

ТЕМА XXIX

ВІЛЬНОДУМСТВО, СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ ТА НАТУРАЛІСТИЧНА МІФОТВОРЧІСТЬ – ВИЯВИ ЗМІН ДУХОВНОСТІ

В процесі історичного розвитку людства з'явилася надто багата за своїми проявами і відтінками форма духовної культури, що одержала назву "вільнодумство". В наш час певної моди на релігійність її стали ігнорувати (як донедавна і саму релігію), замовчувати, а між тим вільнодумство з'явилося надто давно як закономірний і органічний продукт розвитку науки, освіти, моралі, як вияв критичного підходу людини до релігії, раціонального осмислення догматів віри і засіб відстоювання права на свободу думки в пошуках істини. Форми вільнодумства мають різну мету, різну соціальну обумовленість, виявляються в очевидних і прихованих, безрелігійних, релігійних і антирелігійних різновидах. Тут маємо богоборчество і антиклерикалізм, індиферентизм і нігілізм, натуралізм і скептицизм, пантеїзм і деїзм, антитеїзм і атеїзм. Вільнодумство призводить до секуляризації, а вона сприяє його розвитку. Вільнодумство може призвести й до різноманіття позарелігійної міфотворчості. Вільнодумство завжди відображало прагнення людини вирватися із зовнішньої і внутрішньої духовної несвободи. Не будь його, не було б і розвитку релігії, не з'явився б у християнстві протестантизм, людство не мало б того в своєму прогресі, що засвідчує силу і велич його розуму і дії. Згідно Біблії, Бог, створивши людину за своїм образом і подобою, надав їй здатність до вільнодумчих оцінок, адже саме так діяв він під час творіння світу.

1. Вільнодумство – традиційне явище духовного життя

Самобуття як джерело вільнодумства. Релігія ніколи не була єдиним проявом духовності людини. На всіх етапах розвитку людської цивілізації вона завжди мала своїх опонентів. Такий стан скоріше закономірний, аніж випадковий, з огляду на подвоєність людської природи, на здатність людини водночас усвідомлювати і свою величну свободу, і свою рабську залежність, і те, що вона є образом і подобою Бога, і краплиною в морі природної необхідності (за визначенням М.Бердяєва).

Складна і суперечлива людська природа у поєднанні з особливостями функціональної організації мозку сприяли і сприяють тому, що люди іноді критично сприймали і сприймають релігійні приписи, а особливо церковні догмати. Потреба у творчості як глибинній інтенції людини спонукала її надавати всьому зміст, обумовлений власними бажаннями, роботою власного розуму і серця. Процес внутрішньої роботи духу виявлявся на всіх етапах розвитку культури і характерний всім народам світу. Річ у тому, що людина ніколи не застає себе такою, якою покликана й мусить бути за своїм найвищим

призначенням. Тоді, мобілізуюючи свої внутрішні потенції і сили, вона намагається “розшукати і набути” себе, своє дійсне високодуховне внутрішнє “Я”, те, що Г.Сковорода називав “сродною працею”.

Процес самонабуття неодмінно детермінує антропологічну потребу у творчості (в найширшому її розумінні), у вільному злеті думки. Певно, що саме в ньому знаходяться витoki вільнодумства, прояви якого зафіксовані у всіх народів і в усі часи, і до того ж у різних сферах знань - історії, літературі, філософії, мистецтві, етиці та ін. Тут вільнодумство виступає як незалежний, вільний засіб мислення, самостійне переконання.

“Вільне мислення”, “вільна думка” передбачають насамперед одну мету – пошук істини. Тому поняття “вільнодумство” не тотожне поняттю “антирелігійна думка”, хоча й не позбавлене свого критичного вияву щодо релігії. Проте “критикувати”, “боротись”, “заперечувати” ще не означає беззастережно “вільно думати”. Звісно, що вільнодумство у будь-якій духовній сфері так чи інакше пов’язане з релігією. Цей зв’язок є закономірним з огляду на те, що витoki філософії, мистецтва, науки сягають своїм корінням саме до релігії як першого узагальнюючого досвіду людства. Тому цілком логічно, що будь-які сутнісні світоглядні питання онтологічного характеру неможливо розв’язати, оминаючи їхні зв’язки з релігією, але ці зв’язки не можуть бути тільки антирелігійного спрямування. Правда, вони ніколи і не були лише такими, що засвідчує історія вільнодумства взагалі.

Вперше термін “вільнодумство” був використаний Дж.Локком (1632-1704 рр.). Щоправда, ще Б.Спіноза (1632-1677 рр.) проголосив право розуму на вільне мислення, заявивши, що кожна людина народжується вільною, а тому й мусить вільно думати.¹ Все ж першим визначив зміст цього терміну англійський філософ Антоні Коллінз у своїй праці “Філософське дослідження людської свободи” (1713 р.). Він розумів під вільнодумством “застосування розуму у прагненні пізнати значення якогось із положень, в контексті характеру доказів “за” і “проти” згідно з уявною силою чи слабкістю цих доказів”.²

А.Коллінз акцентує особливу увагу на ролі розуму в пошуках істини, дотримуючись давніх філософських традицій. Адже ще антична філософія, незважаючи на її насиченість міфологією, звертала особливу увагу на істотно сутнє, апелюючи при цьому до понять логіки і факту. Недаремно Сократ (469-399 рр. до н.е.), якого називають першою “теоретичною людиною”, що зрозуміла перевагу понять над чуттєвим досвідом, абстракції над враженням, твердив, що філософія починається “з подвигу”, але вимагає “логічного розв’язання проблем”. Не можна в цьому контексті не згадати й Р.Декарта (1596-1650 рр.), з ім’ям якого

¹ Спиноза Б. Избр. философ. произведение. В 2-х т. – Т.2. – М., 1967. – С.74.

² Коллинз А. Философские исследования человеческой свободы // Английские материалисты XVIII в. В 2-х т. – Т.2. – М., 1967. – С.74.

часто пов'язують феномен раціональності. Його заклик до людського розуму “піднятися”, в інтерпретації А.Коллінза, набув нового змісту. Отже, вільнодумство як теоретична течія має тривалу історію розвитку, близьку до історії людського суспільства взагалі.

Вільнодумство стародавнього світу. На перших етапах становлення людства вільнодумство формувалося стихійно, як правило у формі сумнівів із багатьма застереженнями. Принагідно згадаємо єгипетські “Пісню арфіста” та “Бесіду розчарованого зі своїм духом”, вавилонський “Діалог пана і раба про сенс життя”. Схожі сумніви згодом набувають інтелектуальних традицій у філософії.

Найбільшого розвитку вільнодумство набуває у Стародавніх Греції та Римі і пов'язане в першу чергу з іменем Ксенофана (567-470 рр. до н. е.), який вважав Богом світ у всій його цілісності, а також Карнеада (біля 214-271 рр. до н. е.) - творця своєї версії теорії вірогідності, а особливо Демокріта (біля 460-370 рр. до н. е.), Епікура (342-271 рр. до н. е.)³ та Лукреція Кара (біля 99-55 рр. до н. е.)⁴

Праці Демокріта з фізики, етики, математики, музики, риторики, астрономії були своєрідною енциклопедією пізнання того часу. Автор атомістичної концепції світу Демокріт дав античному мисленню якісно нове розуміння нескінченності, незнищуваності і несотворимості Всесвіту, переконаність в існуванні різноманіття світів, що виникають і гинуть. Атоми, як первинна основа всього сущого, розглядаються ним як неподільні, без'якісні, вічні, але водночас і як такі, що розрізняються за формою, розміром і вагою. Рух атомів, на його думку, є природною об'єктивною реальністю. Розвиток Всесвіту, порядок у Всесвіті, все в решті решт детерміноване механічним рухом атомів. Тому в системі світобачення Демокріта немає місця для об'єктивної “випадковості”, все підпорядковане чіткій необхідності. Розуміння Демокрітом причинності як абсолютної необхідності не мало, за словами Арістотеля, нічого спільного з теологією.

Атомістична гносеологія надавала особливого значення чуттєвому рівню пізнання, але це не завадило Демокріту розкрити значення і функції його раціонального рівня, адже тільки завдяки раціональному пізнанню, на думку мислителя, можна підійти до пізнання “істинної сутності” (атомів), відкриття причинно-наслідкових зв'язків. Демокріт був одним із перших, хто дійшов висновку, що “божественні справи” людей є результатом роботи їх розуму.

Атомістична система Демокріта стала теоретичною основою вчення Епікура – найвидатнішого мислителя елліністичного періоду, який доповнював і розвивав систему світобачення свого знаменитого попередника, присвятивши фізиці – вченню про природу – трактат “Про природу”. Епікур поділяв точку зору Демокріта на Всесвіт як комбінацію порожнечі й атомів. Але якщо Демокріт характеризує атоми за величиною, формою і положенням у просторі, то Епікур

³ Материалисты древней Греции. – М., 1955.

⁴ Кар Лукреций Тит. О природе вещей. – М., 1958.

надає їм ще й властивість “тяжіння”. На відміну від Демокріта, який приписував атомам лише прямолінійний рух, Епікур допускає та визнає закономірним і певне відхилення від прямолінійного руху, що створювало умови для більш діалектичного розуміння як проблем руху, так і причинності. Розуміння причинності за Демокрітом однозначно заперечувало об’єктивне існування випадковості, що неодмінно призводило до фаталізму. Епікур же заперечує абсолютність необхідності, визнаючи і випадковість, яка, щоправда, не виключає у нього проблему взаємозв’язку свободи і необхідності.

Основним джерелом виникнення та існування релігії Епікур вважав страх смерті і незнання розвитку природи. Він не заперечує існування богів, які, на його думку, живуть у “міжсвітових” просторах і не втручаються у справи людей.

Вчення Демокріта й Епікура знайшло свій подальший розвиток у творчості римського мислителя Тіта Лукреція Кара – автора філософської поеми “Про природу речей” – цієї енциклопедії наукових знань стародавнього світу. У ній автор намагається дати цілісну картину світу, показати закономірності явищ природи, виходячи з позицій атомістичної механіки, з’ясувати природний шлях виникнення суспільства, релігії. Засобом досягнення щастя Лукрецій вважав пізнання.

Вільнодумство мало свій прояв в Стародавній Індії (відомі школи локоята, вайшешика) та Стародавньому Китаї (вчення Лао-цзи, Цзоу Яня), де воно характеризувалось фрагментарністю, іноді світоглядною непослідовністю.

Вільнодумство у формі скептицизму виявлялося в процесі розв’язання найрізноманітніших питань: проблем сутності та структури зовнішнього світу, проблем пізнання, окремих аспектів релігійного вчення, буття Бога, етичних проблем. Відтак скептицизм, як певний ступінь у розвитку вільнодумства, мав і релігійне, і нерелігійне забарвлення. Не даремно грецькі скептики любили називати себе просто “шукачами”, маючи на увазі шукання істини.

