення, такі як К. Хорні, Г. Саллівен, Е. Фромм та інші.

Психоаналіз можна визначити як конкретне теоретичне вчення, яке виникає на початку ХХ століття і формується з потреби медичної практики як метод лікування нервових хвороб. Представляючи собою з самого початку свого виникнення лише певний вид медичної техніки лікування неврозів, яка заміняла собою гіпноз. Психоаналіз як напрям надалі формує основу для нового досить специфічного психоаналітичного напрямку в психології. Перетворюється на соціальну філософію, певний світогляд та починає претендувати на універсальність, всезагальність своєї методології не тільки у вирішенні медико-психологічних проблем, але втручається і у соціальні.

Розглядаючи історію психоаналізу потрібно виділити 2 етапи: по-перше, це біопсихологічний етап, на якому виникає соціологічна концепція Зігмунда Фрейда; по-друге, соціопсихологічний, в рамках якого виникає соціально-філософська концепція Еріха Фромма.

Соціальне життя, за Фрейдом, це неперервна боротьба між інстинктами та мораллю, біологічними потребами індивіда і потребами тої групи людей, суспільства до якого вона (людина) належить. Культура як така, не має ніякої реальної основи в природі людини. В цьому і є головний парадокс вчення Фрейда: з одного боку, людина не створена для суспільства, а з іншого - потребує його. Ідеалом, як вважає відомий вчений, є «суспільство, в якому відсутній будь-який примус і представляється вільний перегляд для задоволення та реалізації інстинктів... суспільство виникає з потреби осідлати непокірні біопсихологічні потреби людини» [1, с. 7]. Для нього і виникнення неврозів зводиться до конфлікту між людиною та культурою.

Всі неофрейдисти, як їх ще називають «культурна школа», розділяють загальне переконання в тому, що сутність людської поведінки не можна пояснити виходячи лише з єдиної універсальної біологічної природи людини, а потрібно звернути увагу на аналіз соціальних, культурних факторів і дослідити їх вплив на процеси становлення особистості. Вони заперечують