

оскільки інакше я не в змозі відвернути від себе зло, що загрожує мені” [Там само.- С. 191]. Гроцій дивується, “що хоча воля Бога і розкрита в Євангелії настільки зрозуміло, все ж зустрічаються богослови... християнські, які вважають правильним дозволити вбивство не тільки, щоб уникнути ляпаса, але й після його отримання, заради поновлення честі, у разі того, якщо той, хто вдарить, буде намагатися втекти”. Це, на думку Гроція, суперечить здоровому глузду і справжньому благочестю, оскільки честь є думкою про особисту перевагу; той, хто стерпить таку образу, доводить власну перевагу і тим самим скоріше звеличує, ніж принижує свою гідність. *Отже, Гроцій наполягає на тому, що вбивство є крайньою мірою при вирішенні суперечок і сторони конфлікту мають уникнути цього гріха будь-яким способом за будь-яких обставин і незважаючи на наслідки.*

Одночасно він виводить і власну класифікацію воєн: приватні - ведуться особами, не наділеними цивільною владою; публічні - ведуться органами цивільної влади. У Гроція ми також зустрічаємо поділ воєн за критерієм справедливості. **Справедливою** визнається війна, що є відповіддю на правопорушення. Гроцій вважає виправданими воєнні дії, до яких вдається народ з метою самооборони і захисту свого надбання. Такі війни не суперечать природному праву, адже передбачливість і піклування про себе не суперечать природі суспільства. Гроцій зауважує, що війну можна вести лише за повелінням носія верховної влади [Там само.- С. 123]. До **несправедливих** Гроцій відносить війни загарбницькі. Він вважає неправомірними напади, що здійснюються одними державами проти інших із егоїстичних міркувань власної користі, заради оволодіння чужими родючими землями та іншими багатствами, з метою підкорення й обернення на рабів іноплеменних народів всупереч їхній волі. Неправомірними є військові дії і в деяких інших випадках, коли, наприклад, держава звертається до них через побоювання зростаючої могутності сусідів, які нічим не виказали своїх агресивних намірів. Гроцій негативно оцінює участь у війні найманців: “Подібно до того, як ми називали недозволеними воєнні союзи, укладені з метою обіцяти допомогу у випадку війни без розрізнення причин, так само немає більш нечесного образу життя, коли люди б’ються без якоїсь поважної причини, винятково заради винагороди, вважаючи, що право – на тій стороні, де вища платня” [Там само.- С. 563], бо гірше вбивати без причини, ніж за якоюсь причиною. Положення Гроція перегукуються з Августиновими про те, що “битва не є злочином, але битва заради здобичі є гріхом” [Там само.- С. 564]. Якщо причини розв’язання війни не поважні, то, навіть якщо війна була розпочата в урочистому порядку, всі пов’язані з нею дії є

несправедливими. Ініціатори несправедливої війни відповідальні за її наслідки. Розглянувши питання про обставини, за яких держава починає справедливую війну, Гроцій зупиняється на припустимих методах ведення такої війни. Гроцій вважає війни невід’ємною умовою існування людства, але визнає, що вона несе великі нещастя. Тому, радить він, якщо не певні у справедливості війни, що може розпочатися, то віддайте перевагу мирові. За Гроцієм, є три способи запобігання війни. Суперечка, що готова перетворитися на війну, може бути (1) вирішена за допомогою переговорів; (2) сторони можуть обрати третейського суддю; (3) суперечку можна вирішити за допомогою жеребу. Навіть справедливій війни треба починати обачно. Існують ситуації, за яких доцільно відмовитися від цих воєн. Коли ж війна стала неминучою, вона ведеться заради укладення миру. Закликами про дотримання сумлінності і миру Гроцій закінчує своє дослідження.

Доктрина «справедливої війни» розглядалась на II Ватиканському соборі і є складовою католицького катехізму, але це тема для окремої статті.