Середньовічне вільнодумство. Вільнодумство в епоху середньовіччя здебільшого пов’язують із творчістю Іоанна Скота Еріугени (810-877 рр.) – найосвіченішого і найоригінальнішого мислителя IX ст., який першим поділив мислителів на ортодоксів і вільнодумців. Його міркування про співвідношення віри й розуму були авторитетним орієнтиром для всього середньовіччя. Із переконань Еріугени про гармонію віри та розуму виходить, що сутнісні основи релігії та філософії співпадають. “Істина філософії є істина релігії, – писав він. – І навпаки – істинна релігія є істинна філософія”.⁵

Відстоюючи право розуму на пізнання божественної сутності, відзначаючи, що людина може наблизитися до розуміння Бога шляхом пізнання самої себе і навколишньої природи, оскільки Бог творить предметний світ, Ерігуена наслідував уже відому традицію давньогрецьких філософів про особливо важливу

⁵ Цит. за: Антологія мирової філософії. – Т.1, ч.2. – М., 1970. – С.790.

роль розуму в пізнанні істини.

Пізніше ці ідеї обстоював інший представник європейського вільнодумства П'єр Абеляр (1079-1142 рр.), девізом якого була теза: "Вірити треба лише такій істині, яка стала зрозумілою для розуму".⁶

Абеляр не був прибічником атеїзму і не робив чогось, що йшло б супроти релігійній вірі. Навпаки, його творчість була спрямована на її зміцнення. Філософ вважав, що віра тільки тоді має цінність, коли людина за допомогою зусиль свого розуму буде шукати істину власними силами, а не йтиме сліпо і бездумно шляхами, второваними церковною догматикою. Абеляр зазначав: треба вірити не тому, що так сказав Бог, а тому, що в необхідності цього святого дійства переконався сам, шляхом аргументів свого власного розуму. Абеляр вважав, що початком будь-якого пізнання мусить бути сумнів і допитливість, оскільки, на його думку, "навіть самі пророки і апостоли не уникли зовсім помилок".⁷

Раціоналістична тенденція у вільнодумстві значно зміцніла в XIII столітті за умов нагромадження наукових знань і розвитку філософських, які щораз частіше інтерпретували Арістотеля з використанням неоплатонівських категорій і давали образ світу, відмінний від традиційного.

Найяскравішим представником вільнодумства того часу був Роджер Бекон (біля 1214-1294 рр.), який, окрім світоглядних проблем онтологічного характеру, займався математикою, мовознавством, робив фізичні й хімічні дослідження. Філософ вперше висловив думку про створення телескопа і мікроскопа. Він винайшов окуляри для далекозорих, встановив неточність юліанського календаря тощо. Та все ж найпоспідовніше Р.Бекон працював у філософській сфері, зокрема в гносеології, де концентрував увагу на дослідженні природи досвіду. "Є два засоби пізнання, – зазначив він, – а саме пізнання за допомогою доказів і пізнання із досвіду. Доказ приводить нас до висновку, але не підтверджує і не усуває сумнівів так, щоб дух заспокоївся в спогляданні істини, якщо до істини не приведе нас шлях досвіду. Адже багато хто володіє доказами щодо предмету пізнання, але коли вони не володіють досвідом, нехтують ним, то через це не уникають зла і не набувають добра".⁸

Скільки б людині, яка не бачила вогню, відзначає Р.Бекон, не розповідати і не доводити доказами те, що вогонь пече, запалює речі, вона не заспокоїться, поки сама не покладе руку на річ, що здатна горіти, у вогонь, щоб на власному досвіді перевірити те, чому повчають докази.

Розвиваючи своє вчення про досвід, Р.Бекон приходив до висновку про недостатність зовнішнього досвіду для пізнання довкілля. Людина, окрім цього, мусить мати ще й набутий за допомогою зовнішніх почуттів внутрішній досвід,

⁶ Там само. – С.805.

⁷ Там само. – С.807.

⁸ Цит. за: Антологія мирової філософії. – Т.1. – Ч.2. – С. 872-872.

який охоплює собою “внутрішнє прозріння й божественне натхнення”.

Перелік імен представників середньовічного вільнодумства буде неповним, якщо не згадати Іохіма Флорського (Калабрійського), Сагареллі, Дольчіно і особливо Марсілія Падуанського (між 1275-1342 рр.) – італійського вченого, філософа, який в часи інквізиції намагався спростувати право пап на духовне володіння світом. Він показав безпідставність їх посягань на право судити й карати світських осіб. Христос дав своїм учням тільки владу вчити, а не примушувати. Не можна ввести грішника в Царство Боже шляхом насилля, зазначав Марсілій, так само не можна й карати його за гріхи, оскільки ця місія належить тільки Богові і буде виконана тільки в потойбічному житті. Священик має право лише публічно оголошувати милість Бога. Його завдання – духовно-виховна праця, проповіді, виконання таїнств. Звідси випливала рівність всіх священиків, тому римський єпископ не може вимагати більшої влади, ніж звичайний священик. Як аргумент, слугує те, що апостол Павло теж не мав більшого авторитету в порівнянні з іншими апостолами. Тільки Христос – глава церкви. Ідеї Марсілія були основоположними для подальшого розвитку духовного життя, тому й були запозичені Реформацією XVI ст.

Вільнодумство середньовіччя не виходило за межі переосмислення окремих релігійних положень, тоді не піддавались сумніву сутнісні основи релігійних доктрин, що панували офіційно. Свої зусилля воно спрямувало на послаблення тенденції до абсолютної догматизації віри, нехтування людським розумом, пам'ятаючи застереження Платона про те, що тим, хто не володіє власним розумом, загрозово користуватися молитвами. Інквізиція, релігійні війни того періоду історії яскраво свідчать про глибоку вірність переконань великого античного мислителя.

Отже, діяльність вільнодумців (а це були здебільшого не світські, а релігійні представники) була спрямована не на підриг основ релігійної віри, а навпаки – на її зміцнення шляхом раціонального обґрунтування важливості свідомого осмислення змісту релігійного вчення на противагу сліпому слідуванню релігійним канонам, яке, на їхню думку, вело до послаблення релігії як духовного чинника і до підригу її основ взагалі.

Вільнодумство епохи Відродження та Нового часу. На розвиток вільнодумства епохи Відродження значний вплив мали досягнення нового природознавства, репрезентованого іменами М.Коперника (1473-1543 рр.), Д.Бруно (1548-1600 рр.) і Г.Галілея (1546-1642 рр.), наукові досягнення яких відкривали людям нові горизонти в осягненні таємниць світобудови. Особливе місце тут належить польському астроному й мислителю Миколі Копернику, який в праці “Про обертання небесних сфер” не просто відродив давно забуту геніальну ідею геліоцентризму давньогрецького астронома Арістарха Самоського (3 ст. до н. е.), а й всебічно її розвинув, довів, обґрунтував як наукову істину. Геліоцентрична теорія М.Коперника спростувала багатовікову геоцентричну

традицію Арістотеля-Птолемея, стала відправною основою розвитку нової астрономії, фізики, що мало місце зокрема в працях Г.Галілея, І.Кеплера, Р.Декарта, І.Ньютона. М.Коперник вперше реалізує принцип: не все очевидне є достовірним.

Подальшого розвитку геліоцентрична теорія набула у творчості Джордано Бруно, який першим висловив ідею про нескінченність природи і нескінченну множинність світів у Всесвіті, їх динамічну єдність і вічність. Керуючись принципами пантеїзму, Бруно ототожнює рух і матерію, природу і світову душу (Бога). Визнаючи позитивність релігійного впливу на людей, він заперечував догматичне авторитарне втручання церкви у питання філософії і науки, в проблеми суспільних відносин. Майбутнє людства, зауважував Дж.Бруно, пов'язане із “релігією розуму”, яка мусить зайняти місце “релігійного прозріння”.

Геліоцентрична система М.Коперника набула нового підтвердження у працях Галілео Галілея, що значно вплинули на вільнодумство цього періоду. Астрономічні відкриття Г.Галілея (нерівність поверхні Місяця, сонячні плями, супутники Юпітера, фази Венери і т. ін.) доводили вірність передбачень давньогрецького філософа Анаксагора про єдність земних і небесних явищ. Геніальний вчений заклав основи класичної механіки, сформулював принцип відносності руху, ідею інерції, закон вільного падіння тіл, запропонував ідею матеріальної субстанції як єдиної незмінної основи природи. Г.Галілей розвиває нову методологію науки, яка базується на експериментах, відходячи при цьому від старих традицій природознавства.

Раціоналізм Г.Галілея мав значний вплив на природознавство Нового часу і філософську методологію. У поглядах на релігію він дотримувався теорії “двоїстої істини”, яку поділяв його сучасник – англійський мислитель Френсіс Бекон (1561-1626 рр.). Приділяючи особливу увагу дослідженню проблем науки, знання й пізнання, Ф.Бекон фактично сприяв розвитку вільнодумства, хоча не виявляв це відкрито, як то робив його співвітчизник Томас Гоббс (1588-1579 рр.). Визнаючи розум за єдину, надійну основу пізнання, Т.Гоббс долає теорію “подвійної істини”, критично аналізує онтологічні докази буття Бога, заперечує вродженість ідеї Бога в людині.

У вільнодумстві XVII ст. особливе місце посідає Бенедикт (Барух) Спіноза (1632-1677 рр.). Продовжуючи традиції пантеїзму, він прагнув до створення цілісної картини світу, спираючись на механіко-математичну методологію. В основі філософської системи Б.Спінози лежить вчення про тотожність Бога й природи як єдиної, вічної і нескінченної субстанції. Бог не стоїть над природою, він перебуває прямо в ній як її іманентна причина. У розумінні Спінози, в субстанції зливаються необхідність і свобода. Бог (субстанція) вільний, оскільки все, що він чинить, впливає із своєї власної необхідності. У природі, а до неї Спіноза включає й людину, панує необхідність. Але людина, як модус особливого

виду, має ще й свободу, яка полягає у єдності розуму і волі. Тому то масштаби реальної свободи визначаються мірою розумного пізнання. Основні вільнодумні ідеї Б.Спінози виклав у своєму “Богословсько-політичному трактаті”.⁹

Більшість вільнодумців цього періоду у процесі переосмислення ролі релігії в життєдіяльності людини виходили за рамки традиційних релігійних систем. Вони намагались не стільки “вдосконалити” існуюче релігійне вчення, скільки прагнули обґрунтувати якесь нове. Особливе місце належало ідеї “природної релігії”, що була популярною в XVII-XVIII століттях (П.Аленн, Т.Джеферсон, Т.Пейн, А.Петер, Г.Чербері та ін.). Основна теза цієї теорії – необхідність відновлення істинної “природної релігії”, “чистої віри” на основі зусиль розуму. Прибічники даної теорії виступали не проти релігії як духовного явища, а проти спроб церкви керувати всім і всіма. Вони аналізували питання сутності моралі та її зв’язок із релігією, роль та місце суспільства і держави для морально-духовного зростання людини, обстоюючи її свободу в актуалізації своїх потреб.

Розвиток українського вільнодумства. Прояви вільнодумства на українському ґрунті зустрічаються вже в киево-руській духовності, де панував культ Слова, книжності, була розвинута тенденція до інтелектуалізму. Акцентування ролі розуму у пізнавальній діяльності простежується у “Слові про Закон і Благодать” Іларіона Київського, “Посланні митрополита Никифора”, у творчості Климента Смолятича, Кирила Туровського та ін., в яких звучить голос особистості, духовно розкріпаченої діяльності на шляху досягнення Божественної істини.

