

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ М. П. ДРАГОМАНОВА**

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

**БУРЯК-СТЕФАНОВА НАТАЛІЯ БОРИСІВНА**

**УДК 1:316.3]:2(043.3)**

**ФЕНОМЕН РЕЛІГІЇ У ФІЛОСОФІЇ ЕРІХА ФРОММА:  
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

\_\_\_\_\_ **Н. Б. Буряк-Стефанова**

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

Науковий керівник: **Свириденко Денис Борисович,**  
доктор філософських наук, доцент

Київ – 2019

## АНОТАЦІЯ

**Буряк-Стефанова Н. Б. Феномен релігії у філософії Еріха Фромма: соціально-філософський аналіз. – На правах рукопису.**

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. – Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, Київ, 2019.

Дисертацію присвячено спробі здійснити соціально-філософський аналіз феномену релігії у теорії Еріха Фромма. Авторкою досліджено антропологічний вимір релігієзнавчої концепції Е. Фромма, проаналізовано психоаналітичні засади фроммівської релігієзнавчої концепції, а також розглянуто основні типи релігійної орієнтації у контексті його концепту релігії. У контексті дослідження потенціалу релігійної концепції Е. Фромма у розв'язанні протиріч цивілізаційного розвитку, було проаналізовано релігійний вимір сучасних глобалізаційних викликів в понятійному апараті гуманістичного психоаналізу Е. Фромма, а також було здійснено аналіз проблеми відчуження людини з використанням підходів фроммівської релігієзнавчої концепції.

В межах розробки проблеми розв'язання протиріч розвитку українського суспільства у світлі концепції релігії Е. Фромма, було досліджено актуальні проблеми релігійної ідентифікації й ідентичності сучасного українського суспільства в контексті фроммівської філософії релігії. Також у роботі було проаналізовано герменевтичний та евристичний потенціал філософії релігії Е. Фромма в дослідженні діалектики сакральної та громадянської релігії в сучасній Україні. Зазначені дослідницькі кроки здійснено з урахуванням поточної соціокультурної ситуації в Україні, зокрема, враховуючи її постколоніальний характер та споріднені із цим статусом проблеми відтворення релігійної ідентичності українців, мінімізації можливостей

використання релігії з метою ускладнення процесів консолідації суспільства.

У дослідженні здійснено соціально-філософське обґрунтування потенціалу гуманістичної релігійної концепції Е.Фромма. Показано її значення для побудови теоретичного концепту сучасної етичної платформи та досягнення глобальних ціннісних ідеалів. Положення теорії Е. Фромма демонструють близькість до теорії мультикультуралізму, відповідно до якої плідно розв'язуються протиріччя релігійного характеру у процесах цивілізаційного поступу людства. Вдалося уточнити соціально-філософський зміст понять релігійної ідентичності та ідентифікації в контексті викликів сучасності, які постають перед українським суспільством, показати, що реалізація постколоніальної стратегії державотворення, формування громадянського суспільства, націєтворчі процеси та особистісні аксіологічні орієнтації набувають визначеного змісту та методологічної доцільності в концептуальній аналітиці фроммівського вчення. Продуктивним на сучасному етапі розвитку української державності та релігійної ідентифікації є розуміння Е. Фроммом ідентифікаційних процесів як рефлексії приналежності до соціальних структур, адже зміст релігійної ідентичності суттєво визначає характер соціальної трансформації у діапазоні від авторитарного до громадянського суспільства;

У дисертації були виявлені особливості тлумачення діалектики сакральної та громадянської релігії у сучасному соціокультурному просторі України. Сучасна епоха, яка знаходить своє теоретико-методологічне обґрунтування в філософемах постмодернізму, трансформує традиційний зміст сакрального, продукуючи численні маніпулятивні стратегії та формує загальний контент громадянських релігій. У поточних вітчизняних соціокультурних умовах громадянська релігія часто постає інструментом впливу на масову свідомість, загострюючи протиріччя аутентичного українського та похідного (колоніалістського) дискурсів у