Теорія «справедливої війни» формувалась протягом тривалого часу і сьогодні вона не стільки виправдовує певні війни, скільки визначає критерії, за якими війна може бути визнана справедливою, та обмежує засоби ведення такої війни. Звідси випливає: поняття «справедливої війни» не є позитивним концептом, справедливій війни визнаються злом, але меншим і необхідним. В цьому міститься суперечність цієї доктрини.

Л.Кондратик (м. Луцьк)

РЕЛІГІЯ У СПАДЩИНІ МИКИТИ ШАПОВАЛА **

Одна з нагальних проблем сучасного українського релігієзнавства – дослідження власної історії, окремі сторінки якої у радянські часи або зазнавали деформації, або замовчувалися. Практика замовчування передусім стосувалася представників українського відродження початку ХХ століття [Див.: Кондратик Л. Творчість діячів національного відродження в контексті української релігієзнавчої думки // Вісник Національного університету “Львівська політехніка”.- № 473.- Філософські науки.- 2003.- С. 124-130], які своєю громадсько-політичною

та науковою діяльністю стверджували право української нації на самостійний розвиток. До когорти цих видатних діячів належав й Микита Юхимович Шаповал (1882-1932) [Див.: Кондратик Л. Історія соціології України в іменах.- Луцьк, 1996.- С. 101-103]. Вивчення його релігієзнавчого спадку важливе з огляду на такі моменти: по-перше, це дасть змогу осмислити історію нашого релігієзнавства у її цілісності, а, по-друге – розширити діапазон пошуку ідей, понять, положень для вирішення тих актуальних питань, над якими працює вітчизняне релігієзнавство. Серед таких найважливіших питань – проблема сутності та функціональності релігії.

Метою цієї статті є висвітлення того розуміння сутнісних ознак релігії та її функціональної природи, яке сформувалося у вченого у пізній період його творчості і викладене в роботі “Загальна соціологія”. У такій постановці дана проблема вирішується вперше.

Приступаючи до вивчення спадщини М.Шаповала, слід мати на оці щонайменше дві обставини. Релігієзнавчі погляди вченого формувалися під впливом його ж політичної, есерівської позиції. Мабуть тому уявлення про релігію були позбавлені веберівського принципу “свободи від оціночних суджень”. М.Шаповал, як і багато його попередників та сучасників, мав на меті не тільки або ж і не стільки об’єктивне, ціннісно-нейтральне вивчення релігії, скільки її сутність, походження, функціонування розглядав під кутом зору її минулості, здоланості. Зрозуміло, що така настанова не завжди сприятливо впливала на результати наукових пошуків. Це одна з причин наукової непослідовності українського соціолога.

По-друге, у поглядах на релігію український вчений свій раціонально-матеріалістичний підхід поєднував з соціологічною концепцією Е.Дюркгейма. Однак результатом такого поєднання не стало створення якоїсь нової цілісної синтетичної теорії. Як наслідок – концептуальна суперечливість.

Звернемося передовсім до його поглядів на сутність релігії. Одразу зазначимо, що деякі положення його теорії носять не доказовий, а ствердний характер. Багато в чому це стосується і розглядуваного питання.

На початку своїх роздумів вчений дає таку дефініцію розглядуваного явища: “... релігія є сукупністю людських **уявлень**, поглядів, що виявляються назовні певним рядом думок, а друге – що релігія є сукупністю певних **вчинків**, що тими думками спонукаються” [Шаповал М. Загальна соціологія.- К., 1996.- С. 92]. М.Шаповал вважав, що для релігійної свідомості світ складається ніби з двох частин – святої і