Поширенню ідей вільнодумства в Україні сприяла діяльність гуртка київських книжників, які в 70-ті роки XV ст. здійснюють переклад на давню українську мову низки найвідоміших надбань арабо-європейської духовної культури науково-енциклопедичного характеру, зокрема книг “Арістотелеві врата, або Тайная Тайних”, “Логіка Авбасафа” або “Київська логіка”, “Шестокрил”, “Космографія”, де обстоюють культ розуму, знання, науки, поширення яких, безумовно, сприяло створенню в Україні ґрунту для секуляризації науки й філософії як самостійних сфер знання.

Помітний слід в українському вільнодумстві залишили українські гуманісти (XV-XVII ст.), у світогляді яких провідне місце посідає людина, яку вони розглядають як частину природи.¹⁰ Обстоюючи її право на задоволення земних потреб, українські мислителі водночас проголошували ідею свободи людини, її гідності, поширювали ідеали соціальної справедливості тощо.

Серед них особливе місце посідає відомий український вчений, доктор філософії, медицини та вільних мистецтв, вихованець Болонського і професор

⁹ Спиноза Б. Избран. произведения. В 2-х т. – М., 1957. – Т.2.

¹⁰ Українські гуманісти епохи Відродження кін. XV – поч. XVII ст. Антологія. В 2-х ч. – К., 1995.

ряду університетів Європи Юрій Дрогобич (біля 1450-1494 рр.), який завдяки своїм працям у сфері медицини, астрономії та географії був відомий в Італії, Франції, Німеччині, Угорщині.¹¹ Він вперше в історії науки визначив географічні координати міст Львова, Дрогобича, Вільнюса, Феодосії, Москви, дав опис деяких вірусних захворювань. Дрогобич стояв на позиціях ґрунтового вивчення закономірностей природного середовища, обстоював можливості їх пізнання людиною.

Та все ж найвизначнішою постаттю в українській культурі доби Відродження був Станіслав Оріховський – Роксолан (1513-1566 рр.), якого у тогочасній Західній Європі називали “українським” (русинським) Демосфеном та “сучасним Ціцероном”.¹² Визнаючи людину як “досконалий витвір природи”, тобто відходячи від існуючої на той час точки зору креаціонізму, він вважав, що всі помисли людини в земному житті мають бути спрямовані на сходження до Бога. Людину Оріховський розглядав як самодостатню цінність, підкреслюючи, що від неї самої залежить те, чи стане вона гідною високого призначення, а чи ж перетвориться на “огидну й нікчемну тварину”. Слідом за Арістотелем Оріховський твердив, що людина може зрівнятися з Богом лише завдяки вдосконаленню свого розуму. Одним із перших у європейській філософській думці він став заперечувати божественне походження влади і держави. Опіраючись на принцип теорії природного права та суспільно-договірного походження держави, Оріховський розв’язував проблеми свободи особи та справедливого суспільства. Історичний поступ мислитель пов’язував із становленням освіти, виховання.

На розвиток українського вільнодумства значний вплив мали творчі доробки представника неоплатонічної філософії Кирила Ставровецького (15??-1646 рр.), який поділяв світ на невидимий і видимий.¹³ Перший, на його думку, складається із чотирьох елементів, де кожному відведене своє місце: в центрі – Земля, біля Землі – вода, навколо – повітря, а зовнішню сферу займає вогонь. Усі живі істоти створені з цих елементів. Малий світ – людина. Її тіло утворене з чотирьох елементів видимого світу, а безсмертна й невидима душа у її тілі, як Бог у світі. Як у небі живе Бог, так у горішній частині людини живе розум – невидимий, самовладний, безсмертний, вічний. Психічне життя людини також подвійне, бо людські властивості – воля, радість, любов, пам’ять та інше – підпорядковані розуму. Ці думки Ставровецького пізніше набудуть подальшого розвитку у працях українських мислителів, особливо в доробку Г.Сковороди.¹⁴

¹¹ Ісаєвич Я. Юрій Дрогобич. – К., 1972.

¹² Українські гуманісти епохи Відродження к. XV – поч. XVII ст. – Ч.1 – С. 23-419.

¹³ Транквіліон Ставровецький К. Зеркало богословії // Пам’ятки братських шкіл на Україні. – К., 1988. – С. 226-239.

¹⁴ Сковорода Г. Твори. В 2-х т. – К., 1994.

Отже, українське вільнодумство зароджувалося й розвивалося у єдиному контексті із західно-європейським вільнодумством, мало спільні з ним ознаки і властивості.

2. Основні напрямки сучасного вільнодумства. Доля атеїзму в світі

Неопозитивістська форма вільнодумства. Вільнодумство, як і будь-яке інше духовне явище, не є чимось однорідним. Це цілком закономірно, адже строкатість, розмаїття найбільше відповідають його суті. Сьогодні - це складне проблемне духовне поле, де переплелись у своєрідних співвідношеннях релігійні, політичні, секулярні погляди і тенденції як наслідок творчого осягнення істини, оновлення задогматизованих релігійних поглядів і переконань.

Серед сучасного вільнодумства поширеною є його неопозитивістська форма (А.Ж. Айєр, Л. Вітгенштейн, І. Кромбі, Ян Т. Рамсей та інші), в основі якої лежить філософія позитивізму з її апеляцією до наукових знань і підпорядкуванням їм всіх сфер людського життя. Щодо оцінки релігійної сфери неопозитивісти виходять із принципу її неверифікованості. Оскільки релігія, як і атеїзм, не може бути раціонально обґрунтована, то вона не може бути ні спростованою, ні підтвердженою науковими даними. Найвідоміший представник англійського неопозитивізму Альфред Айєр зазначав, що коли твердження, що Бог існує не має сенсу, то й твердження атеїста, що Бога немає, є також безглуздим, оскільки осмислено суперечити можна тільки осмисленому висловлюванню.¹⁵

Неверифікованість, з огляду неопозитивістів, ще не означає відсутність сенсу. Визнаючи наявність у релігії проблем, вони твердять, що релігія, як цілісне явище, має свій сенс, хоча він і не чітко зрозумілий для декого. Тому релігійність розглядається ними як особиста справа людини, справа її суб'єктивних нахилів і бажань. Тим паче, що коли наука опирається винятково на факти, то релігійні погляди й висловлювання мають емоційне значення, виражаючи не факти, а почуття.

Звідси й твердження, що відмінність релігії від науки – умовна: якщо наука користується мовою, семантика якої побудована на дослідній перевірці і чіткому співставленні значення слів і фактів, то релігія використовує мову “емотивну” (емоційну), значення якої обумовлюється емоціями, які відчуває людина і тими висновками, які вона в цей час робить. Не маючи відношення до фактів науки, її мови, релігія, на думку неопозитивістів, може володіти й користуватись власною мовою, вживання якої може відкрити шлях до “космічного прозріння”, віри в Бога. Із того, що існування Бога не є питанням експерименту, твердять вони, ми не

¹⁵ Див.: Ayer A. Language, Truth and Logic. – London, 1951. – P.31.

мусимо відразу робити висновок, що про нього не можна думати вірно чи невірно, раціонально чи ірраціонально і т.п. Як відомо, відкриття здійснювались не тільки Колумбом і Пастером, але й Толстим, Достоевським і Фрейдом. Щось нове відкривають нам не лише вчені з мікроскопами, а й поети, пророки і художники. Тому якщо релігійна мова не є науково осмисленою, то необхідна, на їх переконання, віра як вияв “життєвих контекстів”, як вияв “метафізики”, хоч і складної, але не безрезультатної. Своє ж завдання неопозитивісти вбачають в аналізі мови релігії задля її формального впорядкування.

Фрейдистський напрям вільнодумства. Психоаналітичне тлумачення релігії безпосередньо пов'язане із творчістю З.Фрейда, інтерес до дослідження релігії вперше проявився у нього в праці “Нав'язливі дії і релігійні обряди”, а згодом – у працях “Тотем і табу”, “Майбуття однієї ілюзії”, “Мойсей і монотеїзм”.¹⁶ У них відомий психіатр торкнувся майже всіх суттєвих релігійних проблем свого часу: походження, еволюції і перспектив існування релігії, сутності релігійних уявлень, почуттів і ритуалів; ролі релігії у житті людства, її відношення до моралі, права, науки, мистецтва тощо.

Релігійне вчення, на думку З.Фрейда, дає нам історичну правду, а тому відмова від нього у майбутньому розцінюється ним як відмова від історичної істини. Як основний фактор культурного розвитку людства релігія, за Фрейдом, гальмує, витісняє прояв природних пристрастей, загрозливих для культурного прогресу людства. І в цьому полягає її основна відмінність від звичайних неврозів як засобів витіснення тільки сексуальних потягів. Висловивши цю думку у своїй першій релігієзнавчій праці, З.Фрейд потім наводив її у наступних своїх дослідженнях, називаючи релігію найважливішим елементом “психічного реманенту культури” на достатньо тривалій “донауковій” стадії її розвитку.¹⁷ Без релігії, твердить З.Фрейд, не було б людської культури, не змогли б виникнути й утвердитися моральні норми, різноманітні соціальні інститути.

Відтак фрейдизм на заперечує релігію, а навпаки є формою філософсько-антропологічного обґрунтування релігійної свідомості, що постійно модифікується. Фрейдисти різних поколінь, здебільшого критикували не саму релігію, а лише її найбільш консервативні аспекти. У сучасному досить неоднорідному фрейдистському таборі релігія є універсальною прикладною рисою психоаналітичної антропології.

Завдяки своєрідній “соціологізації”, яку здійснили послідовники З.Фрейда – К.Юнг, А.Адлер, К.Хорні, Т.Салівен, В.Рейх та інші, фрейдизм породив багато релігієзнавчих та теїстичних концепцій. Серед них можна виділити концепцію релігії як фактору репресій, репресивного середовища. Так, відомий представник фрейдизму Ф.Ріф вважав, що релігія є примусовою динамікою культури, завдяки

¹⁶ Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. – СПб, 1997.

¹⁷ Фрейд З. Будущность одной иллюзии. – М.-Л., 1930. – С.17.

якій реалізується покірність владі, довіра та залежність від неї.¹⁸ З точки зору американського соціолога Еріка Еріксона, буття релігії має в своїй основі не страх, а почуття “суттєвої довіри” (basic trust), що має глибшу основу і стосується відносин між батьками і дітьми, відносин, в яких актуалізуються перші прояви релігійності. Тому і релігія, і теологічне осмислення є нерозривним аспектом людського існування. За поглядами іншого американського дослідника, психолога Уільяма Роджерса, в основі релігійності лежить не неврастичне почуття пригніченості, що своїм корінням сягає інфантильної залежності особи від батьків чи взагалі дорослих заступників, а неминуща залежність людини від інших людей.¹⁹

Отже, спостерігається відхід від розуміння релігії як масового неврозу, сприймання релігійного почуття не як патології, а як норми, що випливає із природних людських відносин. Багато психоаналітиків розглядають релігію як необхідний і сприятливий фактор існування, вважають, що ідея Бога посилює відчуття реального сприйняття світу. Стосовно релігійного екстазу, що суб’єктивно сприймається як злиття з Богом, то він розглядається як своєрідне відображення примирення у психіці людини “Его” і “над-Его”.