питаннях ствердження української державності та національної культури. Також вдалося концептуалізувати методологічний потенціал теорії релігії Е. Фромма для подолання проблеми відчуження на сучасному етапі цивілізаційного розвитку, адже пропонується філософом концепція релігії не втрачає актуальності у добу глобалізації й секуляризації, та може постати інструментом забезпечення від подальшого заміщення релігійного світогляду універсальними споживацькими орієнтаціями. Релігія у її універсальному сенсі, відкрита й гуманістична за своїм змістом має постати у XXI ст. транслятором гуманістичної етики та гармонізувати складні процеси цивілізаційного розвитку, протидіючи тенденції підміни релігійних цінностей новими «ідолами» споживацтва.

У дисертації продемонстровано антропологічне підґрунтя концепту релігії Е. Фромма як єдності психологічних, соціологічних, екзистенціальних, феноменологічних та фундаментально-онтологічних аспектів. Феномен релігії у концепції Е. Фромма розглядається як особлива для людського існування психічної форми свідомості з певною структурою, потребами, змістом та спрямованістю. Кореляція між характером особистості та відповідною соціальною структурою, частиною якої вона є, обумовлено тим, що людина є премордiальним феноменом. Людське буття породжує екзистенційні дихотомії, які вимагають їхнього вирішення через творення смислів життя як форм розв'язання екзистенційних протиріч, які є основою релігійного ставлення до життя.

Теоретичне та практичне значення дослідження полягає в тому, що в ньому вперше у вітчизняному соціально-філософському дискурсі здійснено концептуальну соціально-філософську рефлексію феномену релігії у теорії Еріха Фромма. Зокрема, вдалося розвинути сучасні уявлення щодо самої фроммівської теорії релігії, використовуючи методологічні підходи сучасної соціальної філософії, а також концептуалізувати потенціал релігійної концепції Е. Фромма у розв'язанні протиріч цивілізаційного розвитку. Також, важливим в теоретичному плані є аналіз

протиріч розвитку українського суспільства у світлі концепції релігії Е. Фромма. Дослідження зазначених протиріч також має значне практичне значення, враховуючи сучасні трансформативні процеси у релігійному житті України, а положення дисертації можуть бути плідно інтерпретовані та використані у практиці розбудови незалежного українського православ'я, виступити методологічним інструментом для розв'язання протиріч регіонального та глобального характеру. Результати, отримані автором у дисертаційному дослідженні, можуть бути використані у навчальному процесі для оновлення змісту наступних курсів: «Соціальна філософія», «Релігієзнавство», «Етика та естетика», а також у низці спецкурсів.

*Ключові слова:* феномен релігії; Еріх Фромм; соціальна філософія; глобалізація; відчуження; релігійна ідентичність; секуляризація; постколоніалізм; гуманістичний психоаналіз.

**Основні положення дисертаційного дослідження  
викладені у таких публікаціях автора:**

*Статті у наукових фахових виданнях України*

1. Буряк Н. Б. Соціальне підґрунтя релігієзнавчої концепції Еріха Фромма. Гілея: науковий вісник: зб. наук. праць. 2015. Вип. 94. С. 182-186.
2. Буряк Н. Б. Сутність християнської догми Еріха Фромма. Українське релігієзнавство. 2015. № 76. С.116-126.
3. Буряк Н. Б. Вплив марксистської філософії на гуманістичну концепцію релігії Еріха Фромма. Науково-практичний журнал: «Актуальні проблеми філософії та соціології». 2015. Вип. 5. С. 32-36.
4. Буряк Н. Б. Еріх Фромм про насильство у релігіях світу. Гілея: науковий вісник: зб. наук. праць. 2018. Вип. 128. С. 250-255.
5. Буряк Н. Б. Аналіз «мови символів» Франца Кафки у роботах Еріха Фромма. Гілея: науковий вісник: зб. наук. праць. 2018. Вип. 130. С. 190-193.