звичайної, профанної. Це і є сутність релігії. Функціональність такого поділу він вбачав в тому, щоб “все “святе” **примушувало** людину поводитись так, а не інакше” [Там само]. У цьому питанні український науковець слідував у руслі ідей свого французького натхненника. “Усі відомі релігійні вірування, – писав Е.Дюркгейм, – прості чи складні, мають один і той самий спільний характер: вони припускають класифікацію чинників, реальних чи ідеалістичних, що їх собі уявляють люди, на два класи, на два протилежні роди, означених двома різними термінами, що їх добре передають слова «світський» та «святий». Поділ світу на дві частини – одну святу й другу світську – такою є відмінна риса релігійної думки” [Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя.- К., 2002.- С. 37]. Отож поділ всіх речей на священні й профанні і складає основу всякої релігії. Вказівка М. Шаповала на обов’язковість, примусовість релігійних феноменів по відношенню до індивіда також сягає дюркгеймівського тлумачення релігії як соціального факту, що володіє властивостями існувати поза свідомістю індивіда і діяти на нього примусовою силою. Істинна функція релігії, за Е.Дюркгеймом, в тому, щоб змушувати нас діяти і допомагати нам жити [Там само.- С. 388].

Подальші міркування вченого зводяться до пояснення суті тотемізму, оскільки саме з ним пов’язаний поділ світу на святу і профанну частини. Як це впливає з роздумів українського соціолога, аби уникнути кровноспоріднених зв’язків, кожен рід, щоб зазначити свій кровний зв’язок, присвоював собі ім’я якоїсь тварини, рослини і таке ін. “Оте прибране ім’я, - підсумовує вчений, - є назвою рослини чи тварини, котру цей рід вважає за свого **тотема** і вважає, що кожен є **зв’язаний** зі своїм тотемом якимось так нерозривно, що де б не потрапив, а коли скаже який його тотем, то всі вже знають, із якого він роду. Таким чином кровний родовий зв’язок символізується некровним зв’язком із тотемом” [Там само.- С. 92]. І хоча таке пояснення видається дещо спрощеним, та якщо взяти до уваги тодішні пошуки відповідей на природу тотемізму, то його цілком можна розглядати як один із варіантів такої відповіді. Важливо підкреслити ось що: за М.Шаповалом, на етапі родового ладу тотем символізує лише родовий зв’язок.

Подальша еволюція ідеї тотемізму залежна від двох взаємопов’язаних чинників – етногенези і території. В міру розширення родів через шлюби з представниками інших родів, між родами припинялася боротьба з огляду на вплив тотема, оскільки люди одного тотема є разом і одного роду. “Тому роди, - стверджує М.Шаповал, - зливалися в ширшу єдність (плем’я), яка також собі вибирала спільного тотема. Так витворилася ціла традиція тотемів: особистого, родинного,

родового, племінного. Зв'язок із тотемом є зв'язком особливого значення, вищої солідарності, такої, як у близьких родичів» [Там само.- С. 93]. Тут український дослідник називає в основному ті види тотемів, які визнавалися в тогочасній науці, проте походження кожного з них не досить зрозуміле і залишає більше місця для здогадок, а ніж для певних висновків.

Тут ми спостерігаємо і першу метаморфозу тотема. Якщо у своїх початках він був лише виразом кровного родового зв'язку, то при племінному ладі він є виразом вищої солідарності. На цій стадії розвитку релігійної свідомості він не є і творцем, а швидше всього він є творінням людей, якщо взяти до уваги думку вченого, що спільноти вибирали собі тотема.

Великого значення для зростання ролі тотема в суспільному житті мало його символічне зображення. Використання символу тотема у вигляді якогось предмету слугувало розмежуванню зовнішнього світу між племінними групами. “Покласти значок тотема на щось, - пояснює свою думку вчений, - значить покласти заборону (“табу”) – ніхто не сміє зачепити” [Там само]. Це дає підстави для висновку, що даний рід походить від свого тотема, а отже, він є предком, з якого почався цей рід. Вшанування предка стає частиною життя роду. Виникає культ предків. Подальший хід думок соціолога такий: “Воля предка є вищою волею для його потомків, як воля батьків є вищою волею для дітей. Предок-родоначальник є найвищим батьком. Згодом він стає тим, що керує життям своїх потомків. Стає богом” [Там само]. Однак в онтологічному плані це ще не повна, а часткова характеристика бога, адже він лише виконує функцію повеління життям роду.