Атеїстичний екзистенціалізм. Серед сучасних форм і напрямків вільнодумства своє місце займає й атеїстичний екзистенціалізм, основна увага якого спрямована на свідомість людини, що втратила віру, а тому (ця свідомість) є розколотою, внутрішньо суперечливою, часто безпорадною. Найвідоміші представники атеїстичного екзистенціалізму – Жан-Поль Сартр, Альберт Камю, Моріс Мерло-Понті. Термін “атеїстичний екзистенціалізм” був введений Сартром як для позначення своєї філософії в цілому, так і нової форми атеїзму зокрема. Характерною його ознакою була відмінність від марксистського атеїзму. Ж.-П.Сартр підкреслював, що його атеїзм не схожий на той, що витрачає свої зусилля, щоб довести, що Бога не існує.²⁰ За його словами, не існує жодних доказів неіснування Бога. Атеїзм, за Ж.-П.Сартром, “це чисте й апіорне визначення позиції з проблеми, яка безмежно перевищує наш досвід”.²¹ Йдеться про Бога, існування якого Ж.-П.Сартр не заперечував, обмежуючись хіба що особливою думкою щодо принципу креаціонізму. Ж.-П.Сартр заперечує можливість творіння світу, але тільки таким Богом, образ якого дуже різниться від уявленнями про нього релігійних людей. Він визначає Бога як “чисту суб’єктивність”, а “буття феноменів”, тобто предметів людського досвіду, як “чисту об’єктивність”. Через таке протиставлення суб’єктивності і об’єктивності,

¹⁸ Цит. за: Religion in Contemporary Thought. – N.Y., 1973. – P. 134.

¹⁹ Цит. за: Rogers W.R. Dependence and Counter dependency in Psychoanalysis and Religious Faith. – Chicago, 1974. – Vol. 9, № 3. – P. 199.

²⁰ Див.: Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. – М., 1953. – С.29.

²¹ Sartre J.-P. Situations. – 1949. – P.139.

гадає Ж.-П.Сартр, Бог не тільки не може створити “буття в собі”, яке є “буття феноменів”, але й навіть мати уявлення про нього. Завдяки онтологічній відмінності Бога як чистої суб’єктивності і буття світу як чистої об’єктивності, на його думку, неможливий будь-який вплив творящого буття на буття створене. Ця точка зору була охарактеризована як “індепендентизм” (незалежність). Вона лежить в основі вчення Ж.-П.Сартра про абсолютну свободу людини. За його словами, людина “приречена” на свободу, яка є важким тягарем і навіть покаранням для неї. Втративши віру в докази буття Бога, людина почуває себе надто розгубленою, дезорієнтованою в житті. Їй незатишно без Бога. До того ж, якщо Бога не існує, твердив Ж.-П.Сартр, то ми позбавлені будь-яких моральних цінностей і настанов, які б виправдовували наші вчинки. Тоді все дозволено. Тому, за Ж.-П.Сартром, основою будь-якої моральності може бути тільки віра в Бога.²² Ототожнюючи моральність і релігійність, Ж.-П.Сартр вважав модифікацією “ідеї святості” будь-яке серйозне, відповідальне і захоплене ставлення людини до своєї діяльності, яка до того ж супроводжується поглядом на неї як на служіння людям, людству.

Гуманістичні рухи вільнодумства. Сучасне вільнодумство розвивається під впливом глобальних проблем ХХ століття, глибоких роздумів людства над шляхами свого подальшого прогресу, сучасною долею людини, суспільства та її перспектив. Тому для більшості вільнодумних основою творчих пошуків є проблема людини, її творча активність у сьогоденні і майбутньому. Гуманізм у їх інтерпретації є домінуючим шляхом життя. В цьому вільнодумні єдині. Проте в поясненні сутності гуманізму однастайності нема. Є кілька теорій і систем гуманізму: секулярний, етичний, еволюційний, натуралістичний тощо. В основі секулярного гуманізму (Т.Бекхем, Дж.Лемінг, Т.Стейн та ін.) лежить вимога всебічного розвитку науки, поза якою, на їх думку, гуманізм є чимось абстрактним. Наука, в свою чергу, як форма поведінки людини і метод дослідження природи, повинна бути спрямована на зміну суспільства і людини. Обстоюється необхідність не лише раціонального засобу пізнання дійсності, а й етичного виховання, метою якого є зростання моральності людини. Важливими завданнями вважається боротьба за міжнародну безпеку, контроль розвитку виробництва і технологій, боротьба за права людини, за автономію освіти від релігії, за створення відкритого суспільства.

Із концепцією секулярного гуманізму досить близькою є філософія етичного гуманізму (Х.Райдест, Є.Еріксон), в основі якої лежить принцип людської відповідальності й особистої оцінки всього, що відбувається у світі. Прихильники такої філософії апелюють не лише до науки, критичного розуму, але й до матеріальних цінностей, які, на їхню думку, носять загальнолюдський характер і пов'язані з кожною людиною, в якій би соціальній системі вона не жила.

²² Див.: Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. – С. 13.

Їхній гуманізм ідентифікується із моральною революцією, сутність якої полягає у відкритті людського аспекту життя, що перебуває під тиском сучасних технологій, а шлях до неї – нова релігія етичного гатунку, що здатна відновити “істинну сутність людини” у поєднанні з її освітою.

Найпоширенішою серед різних видів гуманізму є теорія еволюційного гуманізму, засновником якої був Дж.Хакслі, а послідовниками – П.Куртц, Е.Майр, Д.Берк, К.Х.Уодінгтон та ін. Матеріалізація такої теорії, за переконанням її фундаторів, може привести до гуманістичної революції: нової організації мислення, що базується на еволюціоністських та гуманістичних ідеях. Теорія еволюції, на їхню думку, здатна забезпечити вирішення глибоких проблем, які стоять перед людством, зокрема обґрунтувати таку теорію суспільства, яка б обмежувала людські інстинкти й рятувала б людство від жорстокості та непізнанності світу. Із метою мати єдину систему поглядів на світ, людство й суспільство, вони створили спочатку “Гуманістичний маніфест I”, а згодом і “Гуманістичний маніфест II” як програмні документи гуманістів усіх країн.

Людська еволюція розглядається тут не тільки як біологічна, а і як психосоціальна, в якій задіяно механізм культурної традиції, що полягає в самореалізації і самовідтворенні продуктів розуму. Усі ці стадії взаємопов’язані між собою і спрямовані до все більш удосконаленої системи.

Виступаючи за природний процес еволюції, прибічники цієї теорії вважають її не лише вченням про минуле, але й про теперішній час і майбутнє.

Еволюцію суспільства вони тлумачать, у першу чергу, як еволюцію культури, яка виявляється у зміні культурних досягнень і їх закріпленні в традиціях. У контексті даної еволюції розглядається й еволюційна етика, яка визначає поняття добра і зла, зразки правильного і неправильного, а морально вірним вважається тільки те, що узгоджується із загальним еволюційним напрямком змін (Дж.Хакслі). Але який напрям вважати вірним, коли існують різні еволюційні теорії (дарвінізм, неодарвінізм, ламаркізм, сучасні теорії еволюції)? Хакслі дає єдину відповідь – необхідна нова єдина релігійна система, яка б замінила різноманітні і конфліктуючі релігійні системи, що борються за вплив на духовний стан людини; необхідний новий погляд на Всесвіт з новою роллю людини в ньому.

Близькою до еволюційного гуманізму є позиція натуралістичного гуманізму. Один із яскравих представників цього напрямку К.Ламонт вважає, що розум людини є результатом її фізіолого-психічного розвитку і еволюційного прогресу, а основними завданнями “натуралістичного гуманізму” є служіння людству в один раз даному житті, заперечення всіх видів надприродного, вважаючи, що розум, наука і демократія – ось ті сили, які ведуть людину до щасливого життя, до вирішення всіх її проблем.²³

²³ Ламонт К. Иллюзия бессмертия. – М., 1961.

Ідейна неоднорідність складу гуманістичних організацій заважає їм ефективно використовувати наявні можливості, а тому вони все частіше об'єднуються під егідою різних комітетів, найвпливовішим серед яких є “Комітет з наукових досліджень паранормальних явищ”, заснований П.Куртцом у 1976 році. На сьогодні він налічує близько ста організацій, куди входять відомі філософи, соціологи, психологи. Комітет видає журнал “Скептичні дослідження”. Досить відомим є “Комітет з секулярного гуманізму”, що видає журнал “Вільне дослідження”, який став основою для створення у 1984 році міжнародної “Академії гуманізму”, завдання якої – дослідження, походження та історія релігії, всебічний аналіз гуманістичної та етичної думки минулого, захист і пропагування наукових теорій, вирішення актуальних проблем людства.

Аналіз “гуманістичних рухів” засвідчує, що в сучасному вільнодумстві поширена точка зору не стільки на заперечення релігії, а на відродження релігійності у нових формах і модифікаціях, простежується намагання трансформації релігії в гуманістичне вчення.

Атеїзм як специфічна форма вільнодумства. На шляхах самореалізації особи в процесі самонабуття людиною своїх сутнісних сил певну роль відіграє й атеїзм – форма вияву таких світоглядних орієнтацій людини, які утверджують її в бутті, вільному від необхідності апелювати до надприродного. Як елемент духовної культури, атеїзм такий же давній, як і релігія, сягає своїми витокami родового суспільства, тобто тих стадій суспільного розвитку, коли об'єктивна дійсність відображалась ще не на рівні абстрактно-логічного мислення, а на рівні буденної свідомості, коли домінував безпосередній досвід мас і закладались основи загальнолюдського в релігії і атеїзмі, як духовних утвореннях, на шляху пошуку людиною істини.

Тож цілком закономірним є тривалий і суперечливий шлях розвитку вільнодумства у цій радикальній формі. Та найбільш яскраві та виразні зразки атеїзму можна спостерігати, починаючи з епохи Просвітництва. Тут атеїзм пов'язаний насамперед з іменами П.Бейля, Ж.Мел'є, Ф.М.Вольтера, які критикували ті чи інші догми католицизму, інквізицію та єзуїтів.

Розвинутішої атеїстичної форми вільнодумство набуло у творчості французьких матеріалістів XVIII ст.. Ж.Ламетрі, Д.Дідро, К.Гельвеція, П.Гольбаха, які не лише критикували ортодоксальні форми релігії, а й вдавались до її кардинального заперечення, відкидаючи ідею Бога взагалі.²⁴ Їхня справа набула продовження у творчості німецького матеріаліста Л.Фейєрбаха (1804-1872 рр.), який надав своїм світоглядним поглядам антропологічної форми. Правда, таємницю релігійного буття на відміну від своїх попередників, Л.Фейєрбах намагався розкрити не шляхом аналізу суспільного середовища, а шляхом вивчення природи самої людини. Та заперечуючи існуючі релігії, зокрема

²⁴ Французские просветители XVIII в. о религии. – М., 1960.