*Статті у закордонних фахових виданнях та вітчизняних  
виданнях, включених до наукометричних баз*

6. Буряк Н. Б. Порівняльний аналіз ідей етики ненасилля Льва Толстого та Еріха Фромма у християнстві. Гілея: науковий вісник: зб. наук. праць. 2018. Вип. 135. С. 159-161.

*Інші публікації*

7. Буряк Н. Б. Любов у гуманістичному психоаналізі Еріха Фромма. Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2014»: зб. матер. (м. Київ, 15-16 квіт. 2014 р.). 2014. Ч. 7. С. 93-94.

8. Буряк Н. Б. Психологія релігії Еріха Фромма: культурологічний аспект. Науковий діалог «Схід-Захід»: зб. матер. III Всеукр. науково-практичної конференції з міжнар. участю (м. Кам'янець-Подільський, 7 червня 2014 р.): у 4-х частинах. 2014. Ч. 2. С. 66-69.

9. Буряк Н. Б. Особливості авторитарних та гуманістичних релігій у контексті суспільних потрясінь. «Актуальні проблеми соціально-гуманітарних наук»: зб. матер. IV всеукр. наук. конфер. з міжнар. участю (м. Дніпропетровськ 15 липня 2014 р.): у 2-х частинах. 2014. Ч. 2. С. 162-165.

10. Буряк Н. Б. Еріх Фромм про гуманістичний потенціал релігії. «Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри»: зб. матер. всеукр. наук.-пр. конф. (м. Київ, 22 вересня 2014 р.). 2014. С. 168-170.

11. Буряк Н. Б. Визначення релігії за Еріхом Фроммом в сучасному релігієзнавстві. «Придніпровські соціально-гуманітарні читання»: зб. матер. III всеукр. наук. конфер. з міжнар. участю, (м. Дніпропетровськ, 29 листопада 2014 р.): у 4-х частинах. 2014. Ч. 1. С. 107-110.

12. Буряк Н. Б. Соціальний феномен концепції релігії Еріха Фромма. «Сучасні соціально-гуманітарні дискурси»: зб. матер. V всеукр.

наук. конфер. з міжнар. участю. (м. Дніпропетровськ, 21 березня 2015 р.): у 5-х частинах. 2015. Ч. 1. С. 137-140.

13. Буряк Н. Б. Рецепції осмислення релігії Еріхом Фроммом в сучасній релігієзнавчій науці. Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2015»: зб. матер. (м. Київ, 21-22 квіт. 2015 р.). 2015. Ч. 7. С. 123-125.

14. Буряк Н. Б. Взаємозв'язок психоаналізу та дзен-буддизму. Науковий діалог «Схід-Захід»: зб. матер. IV Всеукр. науково-практичної конференції з міжнар. участю (м. Кам'янець-Подільський, 20 травня 2015 р.): у 2-х частинах. 2015. Ч. 2. С. 126-129.

15. Буряк Н. Б. Осмислення Еріхом Фроммом дзен-буддизму. Міжнародна наукова конференція «Перші Танчерівські читання «Методологічні проблеми сучасного релігієзнавства»» (м. Київ 26 жовтня 2015 р.). 2015. С. 27-32.

16. Буряк Н. Б. Догма Христа за Еріхом Фроммом. Economics, science, education: integration and synergy: materials of international scientific and practical conference: in 3 V. 3. (Bratislava, 18-21 January 2016). 2016. PP. 12-13.

17. Буряк Н. Б. Насильство у християнстві за Еріхом Фроммом. Міжнародна науково-практична конференція «Нове та традиційне у дослідженнях сучасних представників суспільних наук» (м. Київ, 5-6 лютого 2016 р.). 2016. С. 59-62.

18. Буряк Н. Б. Первісні релігійні вірування за Еріхом Фроммом. Особистість, суспільство, політика: зб. матер. III Міжнар. наук.-практ. конф. (Люблін: WSEI, 2016 р.). 2016. Ч. 2. С. 105-108.