Значущою для повного утвердження розуміння тотема була осілість певного племені чи народу на тій чи іншій території. Саме цей чинник став останньою цеглиною у побудові “ідеального типу” тотема. “Поширення родів у племена, племен у народи, - читаємо у М.Шаповала, - захоплювало в коло думання і ту місцевість, де живе даний народ. Тотем розпоряджається людьми і землею, де вони живуть. Так виростає думка-ідея, що від тотема взяли свій початок люди, земля, вода, рослини, тварини. Тотем в уяві людей стає творцем всього. Ідея бога виросла!” [Там само].

Внутрішнім змістом відношення людей до тотема, на думку українського вченого, є відношення до свого роду. А тому сила тотема криється у силі роду. Звідси впливає, що норми поведінки, які продиктовані тотемом, по суті своїй є нормою, яку установив рід. На цій підставі вчений приходить до того важливого висновку, що “тотем, норма

і т.п. є ніщо інше, як **символ роду і його життя, символ суспільного буття**” [Там само]. Тотем є символом суспільного зв'язку тому, що люди відчувають солідарність з тотемом, від якого беруть початок всі члени роду.

Звернемо увагу на таке. М.Шаповал вживає терміни “тотем-бог”, “тотем (бог)”. У його концепції вони не є випадковими. Зрозуміло, що тотем не є богом у прийнятому розумінні слова. Для українського соціолога тотемізм є своєрідною релігією без ідеї бога. Але у такий спосіб вчений намагався довести, що сутність релігії незалежно від її історичних форм є тією ж, що й у тотемізмі, а саме – поділ світу на “святий” і “звичайний”, а відповідно і освячення суспільного зв'язку. Власне в цьому він і вбачав зміст соціологічної теорії релігії. Показовими є такі його слова: “Як у дикунів” тотем”, так у буддистів “будда”, так у інших “бог” є лише освяченим символом суспільного зв'язку. Характерно при тім, що і тотем, і будда зовсім не боги, а лише символи. Значить, релігія буває і без ідеї бога – скаліченого у “культурних” людей символу суспільного порядку” [Там само.- С. 94-95]. Отож Бог, тотем, Будда, а значить і будь-які інші означення головних божеств чи істот інших релігій є ні чим іншим як символом суспільного порядку. Таким чином, у концепції М.Шаповала зустрічаємо три стадії на шляху становлення “ідеального типу” тотема. Перша та, коли тотем розглядається як вираз кровного родового зв'язку. На другій стадії тотем постає у формі вищої солідарності представників племені, і на третій - він є символом суспільного буття взагалі.

Зазначимо тут своєрідність поглядів М.Шаповала у порівнянні з підходом Е.Дюркгейма. Останній, як відомо, вважав, що тотемізм є найпростіша і найелементарніша релігія. Саме в ньому розкривається сутність релігії, яка впливає з досліджень австралійського тотемізму. На думку французького вченого, історично і логічно первинним був саме клановий тотемізм. Це твердження підкреслює пріоритет культу, який індивіди складають самому суспільству. Першопричина тотемізму є визнання священного. А священним є сила, яка перейнята у колективу і яка перевершує всіх індивідів.

В українського дослідника дещо інший підхід. По-перше, він простежує формування тотемізму в залежності від становлення соціальних зв'язків в процесі розвитку історичних спільнот. По-друге, священним є не сила суспільства сама по собі, а ті норми, акції, дійства і т.п., які забезпечують існування спільноти як цілості.

