

українському суспільстві вже задекларована головна передумова формування духовності особи – свобода. Саме свобода вияву свого таланту, розуму, здібностей і можливостей. Задекларована також свобода совісті – право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної. Проте відчувається брак культури виховання духовності особи, насамперед у конфесійній сфері. Це – тема для подальших досліджень.

*Р.Коханчук** (м. Київ)

СТАНОВЛЕННЯ ДОКТРИНИ ВІЙНИ В РАНЬОМУ ХРИСТІАНСТВІ**

Актуальність даної проблематики обумовлена насамперед тим, що в соціокультурній матриці сучасних війн та військових конфліктів важливе місце посідає релігійна складова. Аналіз цих війн та військових конфліктів дозволяє нам стверджувати, що, незважаючи на „давність” концепцій війни, які породжені всередині різних релігійних традицій, ці концепції не лише зберігають довгий історичний час свою „силу”, але й мають здатність до видозміни, модернізації. Необхідно знати генезу поглядів на війну, бо досить часто вилучені з історичного контексту релігійні вірування та уявлення використовуються як підстава для сучасних політичних і військових доктрин, тобто інтерпретуються в найбільш вигідному смислі з точки зору ідеологічних цілей певних рухів.

Проблема відношення до війни належить до „другорядного” кола проблем, що виникають в новопосталій релігії. На першому місці завжди стоять проблеми кодифікації вчення та інституалізації релігії, а лише потім богослови починають узгоджувати це вчення з існуючими реаліями. Внаслідок цього процесу початкове, „чисте” вчення засновника релігії може піддаватись значним викривленням. Варто відмітити, що „рух” за гуманізацію збройної боротьби всередині релігійного вчення починає зароджуватись вже після того, як сформовано загальний підхід (ставлення) до війни.

У нашій статті проаналізуємо одну із світових релігій – християнство. На наш погляд, висвітлення радянськими дослідниками

військової проблематики в християнстві, а особливо в західному християнстві, відмічено упередженим ставленням, яке створене атеїстичною ідеологією [Паюсов К.А. Война и религия (анализ религиозного сознания по вопросам войны и армии).- Автореф. д.филос.н.- М, 1975.- 58 с.; Черняк Е.Б. Вековые конфликты.- М., 1988.- 400 с.; Григулевич И.Р. Папство. Век XX.- М., 1981.- 532 с. та ін.]. Останнє не лише заважає адекватно оцінити це явище, але й відкидає певні підходи, що вважаються несуттєвими, або ж заважають „класовому підходу”. Останній, нагадаємо, зводиться лише до пояснення воєнної доктрини в християнстві як до необхідності обґрунтування захисту інтересів панівних класів („союз хреста і меча”).

Крім того, останні видання та публікації, що стосуються цієї проблематики [Говард М. Війна в європейській історії.- К., 2000.- 166; Дюбост М. Пастир миру. Християнські погляди на війну та армію.- Львів, 2000.- 102 с.; Харитонович Д.Э. Война в Средние века // Человек и война (Война как явление культуры). Сборник статей / Под редакцией И.В.Нарского и О.Ю.Никоновой.- М., 2001.- С. 9-27], як і попередні дослідження не звертаються до витоків становлення християнства до війни, що ми й збираємось зробити.

Детальніше розглянемо період від виникнення християнства до його „першої концептуалізації”. Завершенням у християнстві етапу становлення доктрини війни прийнято вважати погляди Августина Блаженного.

Процес відношення кожної релігії до війни детермінований суспільно-політичними та культурними обставинами і відбувається через подолання „викликів”, які постають перед окремою світовою релігією. Нові „виклики”, що виникали перед християнством, воно мусило розв’язати, пояснити мовою, зрозумілою для людей конкретної філософсько-історичної епохи. Виходячи з цього, кожна окрема доктрина війни була, таким чином, „відповіддю” на окремий „виклик” часу.

Арнольд Тойнбі (1889-1975) використовує поняття „виклику”, пояснюючи його як першопричину росту і занепаду цивілізації, а церковний історик Гі Бедуел, взагалі вважає, що цей процес характеризується не стільки як висування якихось ідей, але як „помилковість розвитку, або ж як ситуація, коли на передній план виходять другорядні цінності, які не зовсім відповідають місії сповіщення посланого згори спасіння” [Бедуел Г. Історія Церкви.- Львів, 2000.- С. 45].