19. Буряк Н. Б. Любов як категорія етики за Еріхом Фроммом. «Соціально-гуманітарні дисципліни: напрямки наукового пошуку»: зб. матер. всеукр. наук. конфер. (м. Дніпропетровськ, 12 квітня 2016 р.): у 2-х частинах. 2016. Ч. 1. С. 73-75.

20. Буряк Н. Б. Агресивність та деструктивність в людській природі за Еріхом Фроммом. Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016»: зб. матер. (м. Київ, 20-21 квіт. 2016 р.). 2016. Ч. 7. С. 141-144.

21. Буряк Н. Б. Еріх Фромм: від іудаїзму до соціально-психологічного вчення про душу. Proceedings of International scientific and practical conference «Problems and perspectives in European education development», (Prague, Czech Republic, 20-27 of November 2016), Prague Institute for Qualification Enhancement. 2016. PP. 67-68

22. Буряк Н. Б. Християнські ідеї в осмисленні Еріха Фромма. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник «Софія». 2016. Вип. 1 (5). С. 9-11.

23. Буряк Н. Б. Гуманістичний психоаналіз Е. Фромма у контексті самовідчуження К. Маркса. Молодий вчений. 2017. № 2(44). С. 56-59.

## **ABSTRACT**

**Buriak-Stefanova N. The phenomenon of religion in the philosophy of Erich Fromm: socio-philosophical analysis. – On the rights of the manuscript.**

Dissertation for a degree of PhD in Philosophical sciences, specialty 09.00.03 – Social Philosophy and Philosophy of History. – National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, 2019.

The dissertation is devoted to the attempt to carry out a socio-philosophical analysis of the phenomenon of religion in the theory of Erich Fromm. The author analyzes the anthropological dimension of the religious studies concept of E. Fromm, analyzes the psychoanalytical principles of the Frommic religious studies concept, and examines the main types of religious orientation in the context of his concept of religion. In the context of the study of the potential of the religious concept of E. Fromm in resolving the contradictions of civilizational development, the religious dimension of contemporary globalization challenges in the conceptual apparatus of humanistic



psychoanalysis E. Fromm was analyzed, as well as an analysis of the problem of the alienation of man using the approaches of the Frommic religious concepts.

Within the framework of elaboration of the problem of solving the contradictions of the development of Ukrainian society in the light of the concept of religion, E. Fromm, the actual problems of religious identity and identity of contemporary Ukrainian society in the context of the Fromm philosophy of religion were investigated. Also, the hermeneutic and heuristic potential of the philosophy of religion E. Fromm in the study of the dialectic of sacred and civic religion in contemporary Ukraine was analyzed. These research steps have been carried out taking into account the current socio-cultural situation in Ukraine, in particular, taking into account its post-colonial nature and the problems associated with restoring the religious identity of Ukrainians, minimizing the possibilities of using religion in order to complicate the processes of consolidation of society.

The research carried out a socio-philosophical substantiation of the potential of the humanistic religious concept by E. Fromm. It is shown its meaning for constructing the theoretical concept of the modern ethical platform and comprehension of global values ideals. The provisions of the theory of E. Fromm demonstrate the proximity to the theory of multiculturalism, according to which the contradictions of the religious character in the processes of civilization's progress of mankind are fruitfully resolved. The social and philosophical content of the concepts of religious identity and identification in the context of the challenges of our time facing the Ukrainian society has been clarified, to show that the implementation of the postcolonial strategy of state formation, the formation of civil society, the nation-building processes and personal axiological orientations acquire a certain content and methodological expediency in the conceptual analysis of the doctrine. Effective at the present stage of development of Ukrainian statehood and religious identification is the understanding of E. Fromm's identification processes as a reflection of belonging to social structures, since the content of religious identity essentially

determines the nature of social transformation ranging from authoritarian to civil society;