Якщо вдатися до традиційного категоріального апарату академічного релігієзнавства, то можна висувати таке: сутність релігії

М.Шаповал вбачав у її здатності бути регулятором суспільного життя, чинником суспільного порядку, виявом авторитету суспільства, а специфіку – у символічному відображенні такої дієвості. Тут доречно навести наступне шаповалівське визначення релігії: "Коли систему поглядів і вчинків, якими регулюється відношення до тотема і між собою, назвати **релігією**, то релігія є солідарною системою **вірувань і вчинків**, що відносяться до святого, що єднають у моральну цілість ("церкву") всіх тих, що так вірують і чинять. Релігія є витвором соціального життя, але цей витвір впливає, як специфічний чинник, на поведінку людей" [Там само.- С. 94]. Принагідно зазначимо, що таке визначення релігії перегукується з дефініцією Е.Дюркгейма. "*Релігією, – писав французький філософ, – є гуртова система вірувань та дійств щодо святих речей, цебто відокремлених, заборонених вірувань та діянь, які об'єднують в одну й ту саму моральну спільноту, названу церквою, всіх, хто до неї вступає*" [Дюркгайм Е. Первинні форми релігійного життя.- С. 46].

А зараз торкнемось питання про соціальну роль релігії у концепції українського релігієзнавця. Можливо саме в цьому питанні якнайбільше виявилась суперечливість поглядів вченого.

При дослідженні цієї проблеми науковець виходить з того, що релігія є явищем загальним, всесвітнім, а тому вона є "дужим чинником життя, котрий буде чинним д о т и, д о к и його функцію не візьме інший чинник" [Шаповал М. Загальна соціологія.- С. 95]. Подивимось в чому конкретно виявляється такий сильний вплив релігії. Одразу зазначимо, що М.Шаповал виокремлює тут декілька ліній, однак вони є взаємопов'язаними, оскільки ґрунтуються на розумінні релігії як витвору соціального життя.

Передовсім релігія виконує функцію зміцнення солідарності. Релігія, як символ суспільності, є тим зв'язком, що з'єднує в суспільство мільйони чужих між собою людей. На досягнення такої мети спрямовані також регулююча і дисциплінуюча функції релігії, яка реалізується за допомогою приписів та норм. Це стає можливим тому, що релігія, і в цьому знову ж таки її значущість, є джерелом етики і права. В процесі антропосоціогенезу релігія "є початковим **соціалізатором** людей, що обернув людину-звіра в "зоо політкон" (суспільну істоту)" [Там само.- С. 96]. Показово, що поряд з релігією вчений не називає якихось інших чинників здобуття людиною своєї соціальності, а отже, він визнає унікальну роль релігії в становленні людини як суспільної істоти.

Це, так би мовити, блок позитивних функцій релігії. Але М.Шаповал визнає за релігією і негативні функції. Показовою є наступна витинка з праці вченого: "Відомо, що **релігія** не зробила жодного

поліпшення в людському житті, не дала ні одного винаходу, не підпорядкувала найменшій природній сили, хоч і кляне, заворожує, нашіптує, чаклує! Від засобів релігії ніщо не змінюється у світі: ні від молебнів, ні від ікон, амулетів, талісманів, поклонів" [Там само.- С. 234].

Які ж аргументи на користь такого твердження висовує М.Шаповал? "Релігію, - пише вчений, - витворили колишні примітивні люди, як засіб для утримання солідарності, утворили на дурних забобонах, суєвір'ях, несвідомій брехні, і з цим вони і тепер живуть" [Там само.- С. 98]. Перш ніж продовжити слідкувати за думкою вченого, звернемо увагу на таке. Тут вчений суперечить своїм попереднім міркуванням. З них релігія поставала як об'єктивно зумовлене явище в тому розумінні, що воно відповідало певним суспільним потребам. З наведеної ж цитати випливає, що релігію витворили колишні примітивні люди з наперед визначеною метою, а саме – підтримання солідарності. В такий спосіб релігія набуває телеологічного характеру.