християнство, Л.Фейєрбах висунув ідею про створення нової релігії, в основу якої поклав обожнення людських стосунків й почуттів у контексті принципу “людина людині – Бог”.²⁵

У творчості К. Маркса (1818-1883 рр.) і Ф. Енгельса (1820-1893 рр.) атеїзм набув форми вчення про релігію як фантастичне відображення тих зовнішніх сил, які панують над людиною. Вони намагались показати роль матеріальних умов буття в існуванні релігії, виявити їх соціальні функції, зокрема слугування панівним класам. Звідси і їх висновки про можливість вирішення проблеми існування релігії шляхом практичної дії - пролетарської революції. Основоположні ідеї марксистського атеїзму викладені у праці К.Маркса “До критики гегелівської філософії права. Вступ”. Їх практичну реалізацію намагався здійснити В.Ленін (1870-1924 рр.), абсолютизуючи роль політичного фактору у цій проблемі.²⁶ На практиці це призвело до спотворення самої суті атеїзму як духовного чинника, квазірелігії. І тут мав рацію Г.Плеснер, коли відзначав, що атеїзм легше проголосити, ніж здійснити.

Річ у тім, що шлях людини до атеїзму проходить значною мірою через абстрактне мислення, тобто атеїзм спирається на раціоналізм, який і надає йому особливої привабливості, але водночас і звужує сферу його впливу, оскільки вимагає відповідної підготовки для сприймання наукових проблем. А це, за словами прибічника раціоналізму Г.Башляра, здійснити не легко, якщо ти не є А.Ейнштейн чи Луї де Бройль. Хоча це певне перебільшення, але водночас в цій думці є й доля істини. Якщо відсутня необхідна підготовка, а прихильники атеїстичних поглядів нездатні до критичного мислення, атеїзм втрачає властивості реальної форми самореалізації, засобу формування духовності. За таких умов на його ґрунті проростає фанатизм, як наслідок людської обмеженості, роздратування від неспроможності захистити свої погляди доводами здорового глузду, аргументами розуму. Це й проявилось особливо яскраво в Радянському Союзі, коли було поставлено під сумнів значимість атеїзму як духовного утворення взагалі.

Атеїзм – це специфічна форма людинознавства. Його соціальний зміст полягає не у звільненні свідомості людей від релігійних уявлень, як це часто думають, а в утвердженні людини в такому бутті, яке виключає необхідність звернення її за допомогою до надприродних сил тоді і там, де вона діє сама.²⁷ Відтак атеїзм зорієнтовує людину на свідомий контроль за всіма процесами своєї життєдіяльності.

²⁵ Фейєрбах Л. Сущность христианства. Сущность религии // Избран. философ. произведения. В 2-х т. – Т.2. – М., 1955.

²⁶ Маркс К., Енгельс Ф., Ленін В. Про релігію. – К., 1984.

²⁷ Див.: Колодний А.М. Атеїзм як форма світоглядного знання. – Розд. I.

3. Секуляризація і секулярні процеси сучасності

Секуляризація є процесом, інтерес до якого виявлений і беззастережно вийшов за межі академічних кіл. Цей процес більшою або меншою мірою цікавить доволі широку публіку. Не випадково першим теологічним твором ХХ ст., який став бестселером і загальний тираж якого перевищив мільйон примірників, було “Секулярне місто” (“The secular city”, 1965) Г.Кокса.

Попри величезну літературу, присвячену секуляризації (а можливо завдяки їй) усталеного і загальноновизнаного розуміння цього феномена покищо немає. Д.Белл вважає термін секуляризації плутаним, оскільки в ньому змішуються дві реальності – соціальна та культурна. В понятті “секуляризація” потрібно розділити інституційні зміни і культурні. Він вважає за необхідне відновити оригінальне значення цього терміну, яким, за Д.Беллом, під час релігійних війн визначався вихід територій чи майна з-під церковного контролю.²⁸

Автор цілісної теорії секуляризації Д.Мартін, вважає, що в суспільстві не існує процесу, який можна було б назвати секуляризацією і який би являв собою реакцію на сукупність характеристик, що визначаються як релігійні. Інший англійський соціолог релігії М.Хілл звертає увагу на те, що розуміння секуляризації як глобального процесу, котрий охоплює надто різнопланові елементи, позбавляє його аналітичної точності, а відтак і права використання в науці.

Між тим інші дослідники намагаються дати більш точне розуміння секуляризації. Так, П.Бергер пропонує розглядати її як “процес, завдяки якому окремі сфери суспільства виходять з-під панування релігійних символів та інституцій”.²⁹ У Б.Вільсона секуляризація постає як “процес, в якому релігійне мислення і практика втрачають суспільне значення”; Л.Джирінга – як “процес змін, котрий виявляється у зростанні посеїбчності, тобто процес, в якому людина зосереджується на цьому світі і в дедалі меншій мірі – на вигаданому або постульованому світі іншому”. За Л.Джирінгом, секуляризація – це результат єдиного процесу тих релігійних змін, які вже подолали два пороги. Перший знаходиться приблизно у VI ст. до н.е. Ця доба названа К.Ясперсом “основним періодом”. Тоді сформувалися іудаїзм, зороастризм, буддизм, конфуціанство і даосизм. А вже “постосьові” релігії з природних перетворюються на “релігії спасіння”, більш індивідуалістичні, вони дають певний вибір і долають етнічні кордони.

“Другий головний поріг релігійних змін”, знаходиться між 1650 та 1750 роками. В цей час в релігійних питаннях починала стверджуватися автономія,

²⁸ Bell D. Sociological journeys. - L.,1980. – P.332-333.

²⁹ Berder P., Luckmann T. Modernity Pluralism and the Crisis of Meaning.– Gutersloh, 1995.

традиційні авторитети, в т.ч. Церква і Біблія, стали піддаватися ерозії. І якщо “доосьові” релігії прилучали людину до соціально і сакральні освячених традицій, а “постосьові” прилучали до традицій, які ґрунтуються на авторитеті Вчителя (Ісус Христос, Магомет), то сучасність лишає людину наодинці із собою. Наш сучасник бере на себе відповідальність за пошук сенсу життя, творення цінностей і формування кінцевих запитів. Нова епоха дає своєрідний синтез до- і післяосьових релігійних уявлень. Якщо “доосьова людина” переймалася проблемою задоволення своїх первинних життєвих потреб, а “післяосьові” релігії принесли з собою аскетизм, то сучасна людина дивиться на себе вже як на психологічну цілісність. Коріння секуляризації деякі вчені схильні вбачати тепер в іудео-християнському світорозумінні, яке рішуче відмовилось від міфології “вічного повернення” і відкрило розуміння історії як “царства унікальних, неповторних подій” (М.Еліаде), десакралізувавши все, крім єдиного Бога. Відтоді, на думку американського теолога К.Котена, почався процес, в якому сучасна людина стає секулярною по мірі того, як вона втрачає інтерес до всього, що не визначає життя цієї людини як створіння і творця історії, яку вона творить в цьому світі, тут і зараз.

Зрештою найбільш усталеним розумінням секуляризації можна вважати процес, внаслідок якого різні сфери суспільного життя емансипуються від впливу релігії. Цими сферами є політика, наука, мистецтво, суспільна свідомість.

Очевидно, що новочасний вплив релігії на політику або на науку навіть не може бути порівняним з епохою, скажімо, середньовіччя. Що ж стосується мистецтва, то тут хрестоматійним стало дослідження П.Сорокіним понад ста тисяч картин та скульптур восьми провідних країн від початку сучасних віків до 1930 р. Згідно з його дослідженням, до X ст. релігійні картини та скульптури склали 81,9 %, а світські – 18,1 %; в X-XI ст. – відповідно 94,7 % та 5,3 %; XII-XIII ст. – 97 % та 3 %; XIV-XV ст. – 85 % та 15 %; XVI ст. – 64,7 % та 35,3 %; XVII ст. – 50,2 % та 49,8 %; XVIII ст. – 24,1 % та 75,9 %; XIX ст. – 10 % та 90 %; XX ст. – 3,9 % та 96,1 %.³⁰

Сучасні дослідження, і зокрема широкомасштабна Міжнародна програма з вивчення цінностей (International Value Program, 1990 р.) свідчать, що секуляризація – це універсальний, присутній всюди процес. Його розвиток є досить відмінним у різних країнах і навіть в групі країн, які сформовані у лоні іудео-християнської цивілізації. За соціорелігійною шкалою, складеною на базі 15 індикаторів, 27 країн Європи і Північної Америки можна розділити на чотири групи за розвинутістю секулярних процесів. До першої слід віднести Східну Німеччину, Чехію, Швецію, Данію, Францію та Латвію; до другої – Німеччину, Фінляндію, Литву, Бельгію, Великобританію, Норвегію, Угорщину, Словенію та Нідерланди; до третьої – Італію, Португалію, Іспанію, Ісландію, Австрію та

³⁰ Сорокин Г. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.

Словаччину; до четвертої – країни дуже високого рівня соціорелігійності: Польщу, Північну Ірландію та Ірландську Республіку, США. Втім, що стосується цієї групи, то дослідники говорять про відчутні тут секулярні тенденції, а також про так звану “латентну секуляризацію”, яка виявляється у “горизонталізації” діяльності церков, перетворенні їх більшою мірою на соціальні інституції, чия активність спрямована на каритативну, добродійну, освітницьку, культурну сферу більше, ніж на місійну і культову. Найгостріше критикують за це англіканську церкву.

Від чого залежить інтенсивність секулярних процесів? Дослідження релігійності у постсоціалістичних країнах дають підставу твердити, що державний тиск, політика викорінення релігійних інституцій та ідеологічного впливу не є сприятливим ґрунтом для розвитку секулярних процесів. Розвинутість (нерозвинутість) секуляризації у різних країнах радше залежить від розвитку релігійної культури, від ролі релігійної інституції (інституцій), до якої традиційно належить більшість населення країни, у формуванні нації та її позиції у найбільш драматичні періоди національної історії (війни, поневолення, період національно-визвольної боротьби тощо). Також рівень секуляризації визначається і ступенем модернізації і урбанізації, збереженням або втратою традиційного культурного типу. До причин, пришвидшуючих або гальмуючих процес секуляризації, слід віднести також і специфіку тієї чи іншої конфесії. Очевидним є те, що в країнах, де домінує католицька Церква, секулярні процеси відбуваються значно повільніше. Найсекулярнішою зоною планети вважається північ Європи, де в цілому ряді країн абсолютна більшість населення номінально належить до лютеранських (євангелічно-лютеранських) державних церков. Причиною, яка серйозно впливає на перебіг секуляризаційних процесів, постає наявність внутрішніх конфліктів. Останні, на думку Д.Мартіна, сприяють розвитку секуляризації. Водночас зовнішні конфлікти, як, наприклад, боротьба за незалежність, сприяє посиленню ролі релігії як чинника політичної та етнічної мобілізації й перешкоджають поглибленню секуляризації.³¹

Секуляризація не є процесом, що може прийти до свого уявного, теоретично змодельованого піку. Цей пік, тобто “завершення” секуляризаційного процесу, деякі дослідники (К.Котен, Г.Кокс та інші) пропонують назвати секуляризмом. Секуляризм, котрий може бути визначений як повне “розчаклування світу” (М.Вебер), абсолютне неіснування для людського суспільства чогось такого, що виходило б за межі його історії, навряд чи може бути реальністю.

Процес же секуляризації, який знаменує собою емансипацію людини “від релігійної опіки, скерування її інтересів до свого власного світу, а не до інших

³¹ Martin D. General Theory of Secularization. - Aldershot. - 1993.