In the dissertation features of the interpretation of the dialectic of sacred and civil religion in modern socio-cultural space of Ukraine were revealed. The modern era, which finds its theoretical and methodological rationale in the philosophies of postmodernism, transforms the traditional content of the sacred, producing numerous manipulative strategies and forms the general content of civil religions. In current domestic socio-cultural conditions, civil religion often presents an instrument of influence on the mass consciousness, exacerbating the contradictions of authentic Ukrainian and derivative (colonialist) discourses on the affirmation of Ukrainian statehood and national culture. Also, it was possible to conceptualize the methodological potential of the theory of religion E. Fromm to overcome the problem of alienation at the present stage of civilization development, because the philosophy proposed by the philosopher does not lose relevance in the age of globalization and secularization, and it may appear as an instrument of securing from the further substitution of the religious worldview with universal consumer orientations. Religion in its universal sense, open and humanistic in its content, should appear in the twenty-first century. a translator of humanistic ethics and harmonize the complex processes of civilization development, opposing the tendencies of replacing religious values with the new "idols" of consumerism.

The thesis presents the anthropological foundation of the concept of religion E. Fromm as a unity of psychological, sociological, existential, phenomenological and fundamental-ontological aspects. The phenomenon of religion in the concept of E. Fromm is considered as special for the human existence of the mental form of consciousness with a certain structure, needs, content and orientation. The correlation between the nature of the individual and the corresponding social structure, of which it is part, is due to the fact that a person is a primordial phenomenon. Human existence gives rise to existential dichotomies, which require their solution through the creation of meanings of

life as forms of solution of existential contradictions that are the basis of religious attitude to life.

The theoretical and practical significance of the research lies in the fact that in it for the first time in the national socio-philosophical discourse there was made a conceptual socio-philosophical reflection of the phenomenon of religion in the theory of Erich Fromm. In particular, he succeeded in developing contemporary ideas about the most of the Fromm religion of religion, using the methodological approaches of modern social philosophy, as well as conceptualizing the potential of the religious concept of E. Fromm in solving the contradictions of civilization development. Also, an important theoretical analysis is the analysis of contradictions in the development of Ukrainian society in the light of the concept of religion E. Fromm. The study of these contradictions also has a significant practical significance, taking into account the current transformational processes in the religious life of Ukraine and the provisions of the dissertation can be fruitfully interpreted and used in the practice of developing an independent Ukrainian Orthodox Church, to act as a methodological tool for resolving regional and global contradictions. The results obtained by the author in the dissertation study can be used in the educational process to update the content of the following courses: "Social Philosophy", "Religious Studies", "Ethics and Aesthetics", as well as in a number of special courses.

*Keywords:* phenomenon of religion; Erich Fromm; social philosophy; globalization; alienation; religious identity; secularization; post-colonialism; humanistic psychoanalysis.

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b> .....	12
<b>РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ У ФІЛОСОФІЇ ЕРІХА ФРОММА</b> .....	24
1.1. Антропологічне підґрунтя концепту релігії Е. Фромма .....	24
1.2. Психоаналітичне підґрунтя концепту релігії Еріха Фромма .....	57
1.3. Типологія релігії в теоретичному спадку Е. Фромма .....	77
Висновки до першого розділу.....	89
Список використаних джерел до першого розділу.....	92
<b>РОЗДІЛ 2. ПОТЕНЦІАЛ РЕЛІГІЙНОЇ КОНЦЕПЦІЇ Е. ФРОММА У РОЗВ'ЯЗАННІ ПРОТИРІЧ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО РОЗВИТКУ</b> .....	99
2.1. Релігійний вимір глобалізаційних викликів та їх інтерпретація у понятійному апараті гуманістичного психоаналізу Е. Фромма.....	99
2.2. Відчуження сучасної людини у фроммівській релігієзнавчій концепції.....	118
Висновки до другого розділу.....	129
Список використаних джерел до другого розділу .....	133
<b>РОЗДІЛ 3. ПРОТИРІЧЧЯ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА У СВІТЛІ КОНЦЕПЦІЇ РЕЛІГІЇ Е. ФРОММА</b> .....	140
3.1. Релігійна ідентичність та ідентифікація: український постколоніальний контекст .....	140
3.2. Філософсько-релігійний гуманізм Е. Фромма: сакральна та громадянська релігія в Україні .....	162
Висновки до третього розділу.....	179
Список використаних джерел до третього розділу.....	182
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	190