Але перш ніж розглядати ті „виклики”, що постали перед християнством, згадаємо витoki нового вчення, які походять із

* Коханчук Р.М. – ад’юнкт кафедри філософії Військового гуманітарного інституту Національної академії оборони України.

** © Коханчук Р.М., 2003

старозавітної традиції. Нас цікавитиме, звичайно, не саме вчення Христа та його зв'язок зі Старим Заповітом, а лише ставлення юдеїв до війни.

Загалом військовий досвід Ізраїлю (під цим терміном ми будемо надалі розуміти юдейські племена) набуває специфічно релігійне значення: війна, будучи злом, водночас виступає певною постійною реальністю цього світу [Словарь библейского богословия. Под ред. К.Леон-Дюфуа, Ж.Люпласи, А.Жоржа, П.Грело и др.- Брюссель, 1974.- С. 163-166].

Проте, перенісши в релігійну сферу результати свого соціального досвіду, древній Схід вніс також війну в свою уяву про світ богів. Він уявляв собі певну війну богів, яка відбувалась на початку часів, земним продовженням і наслідуванням якої виступають всі людські війни. Цілком відкинувши багатобожжя, яке було породжене цими поглядами, Ізраїль зберіг образ Бога, який веде брань (Пс. 73:13; 88:10), але змінив його згідно із своїм монотеїстичним світоглядом і включив його в план земної реалізації Божого задуму. Виникає концепція „війни Ягве”.

Перспективи, які виникають перед юдеями після отримання Синайського Завіту перспективи не миру, а війни: Бог дає Своему народові батьківщину, але він повинен її завоювати (Вих. 23:27-33). Ця наступальна війна священна і виправдана з точки зору Старого Завіту: Ханаан з його язичницькою цивілізацією, яка заснована на поклонінні силам природи, виступає небезпекою для Ізраїлю (Повторення закону 7:3); тому Бог затверджує його завоювання. Відповідно національні війни Ізраїлю стають „війнами Ягве”, а захоплена здобич підлягає прокляттю (Нав. 6). Більше того, вводячи Ізраїль в історію, Бог встановлює на Землі своє власне царство через народ, який Йому підпорядковується і зберігає Його Закон.

Ведення війни підпорядковується Божій волі (Повторення закону 20), яку намагались пізнати перед початком воєнних дій (Суд. 1:1, 20:18, 27; 1 Цар. 14:37, 23:2, 30:8, 3 Цар. 22:5). Тому, захищаючи свою незалежність від нападу зовні, Ізраїль тим самим захищає Божу справу: всяка оборонна боротьба знову ж таки виступає як „війна Ягве”. Протягом всіх наступальних та оборонних війн за „землю обітовану” Ізраїль виступає, нібито глашатаєм Бога на Землі, а цар Ізраїлю – намісником Ягве в історії.

Пізніше, завдяки повній втраті національної незалежності, Ізраїль зрозумів, що війна за своєю суттю – зло. Будучи наслідком братовбивчої ненависті між людьми, вона невід’ємна від долі грішного людства. Як бич Божий, вона не зникне повністю на землі доти, допоки не щезне сам гріх (Пс. 45:10; Єзек. 39:9). Тому есхатологічні обітници пророків завжди

завершуються чудесними видіннями загального миру (Вих. 2:4; 11:6-9). Таким виступає правдиве спасіння, до якого Ізраїль повинен прямувати більше, ніж до священних війн, які супроводжуються завоюваннями та розрухою. Що стосується терміну „священна війна”, то виходячи з юдейської доктрини, можемо стверджувати, що вона виступає такою лише через відповідність вимогам до „війни Ягве”.

Що стосується практичного виміру впливу релігії на війну, то варто зауважити, що жорстокість на війні в часи, описані в Старому Завіті, вважалась загально прийнятою й допустимою. Полонених позбавляли боєздатності, відрубуючи їм великі пальці на руках і ногах (Суд. 1:6), вбитих грабували (1 Цар. 31:8), пограбуванню піддавали й завойовані міста (4 Цар. 14:14) [Библейская энциклопедия Брокгауза. Под ред. Ф.Ринкепера, Г.Майера.- Cristliche Verlagsbuchhandlung Paderborn - Кременчуг, 1999.- С. 155-156].