Де ж криється корінь соціального зла релігії? Хід роздумів вченого такий: оскільки релігія ґрунтується на забобонах, то вона є перешкодою на шляху до досягнення реалій соціального життя, чим і користуються "влада імуші" у своїх корисливих цілях. "Тотем або "бог", - пише М.Шаповал, - виконує стару роль: залякувати "вірну череду" муками і карами божими, щоб череда слухняно виконувала волю попів, панів і "богів". Вся неволя, яка тепер душить людство, є твором релігії і церкви..." [Там само.- С. 98].

Отже, якщо раніше, викладаючи соціологічне розуміння релігії, вчений стверджував, що і тотем, і бог є ні чим іншим як символом суспільного зв'язку, то тепер вони є знаряддями класового панування. Правда, і тут солідаризуюча функція релігії лишається, але про неї соціолог вже говорить з сарказмом. Пояснюючи, що релігія є витвором дикунів і таких дикунів багато є ще в Європі, він зауважує: "Одні є дикунами по своєму становищу, а інші дикунами прикидаються, зітхають релігійно, щоб дикуни працювали на них, солідарно підтримували своїх панів, бо так хоче, мовляв, бог" [Там само.- С. 99]. Тут, як бачимо, солідаризуюча функція релігії виявляє себе в солідарній підтримці панства, тобто експлуатації. Іншими словами, основна функція релігії полягає у підтримці і виправданні соціальної несправедливості, а тому є засобом соціального поневолення. "Буржуазія вже перестала вірити в богів, - пише соціолог, - але добре зрозуміла релігію, як з а с і б к е р у в а т и народом, особливо селянством, і знаменито керує, відпускає величезні гроші на церкву, щоб вона держала "череду" в руках та заганяла на панську роботу [Там само].

Не важко помітити близькість означених думок М.Шаповала до ідей К.Маркса і В.Леніна, хоча б критичне ставлення до них вченого відоме. Визнання М.Шаповалом такої функції релігії означало відмову від свого ж розуміння сутності релігії як символу суспільного зв'язку і перехід до розуміння її як способу “упокорювати людину перед державою і суспільним устроєм” [Там само.- С. 99]. По суті, в українського соціолога йдеться про двоїсте розуміння сутності релігії.

Отож бачимо, що в ході своїх роздумів про сутність і функції релігії, український вчений залишає позиції Е.Дюркгейма і впритул наближається до позиції Маркса-Леніна. У цьому зв'язку вести мову про цільність концепції релігії у М.Шаповала немає підстав. Цю суперечливість своїх поглядів розумів, мабуть, і сам вчений і намагався підвести під них наукову основу. Таку біполярність сутності релігії він ставив в залежність від історичного розвитку. “Коли раніш, - розмірковує вчений, - символ порядку був тотем (тварина, рослина, предмет якийсь), то це в дикунській комуні мало вплив соціалізуючий, але коли тотемом став “безтілесний дух”, якого сучасна темна людина вже зовсім не розуміє, а меткі жерці набалакають про нього море слів, то “бог” стає вже засобом визиску темного люду з боку панства і попівства. Бог виявився гіршим ворогом, ніж якась черепаха або ящірка, що колись була символом порядку” [Там само.- С. 99-100].

Звернемо увагу на деякі моменти. По-перше, знову впадає в око суперечливість поглядів вченого. Вище наводилися слова дослідника про те, що тотем, як і Будда у буддистів, так у інших Бог є ні чим іншим як символом суспільного зв'язку. Однак із щойно наведеної цитати випливає, що коли тотем чи Бог постає у вигляді “безтілесного духа”, то це вже не символ суспільного зв'язку, а “засіб визиску”. По-друге, виявляється методологічна обмеженість, образно кажучи, тотемістичного підходу до розуміння сутності релігії, оскільки він не дає однозначного тлумачення суті різних релігійних явищ. По-третє, у концепції М.Шаповала не вмотивовано, чому давня людина могла збагнути тотем у формі конкретного образу, як от, рослина, тварина тощо, а сучасна людина не може досягнути тотема у такій абстрактній формі як “безтілесний дух”, хоча уявлення про нього є свідченням розвитку людського пізнання і практики.