світів”,³² постає довготривалим і нелінійним феноменом, що розвивається у кількох площинах. По-перше, в площині структурної диференціації суспільних інтересів, внаслідок якої від релігій відокремлюються політика, право, мораль. Друга площина – це деміфологізація свідомості, витіснення міфологічних форм мислення. Третя – це зміни в самій релігії.

Секуляризація не означає “смерті релігії”. Якщо найбільш очевидною вона постає на суспільному рівні, то на рівні індивідуальному її поступ не може вважатися таким самоочевидним. Зменшення впливу релігії в публічній сфері призводить до її приватизації. Приватизація релігії полягає в тому, що особистість поза інституціями, спільнотами і структурами звертається до релігії у пошуках останніх істин. Вона стає для неї тим, що дозволяє перевищити “біологічну данність”,³³ що ритуалізує оптимізм, підтримує віру в перемогу надії над страхом (Б.Малиновський), забезпечує “моральну архітектуру” людського буття (П.Бергер, П.Тілліх).

Звичайно, це константна складова релігії, яка існувала в усі часи історії людства, але нині приватизація релігії – це не тільки зміна пропорцій між інституційним та індивідуальним на користь останнього. Йдеться про відмінність особистісної релігійної відповіді окремої людини від інституційного взірця. У традиційних суспільствах релігійна відповідь на фінальні виклики була чітко сформульована, дана цілій спільноті і майже незмінною передавалася з покоління в покоління. Сучасна людина самостійно може зробити (і дедалі частіше робить) свій особистий вибір з-поміж великої кількості релігійних і паралелігійних моделей. Відтак приватизація релігії по-справжньому починається там, де для цього відкривається можливість, а “теологія примусу” відходить у минуле.³⁴

Можливо, що релігія відіграє нині меншу, ніж у доіндустріальному суспільстві, роль в політичній, націотворчій та деяких інших сферах, меншою мірою виконує роль своєї ціннісної мови, якою виголошують ті чи інші соціальні постулати. Хоча, з іншого боку, з процесами відновлення соціальної ролі релігії ми зустрічалися і в останній чверті XX ст. Можливо те, що здається секуляризацією масової свідомості, є лише релігійною переорієнтацією або тим, що американські соціологи релігії позначили як “нову реформацію”.

4. **Натуралістичні міфи - феномен нової білярелігійної свідомості**

³² Коке Х. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. - М., 1995.

³³ Luckmann T. The Invisible Religion. – New York, 1967.

³⁴ Borowik I. Procesy Instytucjonalizacji i Prywatyzacji Religii w Powojennwj Polsce. - Krakow, 1997.

Протягом останніх двох десятиліть громадську думку періодично бентежать дивовижні повідомлення і чутки про таємничі, незрозумілі, незбагненні феномени, зокрема, про необізнані літаючі об'єкти (НЛО), появу на Землі прибульців з Космосу, телепатичні контакти з мешканцями інших світів, зустрічі з примарами або “сніговою людиною”, про надзвичайні лікувальні й пророцькі здібності чаклунів й осяйних, “бунти речей” (полтергейсти) і багато чого іншого. Перелічувати такі повідомлення можна було б ще довго. Але попри всю строкатість цих повідомлень, в яких парадоксальним чином поєднується ймовірне, можливе і зовсім неможливе, не складно виявити певну закономірність: майже поодинокі в семидесяті роки і значно поширеніші протягом вісімдесятих повідомлення про якусь неймовірність на межі 90-х перетворилися на справжній бурхливий потік, а в наш час стали майже щоденним явищем. Одні з них виникають, бентежать громадську думку і потихеньку зникають, щоб поступитися місцем для ще більш дивовижних повідомлень. Інші продовжують жити тривалий час. Ці еклектичні і суперечливі за змістом інформації, що сьогодні наполегливо тиражуються засобами масової інформації, дістали в релігієзнавчій літературі назву білянаукових або натуралістичних міфів.

“Вибухоподібне” поширення натуралістичних міфів віддзеркалоло ті глибокі зміни, що відбулися в масовій свідомості постсоціалістичного суспільства. Про характер і спрямованість останніх в нашому сьогоденні точаться гострі суперечки, даються оцінки, які виключають одна одну (відродження – занепад, прогрес – регрес). Проте безсумнівним є те, що, попри всю строкатість сучасних концепцій постсоціалістичної масової свідомості, їх поєднує і дещо спільне. По-перше, це визнання реального світоглядного плюралізму, який, зрештою, в латентному, “згорнутому” вигляді існує завжди. Це певним чином відображає наявну соціальну неоднорідність суспільства. По-друге, це констатація розбурханого, кризового стану суспільства, що віддзеркалює різкі протиріччя суспільного буття, глибокий кризовий стан всіх сфер соціального життя. Саме в такому середовищі, де парадоксальним чином співіснують, взаємодіють, ведуть між собою боротьбу різні типи світоглядів (або їх “уламків”, фрагментів), витворюється, транслюється і відтворюється натуралістичний міф.

У зв'язку з цим виникає цілком слушне питання: чи є така ситуація унікальною в історії людства? Якщо ні, то наскільки вона типова? Розгляд цієї проблеми в загально-історичному контексті дає можливість зафіксувати пошкваллення “вторинного” міфотворення саме на “зламах” історичних епох, на перехідних етапах у розвитку окремих країн, коли відбувається докорінна зміна цивілізаційного типу розвитку. Це зокрема мало місце на межі архаїчного і соціального диферційованого суспільства, в часи занепаду античного світу, в

епоху Відродження, наприкінці Нового часу. Натуралістичний міф сьогодення – це різновид “вторинного” міфу, що відбиває кризу технічної цивілізації, вичерпність екстенсивного техніко-технологічного варіанту розвитку сучасної культури, що склався у Новий час й водночас віддзеркалює назріваючу зміну цивілізаційного типу розвитку.

Натуралістичний міф зберігає характерні риси традиційного міфу архаїчного суспільства, виконує функції, які притаманні як цій первісній формі суспільної свідомості, так і численним “вторинним” формоутворенням, що спостерігаються в культурі стародавнього світу, середніх віків, епохи Відродження, Нового часу. В міфологічному досвіді “переломних” епох фіксується долаання чужості світу і людини. “Кожного разу в міфі постає в упорядкованому вигляді те, що оточує людину як темна безодня, перед наявністю якої у неї може з’явитися лише одне почуття - жах, що вона не впорається з цим невідомим”.³⁵ Саме це надає “вторинному”, в тому числі й натуралістичному, міфу вражаючу життєздатність і привабливість в очах дедалі більшого загалу наших сучасників, здатність до широкої й успішної експансії в сучасній культурі.

Розповсюдження натуралістичного міфу в новий час іноді набувало нової якості - переростало в процес реміфологізації суспільної свідомості. У цьому зв’язку досить згадати такі одіозні і водночас драматичні факти, як “крижана космогонія” Г.Хербігера в Німеччині або лисенківська агробіологія в колишньому СРСР. Ці та інші факти з політичної історії, а також історії літератури й мистецтва, історії науки свідчать про те, що процес реміфологізації суспільної свідомості у новітній час – одна з істотних ознак епохи. Весь багатомірний досвід ХХ століття висвітлює всеохоплюючу роль міфологічної свідомості в різних шарах історичного процесу.

Зважаючи на трагічну історію ХХ століття, суперечливий досвід розвитку культури в новий час, така експансія “вторинного” міфу у масову свідомість (попри його вражаючу життєздатність) не може не викликати досить суперечливих оцінок. З одного боку, ці оцінки набирають алармістичного забарвлення. Так, лунають попередження про те, що свого часу платою за недооцінку ірраціонального в людині і суспільному житті стала саме “поразка грецької філософії (і всієї античної культури) в її зіткненні з християнською релігійно-міфологічною вірою... Не настільки безґрунтовними є побоювання того, що аналогічні поразки чекають й нині безтурботно-просвітницькі умонастрої значної частини суспільства в багатьох країнах світу”.³⁶ З другого боку, висловлюється думка, яка негативно оцінює “конкурентноспроможність” архаїчного міфу в сучасному культурному середовищі. “Чарівність, яку викликають минулі архаїчні форми, підносить повсякденність у сурогат архаїки...

³⁵ Заблуждающийся разум?// Многообразие вненаучного знания. – М., 1990. – С.32.

³⁶ Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988. – С. 175.

Ілюзією, спрямованою в минуле, постає висновок про можливість здійснення якогось дійства без суцільної облуди. Архаїчні устрої світу і архаїчні форми життя надто захоплені прекрасною грою з першоприродою, аби бути дійсною альтернативою, здатною вивести цивілізований розум із кризи”.³⁷ Подібне розходження думок, точок зору на феномени сучасного міфу, його перспективи в культурі сучасності і майбуття досить драматично засвідчує необхідність саме філософсько-світоглядного аналізу цієї проблеми.

Звертаючись до “вторинного” міфу як феномену культури новітнього часу, слід зупинитися на рівнях та важливих елементах соціального механізму його відтворення. У цьому зв’язку слід зазначити, що глибинні процеси, які сприяють відтворенню натуралістичних міфів, діють на двох рівнях. Перший, загальноцивілізаційний рівень нерозривно пов’язаний із всебічною, надзвичайно глибокою й болючою кризою технічної цивілізації, історичною вичерпаністю індустріального техніко-технологічного способу виробництва, суперечливим процесом становлення “інформаційного суспільства”. Другий, “національний” рівень відображає всебічну кризу постсоціалістичного суспільства. Нерозривний зв’язок цих рівнів відзначає академік М.М.Моїсеєв. Те, що відбувається на “постсоціалістичних” теренах, на його думку, “не може розглядатися як якесь локальне явище, породжене соціалізмом. Це лише один із фрагментів загальної кризи християнської цивілізації, світогляду в цілому. Наслідки цієї кризи можуть бути найбільш трагічними для всієї планети”.³⁸ Цей зв’язок надто рельєфно проглядається у механізмі відтворення натуралістичного міфу.

Витоки сучасного натуралістичного міфу в Україні слід шукати в реаліях сьогодення, пов’язаних зі зламом структур бюрократичного соціалізму, глибокою кризою соціалістичної ідеї, болісним становленням ринкових відносин (переважно у вигляді “хамського ринку”), що відбувається без належних правових засад, наявності якоїсь системи соціального захисту людей, тощо. Всі ці фактори ведуть до відтворення на вітчизняному ґрунті ситуації “екзистенціального вакууму”. В “суспільстві недоспоживання”, де відбувалася втрата старих розумінь сенсу життя та ідеалів, “екзистенціальний вакуум” заповнюють численні “вторинні міфи”, серед яких помітне місце належить міфам натуралістичним.

Антигуманний характер ринкових реформ відображає насамперед гірку соціальну реалію – повернення нашого суспільства в епоху “первісного накопичення”, до загострення суперечностей між особою і суспільством, до нової війни “всіх проти всіх”. За цих умов неминучою є поява людей з “ринковим

³⁷ Вальденфельс Б. Повседневность как правильный тигль рациональности // Социо-Логос. Общество и сферы смысла. – М., 1991. – С. 45.

³⁸ Моїсеєв Н. Миф XXI века и христианская традиция // Вопр. философии. – 1993. – № 8. – С. 6.