Релігійні приписи юдеїв встановлювали межі цієї жорстокості (Втор. 20:1, 21:10-14, пор. як діяли проти юдеїв – 1 Цар. 11:2, 4 Цар. 15:16, Ам. 1:3). Перед штурмом міста вимагалось надіслати ультиматум про його добровільне підпорядкування (Втор. 20:10-20), виконання якого гарантувало захисникам збереження життя. Узяті штурмом міста, як правило, цілком спалювались [Там само.- С. 512], чоловіче населення вирізали. Проте заборонено було здійснювати бездумні руйнування, а в деяких випадках здійснювати напади на сусідів або захищатися від загарбників (Втор. 2:4, 9:19, 3 Цар. 12:24, Єр. 27). Ізраїльські царі вважались милосердними з точки зору їх ворогів – арамейців (3 Цар. 20:31, пор. 4 Цар. 6:21). В тих випадках, коли знищенню підлягали цілі народності, ізраїльтяни отримували „Божественну санкцію” на подібні дії (Втор. 20:16-18, 1 Цар. 15:1-3). У такий же спосіб вони повинні були й виконати Божий присуд (Чис. 31:15), як пізніше його виконували асирійці й вавілоняни над самими юдеями (Чис. 7:18-20, 10:5, Єр. 21:7). Радість ката від здійснення жорстокості й спричинення страждань, які явно проглядаються в асирійських малюнках, Старому Заповіті не притаманні (2 Цар. 12:31). І навпаки, вбивство людини на війні, яка, навіть, велась згідно з Божою волею, занечищувало, оскверняло культову чистоту юдея (Чис. 31:19). Давид-воїн, який пролив багато ворожої крові, не сміє будувати храм Господній (1 Пар. 28:3). Отже, гуманізм на війні був „породжений” релігією, виступав як похідне явище юдейської доктрини війни.

Ще одним важливим елементом цієї доктрини виступає її есхатологічний вимір. Юдейство усвідомлює себе втягнутим ще в більш священну боротьбу, в якій необхідно, насамперед, розраховувати на

поміч Бога (2 Мак. 15:22; Юдит 9): в призначений час Ягве осудить на смерть Звіра (Дан. 7:11,26) і знищить його владу (Дан. 8:25; 11:45). Ця перспектива виходить за межі земної війни. Вона переходить до небесної битви; нею Бог завершить всі історичні війни (пор. Вих. 59:15-20; 63:1-6), які Він вів або веде зараз, щоб захистити праведників від їхніх ворогів (Пс. 34:1). Ця битва здійсниться в час Останнього Суду. Вона знищить всіяке беззаконня (Сир. 5:17-23) і передуватиме, таким чином, Царству Божому на землі. За нею настане вічний мир, в якому братимуть участь усі праведники (Дан. 12:1; Сир. 4:7; 5:15). Пізніше Августин Блаженний збереже цей підхід у своїй концепції „справедливої війни”.

Становлення християнства, як доктрини, пройшло ніби чотири стадії, які можна було б визначити, як розрив з юдаїзмом, протистояння релігійним віруванням і філософській думці античності, прийняття християнства Римською імперією, та оформлення загально визнаного вчення. Під час цих чотирьох етапів була закладена основа універсальності Церкви – віросповідної, культурно-інтелектуальної, соціальної [Бедуел Г. Історія церкви.- Львів, 2000.- С. 47]. Паралельно з цим процесом відбувалась і зміна поглядів на війну.

Початково, проблема „християнство і війна” вирішувалась через призму відносин між юдеями і християнами. І перший „виклик”, що виник перед новою релігією був „виклик юдаїзму”. Для апостола Павла був неприйнятним пофарбований у месіанські тони націоналізм Палестини того часу. Не набув відповідного поширення і звичай ведення „тотальної” війни за наказом Бога, оспіваний юдеями від часів Мойсея. Це виглядає дивним насамперед тому, що ранньохристиянське богослов'я легко запозичувало юдейські старозавітні категорії, переорієнтовуючи їх відповідно до вчення Христа. У той же час раннє християнство всіяко прагнуло уникнути всього, що хоч трохи нагадувало б змішання, синкретизм. Головна причина цього, на нашу думку, полягає в тому, що військова (бойова) практика взагалі не „стала” ще християнською, попри величезну кількість воїнів-мучеників. Справедливим є зауваження, що „первісне християнство, вчення безпосередніх учнів Христа, не було філософською системою, не робило навіть засновків філософствування. То було, головним чином моральне вчення” [Татаркевич В. Історія філософії. Т.1: Антична і середньовічна філософія.- Львів, 1997.- С. 212]. Таким чином подолання „виклику юдаїзму” з питань війни здійснилось непомітно, що призвело до можливості застосування в подальшому окремих положень воєнної доктрини юдеїв християнськими авторами.