## ВСТУП

**Актуальність дослідження.** У 2007 році Ч. Тейлор опублікував свою фундаментальну працю «Секулярна доба», яка виступила каталізатором існуючої у середовищі інтелектуалів та представників соціогуманітарного наукового середовища дискусії щодо ролі релігії у сучасній соціальній архітектурі. Дійсно, цей відомий автор справедливо поставив питання щодо можливостей релігії, її інституціоналізованих модерних форм виступати реальним чинником складних соціокультурних трансформацій, свідками яких ми є, а її маркерами виступають неоліберальна логіка, процеси глобалізації тощо. Разом із тим, реалізація зазначених тенденцій ледь не на кожному кроці ініціює протиріччя у релігійній сфері буття сучасного суспільства, а утвердження світського суспільства ХХІ ст. носить глибоко контрверсійний характер.

Досвід отримання Україною томосу про автокефалію Православної церкви України та широка, не позбавлена політичного виміру, дискусія довкола цієї важливої події з метою реалізації ще одного кроку на шляху реального утвердження суб'єктності нашої держави та культури, свідчить про актуальність дослідження ролі релігійних чинників у соціальній архітектоніці ХХІ ст. Сучасні процеси державотворення відбуваються в умовах реалізації стратегій гібридної військової агресії на сході України та території Криму, а процеси надання Україні автокефалії виступають закономірною відповіддю на поточну геополітичну ситуацію, у процесі розвитку якої українське православ'я мало би здійснити вибір між стратегіями ізоляції й догматичного (спекулятивного) протистояння невідворотній потребі відповідати новому духу епохи та ідеям екуменізму, діалогу релігій та відкритості.

Військові та геополітичні конфлікти на нашій планеті у той чи інший спосіб використовують релігійну ідентифікацію в якості рушійної сили конфліктів, а релігійний фундаменталізм і у ХХІ ст. не втрачає ролі важливого чинника сучасної геополітики. Все це свідчить про те, що

секулярна доба, проголошена Ч. Тейлором, виступає скоріше дослідницьким методологічним концептом для побудови сценаріїв перспективного розвитку цивілізації, аніж реальною практикою соціокультурної трансформації останніх десятиріч. Не втрачають актуальності дослідження спрямовані на виявлення можливостей релігії виступати чинником розвитку людства відповідно до принципів відкритості та гуманізму, а ревізія фундаментальних соціально-філософських концептів релігійної спрямованості отримує не тільки велике теоретичне значення, але й є затребуваною поточною соціальною практикою. Саме такою релігієзнавчою теорією й виступає доробок Е. Фромма, у якому простежується намагання запропонувати релігії (у її універсальному значенні) головну роль у розв'язанні протиріч цивілізаційного поступу, віднайти у ній гуманістичний потенціал.

Зважаючи на наявний з боку українського суспільства запит, враховуючи конфліктогенний характер розв'язання поточних проблем релігійного характеру у світовому масштабі та недостатньо досліджене (саме в межах соціальної філософії) релігієзнавче вчення Е. Фромма, нами й було здійснено це дисертаційне дослідження.

**Ступінь наукового опрацювання проблеми.** Феномен релігії у філософській спадщині Е. Фромма перебуває у дослідницькій оптиці представників соціально-філософської думки вже не одне десятиліття резонуючи із складними соціокультурними потрясіннями та конфліктами на релігійному підґрунті. Разом із тим, у роботах дослідників релігієзнавчих, етичних, психологічних та інших проблем у сучасних вітчизняних та закордонних школах існує широкий спектр напрацювань, які потребують здійснення соціально-філософського узагальнення та інтерпретації у контексті поточних проблем цивілізаційного розвитку та, не менш важливо, протиріч поточної соціокультурної ситуації, що склалася в Україні у її релігійному житті.