Викладена позиція українського вченого не співпадає з позицією Е.Дюркгейма. Останній, як відомо, вважав, що боги змінюються разом із спільнотами, які їх породжують. Адже всі вони виявляють собою певні соціальні реальності, відповідають певним соціальним відносинам, й у цьому розумінні всяка релігія, на думку Е.Дюркгейма, в підвалинах своїх

правдива, і неправдивих релігій, взагалі не існує. Різниця між окремими конкретними релігіями полягає тільки в тих символах, то простих, то складних, то грубих, то високих, ясних і зрозумілих, або темних і заплутаних, що ними користується та або та спільнота для виявлення своїх почувань, уявлень або інституцій, які вона, в силу тих або інших причин, освячує своїм авторитетом і нав'язує, як обов'язкові, непорушні й недоторкані, а значить і священні, своїм членам.

Таким чином, з концепції М.Шаповала випливає, що релігія відіграє позитивну роль на нижчих щаблях суспільного розвитку, а “тому сучасні релігії культурних людей згубили всяке позитивне значення для суспільства, порядок в якому підтримується вже не пошаною до тотема, а поліцією і військом. Темний люду забитий у подвійну неволю: насильство над тілом, що робить держава, і насильство над думкою, що робить церква” [Там само.- С. 100]. Зауважимо, що послідовного наукового обґрунтування такої різючої зміни соціальних функцій релігії у спадщині М.Шаповала немає.

Однак з праці М.Шаповала можна висувати, що неминучість знецінення ролі релігії пов'язана передусім із зростанням ролі науки. Останню він розглядає у двох взаємопов'язаних і не завжди чітко виокремлених аспектах – гносеологічному і соціально-практичному. Першою якістю вона різниться від релігії тим, що дає вірне, не спотворене знання про реальність. Другою якістю вона заміщує суспільну роль релігії. Наука, стверджує соціолог, “хоче дати людині в руки засіб для створення суспільного авторитету – регулятора життя, котрий людину-звіра дисциплінує на людину-соціуса” [Там само.- С. 95].

Зазначимо, що Е.Дюркгейм також шукав вирішення антитези науки і релігії. Остання ж, як відомо, для вченого є ні чим іншим як перетворенням суспільства. Відзначаючи зростання індивідуалізму і раціоналізму, він вважав що і сучасне йому суспільство потребує загальних вірувань, однак їх уже не може забезпечити традиційна релігія, яка не відповідає науковим вимогам. Вихід французький вчений вбачав в тому, що наука про релігію дає можливість перебудови вірувань, які необхідні для суспільної згоди, вселяє надію, що суспільство майбутнього здатне породжувати тих богів, яких потребує. Адже релігійні інтереси є лише символічною формою суспільних і моральних інтересів. Як бачимо, мови про зникнення релігії не ведеться.

Для адекватного відтворення шаповалівського бачення процесу витіснення релігії наукою, необхідно звернутися до його поглядів на структуру релігії. Першим елементом релігії є світогляд або філософія життя. Він “відповідальний” за вирішення питань смислу буття,

конечності і безконечності людини та світу, смерті й безсмертя тощо. Практичне втілення цих ідей становить другий елемент релігії – етику. Третій елемент релігії – естетично-мистецькі форми, виразом яких є культ. Наступним елементом є церква, серед соціальних функцій якої М.Шаповал виокремлює такі: вплив на державу з метою забезпечення своїх інтересів; вплив на родину; вплив на групу. Із зростанням ролі науки та культури вплив церкви зменшується [Там само.- С. 97].