Вже з часів Ісуса і Павла римська армія, по суті, виконувала політичні функції. Вона вже була не лише армією завойовників. Армія кесаря розглядалась як частина мирської реальності, яку необхідно цілковито відкинути. Тому Тертуліанові (160-220), а також Орігену (186-254) легко було відкидати необхідність військового обов'язку для християн. Обоє наголошують на необхідності служіння Христу, яке вище за всяке світське служіння. Зауважмо, що вчення Тертуліана та Орігена ніколи не були офіційною доктриною Церкви. Двоїстістю цієї позиції позначено наступний етап – „виклик античності”.

У християнській апологетиці і патристиці, принаймні до часів імператора Феодосія Великого (379-395) і державною заборонаю поганства в 391 році, ставлення християн до військової служби й війни було нечітким, розпливчастим, а нерідко й неоднозначним. Навіть висловлювання одного й того ж автора, зроблені в різний час і з різного приводу, могли містити суперечність і непослідовність, зміну поглядів.

Здійснюються нечисленні спроби показати, що в певній мірі християнство сумісне з цивільним життям і що християни, якщо їх не ставити в умови конфлікту зі своєю совістю, можуть бути добрими громадянами. Оріген, який відкидав можливість військової служби в роботі проти Цельса (248 р.), в той же час відкидав закиди останнього щодо того, що християнин не може бути добрим громадянином (а отже служити в армії).

„Лист до Діогнета” (Epistola ad Diognetum), авторство якого приписують апологету й мученикові Юстину, стверджує, що християнинові дозволено бути учасником земного життя. Більше того, християнину радять не втікати від мирських проблем, не заглиблюватись в апатію. При цьому християнин повинен проявляти обережність, щоб не впасти в ідолопоклонство. Йому слід утриматися від державної служби, від професій, безпосередньо пов'язаних із звичаями язичників, уникати язичницьких зібрань і служби в армії [Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства.- М., 1987.- С. 236].

Приблизно в той же час Юстин Філософ (100-165) написав імператорові Антонію Пію свою першу аполіогію (бл. 150 р.). Якраз метою цієї роботи було показати, в якій мірі християнство сумісне з цивільним життям, і що християни, якщо їх не ставити в умови конфлікту зі своєю совістю, можуть бути добрими громадянами.

Інший апологет Татіан – учень Юстина, який писав в 165-170 роках, відстоював необхідність повної відмови християн від усіх мирських справ, а отже й від військової служби, від участі у війнах, які виступають частиною цього світу, який необхідно відкинути.

Позицію Тертуліана (160-220) нерідко змальовують як приклад християнського антимілітаризму. Проте глибокий поворот у його поглядах від поміркованої апологетики до радикального релігійного екстремізму відбувся за короткий термін. Зусилля автора „Апологетики” спочатку були спрямовані на те, щоб довести нібито християнин може виконувати свій обов’язок перед імперією і залишатись при цьому незаплямованим членом церкви. Тертуліан наголошував на вимозі для християн брати участь в усіх сферах суспільного життя, серед іншого – й служити в армії.

В подальшому, в умовах обоження особи імператора, ним була написана нова праця „De corona” (208-211). Жорстока позиція, зайнята Тертуліаном у ній з питання, яке стосується ставлення християн до військової служби, різко контрастує з примиренськими настроями, якщо не сказати зі спробами, налагодження взаємовідносин між християнами й імперією, які були представлені в „Апологетиці”. А в іншій праці „De Idolatria” він пише: „Роззброївши Петра, Господь роззброїв усіх солдат. Не дозволений жодний стан, пов’язаний з незаконними діями” [Контамин Ф. Война в Средние века.- СПб., 2001.- С. 281].

Згодом сліди пацифізму Тертуліана, Орігена та інших все менше користуються повагою серед християн. Василій Великий (330-379), наприклад, вимагає 11 років покаяння за людиноббивство, але за вбивство на війні лише радить „покараним” – протягом трьох років утримуватись від причастя.

Початком процесу зміни поглядів стало те, що Римська імперія стала християнською. З поглибленням розриву між християнами і язичниками акцент поступово перемістився зі сфери особистісної етики в сферу громадського (державного) обов’язку, яким є військова служба.