характером” – “нових українців” і їм подібних. Істотну рису світогляду такої соціальної категорії людей в свій час влучно охарактеризував Е.Фром. “Особи з ринковим характером надзвичайно наївні у всьому, що стосується емоційного боку життя, - писав він. – Їх можуть вабити “емоційні люди”, проте із-за своєї наївності вони часто не можуть відрізнити те, чи є такі люди природними, а чи ж фальшивими. Ось чому так багато дурисвітів і шахраїв домагаються успіху в духовній і релігійній сферах життя...”³⁹

Ця сліпота, невміння відрізнити справжню релігійну людину від того, хто просто демонструє свої релігійні почуття, поруч з іншими причинами, забезпечують успіх астрології, мантиці, спиритизму, “контактерам”, “екстрасенсам”, “цілителям”, “духовидцям”, “гуру”, провідникам різних екзотичних релігійних культів східного і західного походження.

Із своїм входженням в “інформаційну еру” суспільство робить настільки значний крок вперед, що оцінити можливі наслідки цієї трансформації на сьогодні в їх повному обсязі взагалі здається неможливим. Але один з негативних наслідків цих докорінних змін виявився досить рельєфно. Це – зростання процесу маргіналізації суспільства, що істотно впливає на відтворення “вторинних”, в тому числі і натуралістичних міфів, а ще більше – різних нетрадиційних вірувань, що реалізують у своїй діяльності постулати “актуальної есхатології”.

Важливою для розуміння характеру процесу виникнення і відтворення натуралістичних міфів проблема маргінальності. Тут насамперед слід мати на оці те, що маргінали сьогодні – це та частина населення, яка або відкинута, або ж сама відкидає його. Це такі особи або порівняно невеликі групи людей, які знаходяться на периферії, за межами сталих соціальних структур. Саме маргінальні або ж маргіналізовані верстви населення країни нині є ґрунтом, на якому надто плідно проростають різні маргіналізовані, світоглядні формоутворення, до яких належать також і натуралістичні міфи.

Типовим відображенням саме цього боку проблеми став феномен АУМ Сінрікьо в Японії. Трагедія, пов’язана з діяльністю цієї релігійної спільноти, дає можливість зробити певні узагальнення. У цьому випадку маємо справу з явними маргіналами, що виявляють нову реакцію на процеси в постіндустріальних суспільствах. Серед цих добре освічених технократичних маргіналів не рідкість відомі актори, філософи, діячі культури. Вони ратують не просто за якісь кращі соціальні моделі суспільства, а й розмірковують про філософські космологічні матерії, вдягаються у шати проповідників релігійних сект, що не мають ніякого відношення до традиційних вірувань. Вони космополітичні, а відтак ареною своєї діяльності вважать увесь світ. Вони водночас і фанатичні, і досить прагматичні. Їх нова віра і високі ідеали поєднуються з патологічним прагненням грошей і влади. Типологічно вони дечим нагадують наднаціональні мафіозні утворення.

³⁹ Фромм Э. *Иметь или быть?* - М., 1986. - С.173.

АУМ Сінрікьо – не поодиноким явищем, У цьому зв'язку слід згадати також “Гілку Давида” (США), “Храм Сонця” (Швейцарія). Певною мірою загрозою для стабільності суспільства демонструвало в Україні в 1992-1993 роках і Велике Біле Братство. Тут якраз мало місце поєднання маргінальності як соціального феномену з натуралістичними міфами. Зацікавленість проблемами біополя, біоенергетики, “прихованих можливостей людини”, що уособилась в персоні Ю.Кривоногова і очолюваного ним “Інституту Душі”, переросла в форму натуралістичного міфу і перетворилась в релігійну течію “юсмалиан” з яскраво вираженими есхатологічними очікуваннями. В діяльності цієї нової релігійної течії виразно поєдналися міф, релігія і політика.

Поява і діяльність Церкви Білого Братства - це лише перший дзвоник. Нині в Україні відбувається таке розгортання і прискорення різноманіття духовних процесів, наслідки яких взагалі передбачити неможливо. Спостерігається визрівання якихось небачених і неочікуваних гібридів вірувань в чаклунів і ведунів, у провидців, ясновидців, вурдалаків з версіями про приліт інопланетян, контакти із світовим розумом, про космічні енергії, що проникають просто в нутро людини, якщо широко у неї розкриті очі, і т.п. Виникнення таких “гібридів” може в перспективі перевершити наслідки діяльності і Білого Братства, і АУМ Сінрікьо.

В соціально-психологічному плані як ірраціоналізм, містицизм, численні вияви нової релігійності, так, власне, і натуралістичне міфотворення є віддзеркаленням матеріальних засад життя наших сучасників. За умов, коли не спрацьовують знання та логіка, набуті людиною в “нормальних” умовах соціального буття, в суспільстві кризового стану відтворюється особливий пралогічний стиль мислення, який вдало описав Л.Леві-Брюль на основі спостережень над людьми архаїчного суспільства. Саме такий стиль мислення, що відтворює основоположення “вторинного”, в тому числі й натуралістичного міфу. Спростовані й відкинуті декілька разів в минулому натуралістичні міфи відтворюються вкотре знову, правда вже в інших формах. Так, ненаукові, антинаукові пояснення подій в Бермудському трикутнику замінюються розповідями про “Пермську зону”. На зміну екстрасенсам приходять чаклуни, що мимохідь вирішують усі проблеми людського буття, а на зміну гаданням астрологів, що скандально не збулися в минулому, приходять нові, ще більш багатообіцяючі прогнози. Так посилюється “шизоїдізація” постсоціалістичного суспільства, розхитується його психологічна стійкість, психічне здоров'я. Значну роль в цьому відіграють саме натуралістичні міфи.

В збуреній свідомості постсоціалістичного суспільства натуралістичний міф (як і міф архаїчного суспільства) виконує надзвичайно важливу функцію. Вона полягає в тому, що на різних поверхах, шарах і прошарках маргіналізованих субкультур сьогодення міф сприяє ілюзорному “олюдненню” світу, в якому

людині жити незатишно, де вона відчуває себе незахищеною і скривдженою. В натуралістичному міфі відбувається зорієнтована на вирішення цього завдання своєрідна світоглядна “аглютинація” різномірних елементів духовної культури – фрагментів сучасної наукової картини світу, наукової фантастики, соціальних сподівань, різних формоутворень релігійного світогляду, що функціонують за межами віровчень традиційної релігії тощо. Натуралістичний міф сьогодні функціонує також на різних рівнях суспільної свідомості: якщо раніше він апелював переважно до буденної свідомості, то зараз ми спостерігаємо його нову теоритизацію. Значно розширюється також та “соціальна ніша”, в якій він існує. Якщо в 50-80-х роках нашого століття натуралістичний міф існував і відтворювався у трьох сферах – в науці, у сфері популяризації знань і в сфері власне мистецтва й не існував як автономне формоутворення масової свідомості, то на межі 80-90-х років ситуація докорінно змінилася. В наш час, за умов “дикої”, нецивілізованої комерціалізації, міф набув автономного життя, почав активно використовувати у свій зміст і науку, і мистецтво, і засоби масової інформації. Автономне існування міфу в світоглядній свідомості суспільства, його здатність до взаємодії з різними світоглядними формоутвореннями перетворює його на помітний чинник нової свідомості постсоціалістичного суспільства.

На трансформацію натуралістичного міфу в постсоціалістичному суспільстві докорінним чином вплинули ще дві фундаментальні обставини. По-перше, діалектичний матеріалізм як напрямок в філософії, що був пов’язаний з конкретними соціальними інституціями (авторитет яких не був беззаперечним), втратив роль монопольного засобу формування масової світоглядної свідомості суспільства. Натуралістичний міф набув можливість відтворюватися вже на засадах інших філософських систем. Це зумовило втрату ним офіційно-оптимістичного забарвлення, набуття апокаліптичних мотивів, підсилюваних побоюванням людини сьогодення за своє майбуття. По-друге, в постсоціалістичному суспільстві докорінно змінився статус релігії і як соціального інституту, і як світогляду. Вона почала розглядатися не як якесь “залишкове явище”, не як “пережиток”, а як повноправний чинник тієї екології культури, що визначає зріле, демократичне, толерантне суспільство. А ця обставина, в свою чергу, не могла не вплинути на світоглядну свідомість суспільства в цілому, а також на процеси, “механізми” відтворення і трансляції натуралістичних міфів.

Важливою особливістю сучасної релігійної свідомості, яка помітно впливає на поширення буття натуралістичного міфу сьогодення, є її розмитість, нечіткість, “навантаженість” фрагментами світоглядних форм різної природи.

В наш час масовим явищем став віруючий, який не бере участі в культових діях, вважаючи їх взагалі зайвими, вдається до вільного тлумачення “священних книг” своєї релігії. В пошуках Бога він виходить за межі християнства, прагне до

таких міжконфесійних і світоглядних синтезів, можливість яких заперечується офіційною богословською думкою. Такий віруючий з великою зацікавленістю пізнає “священні книги” не своїх релігій, звертається подеколи до астрологів, чаклунів, гадалок, із цікавістю вислуховує міркування “контактерів”, навіть “відчуває” на собі якийсь ворожий вплив інопланетян або ж випромінювань “психогенераторів”.

Означені тут суперечливі явища свідчать про складність тих процесів, які відбуваються у свідомості нового віруючого і впливають на відтворення натуралістичних міфів. За всім цим “світоглядним різнобарв’ям” проглядається беззаперечний факт – можливість функціонування не тільки власне в релігійній й в позарелігійній свідомості різних типів уявлень про надприродне. Чуттєво-надчуттєвий тип цих уявлень нині існує поруч з демонічним й теїстичним. Саме такий світоглядний стан в суспільстві безпосередньо впливає і на відтворення натуралістичних міфів. Взаємодія структур останніх з різними типами уявлень про надприродне продукує досить строкаті світоглядні концепції: містичні, де переважає чуттєво-надчуттєвий тип надприродного; містико-релігійні, де переважає теїстичний тип. Однак слід зауважити, що між ними немає якоїсь непрохідної межі. Вони взаємодіють, переплітаються, що, в свою чергу, є спонукальною силою розвитку натуралістичних концепцій. Крім того, взаємодія з уявленнями про надприродне докорінно змінює і часову орієнтацію натуралістичного міфу. Якщо в попередні часи він був орієнтований на майбутнє, то сьогодні він парадоксальним чином поєднує цю орієнтацію з презентизмом в процедурах “ретропояснень” різних феноменів, що знаходяться в центрі сучасних міфологічних побудов.

Натуралістичний міф сьогодні демонструє зв’язок з певною культурною традицією. Він насамперед спирається на споріднені елементи культури минулих епох. Але робить він це в “полегшеній”, обмеженій формі і тим самим сприяє реінтерпретації в прийнятній для нашого сучасника формі концепцій, ідей, уявлень, що були витіснені на периферію культури і зберігалися там в латентному стані. Взаємодія сучасного натуралістичного міфу з “вторинними” світоглядними формоутвореннями міфологічної природи має несподівані наслідки. З одного боку, своєрідне “друге дихання” набувають концепції, які, здавалося б, були подолані остаточно, а з другого – неухильно розширюється ареал культурного буття самого натуралістичного міфу.