Вирішальну роль у здоланні релігії відіграє соціалізм. Саме йому належить провести величезну культурну роботу, щоб розбити кайдани неволі. У цьому контексті промовистою є така думка М.Шаповала: “Соціалізм, як наука про визволення робітництва і селянства з неволі, вимагає повного розриву з релігією і замість вірувань дає науку, замість церковної організації ставить партию, замість храму будує народний дім, замість “заповідей божих” бореться за *етику справедливості і рівноправства*, замість церковних театрів творить мистецтво людське” [Там само.- С. 99].

Як бачимо, кожен елемент релігії підлягав заміні аналогічним елементом соціалізму. При цьому М. Шаповал вимагав, аби наукова філософія була б доступною “найпримітивнішій людській істоті”, такою ж популярною має бути і наукова етика, а держава і її прообраз партія повинна творити такі естетично-мистецькі форми, які б так збуджували у людини повагу до її власного життя, як і релігійний культ. Не станемо коментувати ці думки соціолога, адже час все розставив по своїх місцях. Наголосимо лише, що у цьому випадку М.Шаповал залишає всякі наукові позиції і перебирає на себе роль партійного пророка.

Підведемо підсумки. Безперечно те, що погляди М.Шаповала на релігію є оригінальними. Ця своєрідність виявляється у тлумаченні релігії як символу суспільного буття, а також у трактуванні процесу становлення тотемістичних вірувань в залежності від домінування соціальних зв'язків у певних історичних спільнот. Однак ця точка зору вченого не набула розгорнутого вигляду.

Далі. Шаповалівському баченню сутності релігії притаманні ті ж недоліки, що й концепції Е.Дюркгейма, звичайно, тою мірою, якою він слідував в її руслі. Намагання вченого поєднати свій раціонально-матеріалістичний підхід з концепцією французького соціолога, а також з упередженим ставленням до релігії, що диктувалося його партійним світоглядом, призвели до концептуальної суперечливості. А тому М.Шаповалу не вдалося в межах своєї методології виробити цілісний погляд на проблему релігії.

Наступний крок у дослідженні цієї проблеми - порівняльний аналіз концепції М.Шаповала з підходами інших українських вчених і мислителів доби національного відродження, що дасть змогу об'ємніше побачити її переваги і недоліки.

А.Жаловага * (м. Київ)

ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ І СВІТОГЛЯДУ У ВІТЧИЗНЯНОМУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ**

Проблема релігійної свідомості людини може бути віднесена до розряду «вічних» філософських проблем, які ніколи не знімалися і не можуть бути зняті з порядку денного людства. Світогляд людини оновлюється в ході історії, оскільки постійно змінюється людина, умови і зміст її життя, її цілі, ідеали і перспективи. В кожну епоху ця проблема зберігає своє фундаментальне значення і, входячи до складу всіх значних філософських систем, означає не просте продовження визначеної традиції, але виявлення мінливих аспектів й історичних перспектив людського буття. Питання про те, що таке свідомість, яка її природа і сутність, мають велике ідейно-світоглядне і практичне значення, оскільки торкаються основи людського існування, змісту і мети життя.

Витоки сучасної релігійної свідомості лежать в християнській антропології, котра, в свою чергу, походить від біблійних уявлень про людину.

Світоглядний поворот у філософському житті України, який почався в 60-і роки м. ст., ознаменував собою народження Київської світоглядно-антропологічної школи. Серед її засновників – В.Шинкарук, який так характеризує значення цього явища: « У філософському житті відбулися події, пізніше названі антропологічним поворотом. ... Мова йшла, власне, про зміну парадигми філософствування – від традиційної, сконцентрованої на співвідношенні «свідомість – буття», до іншої, в епіцентрі якої – співвідношення «людина – буття». Про усвідомлення людини не в якійсь одній її визначеності ..., а у всій її універсальності, пов'язаний з відкритістю світу, з інтенціональністю, спектр якої дуже широкий. Такий поворот виявився багато в чому співзвучним тенденціям,

* Жаловага А.С. – доктор філософії, ректор Українського гуманітарного інституту.

** © Жаловага А.С., 2004