Домінуючою опозицією в суспільній думці цього періоду, стає „римляни – варвари” [Лучицкая С.И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестових походів.- СПб., 2001.- С. 5-7]. Християнство ототожнює себе з Римським світом. Поза останнім, вважається, що воно існувати не може. Тому такий шок викликає в Августина падіння Риму (410 р.). Здається, що Провидіння Боже „помилалося”. Августин першим виклав систематичну християнську доктрину війни, яку він частково засвоїв від свого вчителя – єпископа Амвросія Медіоланського (339-397).

Амвросій, як і інші отці Церкви, засуджував насильство і людиноббивство. Проте при цьому він, колишній адміністратор високого рангу, виправдовує будь-які дії держави, спрямовані на самозбереження. Так само Амвросій виправдовує ту війну, яка відновлює порушену справедливість. Подібно всій церковній ієрархії свого часу, він вважав,

що Церква по відношенню до імперії несе відповідальність як наступниця і послідовниця. В умовах боротьби з варварами, що тиснули на імперію зі всіх боків, виникла необхідність переглянути питання про індивідуальну поведінку християнина на війні як воїна. Перед тим солдат повинен був знищувати супротивника. Тепер питання стоїть так: „праведною, справедливою, чи неправедною, несправедливою є сама війна?” Таким чином, для імперії, що християнізувалася, війна перестає бути відповідальністю, що лежить виключно на совісті солдата-християнина, а стає проблемою, за яку відповідає все суспільство, тобто проблемою соціально-духовною. Йдучи за роздумами Цицерона, який стверджував, що є два способи здійснення несправедливості: перший – самому чинити несправедливість, другий – допускати, щоб інші чинили несправедливість і залишались непокараними, Амвросій прийшов до висновку, що й війни бувають такі, які було б несправедливо не вести. Визначення праведності чи неправедності війни він покладає на Церкву – вмістилище і мірило справедливості. Подібне вчення не лише примушувало християнина брати участь у війні, яка за рішенням Церкви вважалась справедливою, але й наділяло саму Церкву правом вирішувати питання війни і миру. Варто наголосити, що Амвросій в своєму вченні про війну основний наголос робить все ж таки на проблемі збереження миру, згідно із законом справедливості. Якщо війна, вважав він, сприяє встановленню миру, то така війна справедлива. Таким чином, справедлива війна зовнішня, яка ведеться заради порятунку Вітчизни від варварів-агресорів. Справедливою є й війна громадянська, яка рятує суспільство від „розбійників”.

Щодо воїнів, то Амвросій при цьому обмежується лише повторенням закликів Івана Хрестителя: нікому кривди не чинити, вдовольнитись своєю платнею, фальшиво не доносити. Він вже не ризикує засуджувати „хорообрість тих, хто захищає на війні батьківщину від варварів, оберігає слабих всередині країни або союзників від розбійників (нападників)” [Флори Ж. Идеология меча. Предыстория рыцарства.- СПб., 1999.- С. 46].

У писаннях Отців Церкви IV століття ми не раз натрапляємо на вкрай різку критику імператорів, коли останні зловживають збройною силою. Той же Амвросій у 390 році засуджував імператора Феодосія за різанину в Фесалоніках.

Учень Амвросія – Августин (354-430) розвинув межі розуміння війни як суспільного явища. Він завершує становлення християнського ставлення до війни і надає певної завершеності ідеї війни, її вплетенню в канву історії, яка виступає Божим задумом. Війні відведене певне місце в

реалізації цього задуму – будівництві Граду Божого (civitas Dei) і знищення чи захисту від граду Диявола (civitas Diaboli). Августина тому нерідко називають „теологом” або „апологетом війни”.

Якщо узагальнити основні положення Августина, що стосуються війни, то можемо зробити ряд часткових висновків:

- війна виникає внаслідок людських гріхів і пороків;
- війна є засобом вирішення земних завдань і справ;
- несправедлива перемога збільшує нещастя, в той час, як справедлива перемога – дар Божий і благо;
- справедливість розуміється як подолання пороків суспільного буття;
- війна, таким чином, сприяє „очищенню” людської історії.

Отже, головним в його концепції є мета – Град Божий, а не засіб – війна (як один із засобів). Августин не піднімає глибоких питань і не робить розлогих розмірковувань щодо доцільності війни. Він з одного боку просто констатує, що війна повинна бути справедливою, а з іншого – категорично відкидає несправедливі війни.