Ця тенденція досить рельєфно позначилася на феномені спиритизму. Архаїчне “столовертіння” і “духобачення” набуло в постсоціалістичному суспільстві справжнього “ренесансу”. Але на сьогодні тези спиритизму, що були сформульовані ще в XIX столітті, обґрунтовуються посиланнями на “енерго-інформаційне поле”, асимілюють до свого складу, з одного боку, позанаукові уявлення про “життя після життя”, спостереження “полтергейстрів”

тощо. З другого ж боку, спіритизм, модернізований за допомогою натуралістичного міфу, сприяє відродженню дохристиянських, язичницьких уявлень про духів, домових тощо.

Натуралістичний міф сьогодення істотно впливає і на відтворення такого більш архаїчного, ніж спіритизм, елементу культури як астрологія, що має тисячолітню і суперечливу історію розвитку. Астрологія, яка виникла в I тисячолітті до н.е. в Стародавньому Вавилоні, органічно влилася у вавилонсько-асирійську культуру. В специфічній формі вона відобразила нестабільність, катастрофізм історичного, соціально-політичного розвитку Дворіччя, невпевненість у майбутньому не тільки окремої людини, але й соціальних верств і спільнот. Органічно “демократизована” астрологія пізніше вписалася в культуру античного суспільства часів занепаду. Пожвавлення астрологічних уявлень відбувається на межі середньовіччя, Нового часу. Саме у культурі Відродження гороскоп стає помітним і значимим елементом. Під могутнім впливом ідей європейського Просвітництва астрологія майже зникає з обрїю культури Нового часу, хоч це зникнення було тимчасовим.

Катастрофізм соціально-історичного розвитку XX століття сприяв відродженню астрології. І це не тільки в західному, а й з певним запізненням у радянському і постсоціалістичному суспільстві. Ще в 70-ті роки гороскопи існували тут на периферії культури, їх розмножували на друкованих машинах. І були вони дивиною. За часів перебудови вони впевнено утвердилися на шпальтах газет, заповнили часописи. Астрологічні прогнози з цього часу почали займати дедалі більший телевізійний час. Поступово сфера астрологічних прогнозів розширилася. З питань регулювання особистого життя вони поступово переключилися на рекомендації у сфері бізнесу, політики. Власними астрологами обзавелися численні представники постсоціалістичної криміналізованої “еліти”. Але сьогодні не тільки вони, а все більше коло знедолених сучасників шукає відповіді на болючі питання власного буття не в земних джерелах, а під впливом пропаганди їх засобами мас-медіа з надією також звертається до волі зірок.

Натуралістичний міф знаходиться в діалектичному зв'язку з окультизмом - складною і змінною системою, яка включає в себе відмінні за змістом культурні, релігійні, філософські уявлення різних часів і народів про існування надприродних сил, про живий Всесвіт, можливість досягнення бажаних змін в природному, а особливо в соціальному світі за допомогою “таємних”, езотеричних знань, формул, обрядів. Саме езотеризм окультної традиції сприяє її взаємодії з міфом, що набув за рахунок “освоєння” минулого нового часового виміру. В окультизмі натуралістичний міф знаходить своє “ретропояснення”, а сам окультизм – більш прийнятну для сучасника оболонку й аргументацію на свою користь.

Власне звідси випливає інтерес не тільки до репринтних і сучасних видань

з астрології, але й “чорної” і “білої” магії, записок чаклунів, волхвів тощо. Одним із проявів “окультуреного окультизму” є також і віра в існування фатально-телеологічної закономірності, своєрідної динамічної характеристики, що визначає всі події в світі, віру в можливість пізнання цієї сили засобами мантики. Звідси – бум пророцтв, числової містики, відродження кабалістичних уявлень. Інтеграція натуралістичних міфів сучасності і “вторинних” світоглядних формоутворень минулого відбувається в контексті шаманського (“неошаманського”) досвіду.

У збуреній свідомості постсоціалістичного суспільства актуалізуються важливі чинники й зовсім архаїчного міфу. Так, зокрема, на новому культурному ґрунті відтворюється модернове шаманство. Шаманський досвід, що, здавалося б, лишився лише елементом етнографічної екзотики, увійшов у підвалини езотеричної традиції, до якої апелює натуралістичний міф сьогодення. Езотерична традиція, створена духовидцями, осяйними, виходить з іншого, не емпіричного пізнання дійсності. Саме тому, що в масовій свідомості оцінки науки набувають негативного змісту, сподівання на її могутність дедалі більше не виправдовується. Езотеризм і шаманізм стають розповсюдженими феноменами постсоціалістичної свідомості. Про це свідчить, зокрема, сталий інтерес до праць Р.Баха, К.Кастансді, Дж.Хармера та ін.

На початку 90-х років надбанням загалу стала й вітчизняна система досвіду, яка є парадоксальним відлунням тих процесів, що відбувалися в “новій релігійній свідомості” на межі XIX-XX століть. Мова йде про “Розу Світу” Д.Андреєва. В загальному історичному культурному контексті цей витвір може бути порівняний хіба що з “Божественною комедією” Данте. Як і останній, Д.Андреєв відтворює яскраву концепцію світобудови. Але у “Данте XX сторіччя” ця концепція істотно відрізняється від попередніх світоглядних систем, які були вироблені в минулому. Вона пориває із всією езотеричною традицією Новітнього часу. Віддзеркаливши поневіряння культури XX сторіччя, концепція Д.Андреєва органічно поєднує в собі елементи актуального містичного досвіду. В ній можна помітити фрагменти інтуїції містиків різних часів і народів, чималі знання історії світової культури, образи поезії й живопису, вплив музикальних творів, а також елементи наукової картини світу, зокрема уявлення про багатомірність простору, що формулювалися неklasичною наукою. Не випадково, що в нашому сьогоденньому суспільстві ця система знаходить послідовників, коло яких помітно розширюється.

Пропонуючи себе як контратезу дегуманізованій науці у сучасній культурі, діяльність шамана, мага і чаклуна (в даному випадку їх різниця не є істотною), виступає як різновид певної граничної практики, що парадоксальним чином задовольняє реальні соціальні потреби. Містифікована “уфологія”, контакторські сюжети, екстрасенсорика (як і більш старовинні - астрологія,

спіритизм, окультизм) є не що інше, як різновиди парадоксальної практики, її хибне віддзеркалення.

Але, попри всі закиди на адресу сучасної містики взагалі і натуралістичного міфотворення зокрема, слід мати на увазі, що вони не є тільки заповнювачами “екзистенціонального вакууму”, що утворився в нашому суспільстві наприкінці ХХ сторіччя. “Контакторські” побудови, актуалізація містичного досвіду минулих епох в сьогоденні створюють враження у масовій свідомості про те, що відкриваються нові обрії, що якась надлюдська, надприродна, надсвітлова реальність стукає у свідомість людей, намагається прилучити людство до такого типу розвитку, де людину розумну наслідують людина духовна, а не мертві, ворожі механізми, або “людина виробляюча” і “людина споживаюча”. Натуралістичний міф, таким чином, дає надію нашому сучаснику і тим самим вабить до себе бентежні душі.

Поширення натуралістичних міфів в масовій свідомості постсоціалістичного суспільства, як і спіритичних, астрологічних, окультно-магічних, неошаманських уявлень, викликають суперечливі оцінки збоку традиційних конфесій. Всі ці явища, як правило, зазнають беззастережного засудження ними. Вони розглядаються як прояв демонічного світу, ознаки майбутнього приходу Антихриста, якому передують нібито намагання утворити “єдину всесвітню церкву”. Водночас з боку мирян ми бачимо зацікавленість і навіть стійке захоплення східними релігіями, натуралістичними міфами, численні спроби поєднати ідеї традиційно-доктринальних релігій з концепціями позарелігійного змісту. Всі ці оцінки сучасного “вторинного” міфотворення впливають на актуальний стан масової свідомості, підвищують “онтологічний статус” цих світоглядних формоутворень в очах сучасників. Відтак, вони істотно впливають на трансформацію містичних, містико-релігійних концепцій в релігійно-містичні. І що характерно, чим категоричніші оцінки “вторинного” міфотворення з боку релігійних чинників, тим більшого прискорення набуває означений процес.

Натуралістичний міф стає помітним феноменом масової свідомості. Певним підтвердженням цього можуть бути результати конкретно-соціологічних досліджень, проведених серед молоді, які засвідчують, що віра в можливість екстрасенсів, існування телепатії та “літаючих тарілок” має тенденцію тут до зростання, так само як і віра в якісь безособові сили Всесвіту. При цьому якщо в найбільш розвинуті натуралістичні міфи вірить близько половини опитаних, то впевненість в існування динамічної характеристики наближається до двох третин. Дослідження засвідчило також певне зростання серед респондентів тих, хто вірить в “життя після життя”. В подібному ж напрямку змінюється й ставлення до астрології і не в останню чергу під впливом “астрологічного буму” в засобах масової інформації. Впевненість в існуванні полтергейстів дещо зменшилася. В цьому проявився нетривкий характер цих

повідомлень в тих же засобах масової інформації. Віра в існування телекінезу помітних змін не зазнала: серед опитаних майже вдвоє більше не вірить в його існування, ніж тих, хто вірить. Ожилися найбільш архаїчні вірування в “наврочення”, “зіпсування” тощо.

Що стосується віри в різні біблійні чудеса й існування чорта, то тут спостерігається дещо специфічна картина, на якій позначилася помітна глибина секуляризації нашого суспільства: це питання не сприймається молодими респондентами досить серйозно.

Поглиблений філософсько-світоглядний аналіз натуралістичного міфотворення є актуальною міждисциплінарною проблемою, яка потребує для свого розв’язання ще значних зусиль філософів, релігієзнавців, соціологів, психологів, правознавців, фахівців інших галузей знань. Від її успішного вирішення значною мірою залежить духовний клімат нашого суспільства, стан його свідомості.

Контрольні завдання і запитання

1. Розкрийте джерела вільнодумства і охарактеризуйте основні його форми.
2. В чому особливість вільнодумства різних етапів духовної історії людства і хто їх репрезентував?
3. Назвіть основні напрями сучасного вільнодумства й дайте коротку характеристику їх.
4. В чому сутність атеїзму як духовного феномену?
5. Що таке секуляризація і чим вона спричинена?
6. Які натуралістичні міфи поширилися і під впливом чого в останнє півстоліття?

Тематика рефератів

1. Природа і різновиди вільнодумства.
2. Атеїзм як форма духовності.
3. Секуляризація як закономірність духовного розвитку.
4. Вільнодумство в історії української духовності.
5. Натуралістична міфотворчість як білярелігійна свідомість.

Рекомендована література

1. Григоренко А.Ю. Сон разума рождает чудовища. – М., 1986.
2. Кичанова И. Пути и перепутья буржуазного атеизма. – М., 1986.
3. Колодний А.М. Атеїзм як форма світоглядного знання. – К., 1984.
4. Любак Анри. Драма атеистического гуманизма. – Милан-Москва. – 1997.
5. От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела. – М., 1969.
6. Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения. – М., 1986.
7. Тажурзина З. Идеи свободомыслия в истории культуры. – М., 1987.
8. Черній А.М. Онтологія духовності. – К., 1996.