Пояснення прикметника „справедливий” (у зв’язку з війською) в Августина дається, виходячи з відповіді на питання: „Чи полягає мета війни в захистові Батьківщини, її громадян та власності” [Августин О Граде Божиєм.- Мн.-М., 2000.- С. 115]. Тобто, за його думкою це словосполучення „справедлива війна” стосується лише війни оборонної.

Проте, щоб судити про справедливість війни, необхідно уважно вивчати її причини, але Августин не опускається до такої детальної розробки свого вчення, а лише вийшовши від Бога (який створив грішну людську природу) знову до Нього повертається (стверджуючи, що причини воєн лежать в допустові Божому).

Сформоване в такий спосіб логічне коло вимагало свого вирішення в подальшому. Августин лише констатує суперечності, породжені феодалізмом (що приводять до війн), тому більшу увагу приділяє питанню влади, дотримуючись євангельської традиції про її божественне походження.

Його підхід детермінований також тими обставинами, що доля Римської імперії та доля Церкви стають пов’язаними одна з одною. А феодальна роздробленість (наскільки Августин бачить її паростки) є чинником, що послаблює імперію.

Отже, Августином завершується, на нашу думку, черговий етап розвитку воєнної доктрини в християнстві. Якщо перший етап (I – поч. IV ст.) за переважаючою тенденцією християнських письменників щодо

питань служби у війську, ставлення до держави, а відтак і до війн, що ведуться нею, можемо характеризувати як пацифістський, то наступний етап (IV – V ст., умовно назвемо його „військово-апологетичним” із-за бажання подолати наслідки попереднього етапу), який починається з утвердження християнства, як державної релігії, просякнутий есхатологічними ідеями і з’ясуванням місця війни в історії. Державне християнство фактично повертається до юдейської старозавітної концепції „війн Ягве”, хоча, на відміну від останньої, не опускається до практичних застосувань теоретичних положень і намагання визначити межі допустимої жорстокості.

Погляди Августина констатують, отже, такий собі status quo – війна є невід’ємна реальність Божого світу (мається на увазі людський світ, що створений Богом).

Наприкінці наведемо слова М.Вебера: „Ми не маємо наміру обстоювати думку, нібито своєрідність релігії є простою функцією соціального становища тієї верстви, яка виступає її найхарактернішим носієм, тобто чимось на зразок „ідеології” або відображення її матеріальних чи духовних інтересів. Навпаки, таке тлумачення було б прямим перекрученням нашого погляду. Як би глибоко не проникав зумовлений політичними чинниками соціальний вплив у релігійну етику, все ж основні її риси мають релігійне коріння. Це пов’язано насамперед зі змістом її Благовіщення та обітниць. І навіть коли наступна генерація радикально змінює цей зміст, пристосовуючи його до потреб громади, то йдеться у даному випадку насамперед про релігійні потреби. Інші ж сфери відіграють при цьому другорядну роль – часто, звичайно, вельми істотну, а іноді й вирішальну” [Вебер М. Соціологія. Загально історичні аналізи. Політика.- К., 1998.- С. 400].

Отже, відкидаючи „класовий” підхід, ставлення до концепцій раннього християнства щодо проблем війни і миру як до похідних від існуючого класового устрою та становища церкви в суспільстві, варто визнати, що хоча ці концепції й мали об’єктом своїх досліджень частіше війну, ніж мир, проте, головною метою християнських апологетів та отців церкви було все ж таки показати неприйнятність війни, яка виступала для них злом.

Подальший розвиток ідей війни, спроб її „гуманізації”, обмеження в Західній Європі відбувається в умовах розвитку феодалізму і характеризується вже детальнішою розробкою та впровадженням морально-християнських норм у військову діяльність озброєних людей. Цей процес має як внутрішні детермінанти (війни феодальної знаті), так і зовнішні (наступ ісламу та епоха Хрестових походів). Оскільки у культурі

Заходу домінуючою стає юридично-правова настанова, то більшість здобутків цього процесу знаходять своє відображення в церковному праві та постановах місцевих соборів, а пізніше – в міжнародному гуманітарному праві. Але дослідження цих взаємозв'язків вимагає подальших розвідок у даному напрямку.

*Г.Пирог** (м. Севастополь)

СОЦІАЛЬНІ АСПЕКТИ ФУНКЦІОНУВАННЯ РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ**

Актуальність дослідження проблеми християнської аксіології обумовлена зростанням інтересу до релігії і пов'язаною з цим зміною світогляду і ціннісних орієнтацій у сучасному українському суспільстві. Дослідження релігійних цінностей спричинене нагальною проблемою пошуку загальнозначимих морально-ціннісних орієнтирів соціального розвитку й з'ясування змісту, структури й характеру їх функціонування. Наукове вивчення релігійних цінностей актуальне також тому, що ця проблема тісно пов'язана з ціннісними аспектами політичного життя. Християнські цінності є одним із найважливіших чинників, що впливають на формування й розвиток української культури.

Стаття присвячена проблемі функціонування релігійних цінностей на рівні соціальної системи. Незважаючи на популярність ціннісно-релігійної тематики в сучасній релігієзнавчій літературі, у ролі чинника соціальних процесів релігійні цінності практично не розглядаються. Значення релігійних цінностей, як правило, зводиться до їх морально-етичної ролі. Проте вважається, що функції релігійних цінностей не зводяться тільки до цього, бо ж вплив їх на суспільство ширший і цей вплив необхідно вивчати й враховувати. Метою цієї статті є аналіз релігійних цінностей на соціальному рівні функціонування, що дозволить визначити їх роль в історичному становленні людського суспільства, їх вплив на різні сторони суспільного буття та функції, які виконуються ними в соціумі. Необхідно з'ясувати, з якими соціальними процесами пов'язані християнські цінності, на які суспільні явища впливають вони і які функції виконують.

* Пирог Г.В. – старший викладач кафедри психології Севастопольського інституту післядипломної освіти.

** © Пирог Г.В., 2003

Звернення до соціальної ролі релігійних цінностей у науковій думці відбулося надто пізно. До Дюркгейма роль релігійних цінностей, як чинника соціальних процесів при вивченні релігії, не виділялася і самотійно не розглядалася. Соціальне значення релігійних цінностей є латентним у загальному з'ясуванні ролі релігії у житті суспільства. Ще у працях Гольбаха, Гельвеція, а пізніше – Фейєрбаха, Маркса та Енгельса містилася вказівка на одну з соціальних функцій релігії - втіх тих, хто відчуває нестатки, злидні, страждання. З цією функцією вони зв'язували й інші її суспільні функції, зокрема, функцію зміцнення й освячення існуючого ладу. О.Конт і Г.Спенсер підійшли ще ближче до визначення функцій релігійних цінностей, але при цьому вони також не виділили їх із загальних функцій релігії. Ці мислителі вважали релігію засобом досягнення „єдності”, „об'єднання”, „систематизації”, „координації”, „інтеграції” і т.ін. Релігійний зв'язок, властивий особистому й колективному буттю, настільки ж „нормальний”, як здоров'я для тіла.

Розуміння релігійних цінностей як чинника соціальних процесів було висунуте Е.Дюркгеймом. У рамках аналізу релігії як соціального феномену він розглядав ціннісні орієнтації як основу суспільного організму, який дозволяє йому функціонувати у вигляді певної цілісності. У сучасному суспільстві, за Дюркгеймом, інтелектуальні функції релігії відступають на задній план на користь моральної інтеграції, що знаходить своє відображення в цінностях. З погляду Дюркгейма, специфіка релігійних цінностей полягає в їх обов'язковому для всіх членів суспільства нормативному характері. В основі відокремлення релігійних символів від світських лежить, за Дюркгеймом, дихотомія соціального та індивідуального. У релігійних цінностях відображаються символи соціального, які виступають для індивіда як форма його переконань і поведінкових настанов тим самим вони зв'язують окрему людину із соціальним цілим.

Надалі в соціології релігії згадка про роль релігійних цінностей стає обов'язковою при з'ясуванні пояснення соціальних процесів, хоча релігійні цінності, як і раніше, не є самотійним предметом дослідження. Найбільшим здобутком у розуміння соціального значення релігійних цінностей є дослідження релігії, проведені в рамках структурно-функціонального аналізу (Т.Парсонс, А.Редкліф-Браун, Б.Маліновський), а також теорії М.Вебера, П.Бергера та ін. Аналіз соціологічної спадщини дозволяє висунути теоретичні положення про роль релігійних цінностей у суспільстві.

Релігійні системи цінностей, вірувань і норм у першу чергу згуртовують членів суспільства, забезпечують його цілісність і єдність.