З метою дослідження феномену релігії у філософській спадщині Е. Фромма, для нас важливе методологічне значення мали роботи Д. Берстона, Дж. Брауна, А. Гоцалюк, О. Добродум, К. Дуркіна, І. Литвин, В. Нікольського, О. Олійник, Л. Филипович, Р. Функа, С. Хана, С. Шкіль, Є. Чорноморець та інших сучасних дослідників.

Концептуалізації ключових положень теорії релігії Е. Фромма, виявленню її значення у сучасному релігієзнавчому дискурсі сприяло опрацювання робіт В. Брижніка, Н. Головач, Є. Ємельяненко, Г. Лозко, Н. МакЛавліна, Е. Семенюк, Г. Ставицького, І. Філіпсона, О. Цукур та ін. Гуманістичний психоаналіз як методологічний конструкт у творчості Е. Фромма досліджений у працях Т. Бернштама, С. Бушлер, О. Гордієнка, Р. Гречкосія, Ш. Ітковіца, І. Залесової, М. Кортіни, С. Куцепал, В. Муляра, М. Примуш, О. Сердюк та ін.

Одна із ключових проблем, якою постає феномен відчуження у спадку Е. Фромма, ґрунтовано проаналізована у роботах І. Литвин, Л. Кондратика, І. Осипова, К. Політкіної, А. Фоменка та ін. Етичний вимір фроммівського вчення знайшов своє відображення у дослідженнях Т. Андрущенко, В. Грицишина, В. Добренькова, І. Єгорової, В. Калач, А. Колодного, І. Матвієнко, О. Мирошнікової, Р. Процюка, Т. Розової, С. Сімута, А. Фуллера, Л. Шугаєвої та ін.

Важливий контекст дослідження складають сучасні соціально-філософські теорії, пропоновані З. Бауманом, Д. Ортмейєром, Ч. Тейлором, А. Шилз, Л. Фрідманом та ін. Для виокремлення протиріч становлення глобалізованого суспільства із відповідними викликами щодо загострення релігійних протиріч, а також для аналізу соціокультурної ситуації в Україні, зокрема, розробки його постколоніального статусу для нас плідними виявились роботи В. Андрущенка, М. Бойченка, В. Вашкевича, В. Воронкової, В. Воропаєвої, І. Гирича, В. Єленського, Г. Зонабенд, О. Кивлюк, О. Колісника, М. Козловця, М. Мариновича, І. Матвієнко,

Р. Процюк, П. Сауха, Д. Свириденка, М. Соболевої, М. Степики, Г. Христокіна та ін.

Незважаючи на значний обсяг публікацій, у яких релігійна концепція Е. Фромма знає ґрунтованого аналізу, маємо визнати факт відсутності соціально-філософських узагальнень та спроб застосувати фроммівське вчення для розв'язання протиріч цивілізаційного поступу людства, в тому числі, у поточних українських умовах.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.**

Загальний напрям дисертаційного дослідження є складовою частиною комплексної науково-дослідної теми кафедри соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова «Соціально-філософські проблеми розвитку людини, її освіти і культури» (затверджена рішенням Вченої ради Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, протокол №10 від 24 квітня 2008 р.).

Тема дисертаційного дослідження затверджена на засіданні Вченої ради Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (протокол №10 від 27 лютого 2018 р.).

**Мета дисертаційного дослідження** полягає у здійсненні соціально-філософської рефлексії феномену релігії у теорії Еріха Фромма.

Досягнення зазначеної мети потребує послідовного розв'язання низки дослідницьких завдань:

- дослідити антропологічний вимір релігієзнавчої концепції Е. Фромма;
- проаналізувати психоаналітичні засади фроммівської релігієзнавчої концепції;
- розглянути основні типи релігійної орієнтації у контексті концепту релігії Е. Фромма;
- дослідити релігійний вимір сучасних глобалізаційних викликів в понятійному апараті гуманістичного психоаналізу Е. Фромма;



- проаналізувати проблему відчуження людини з використанням підходів фроммівської релігієзнавчої концепції;
- дослідити актуальні проблеми релігійної ідентифікації та ідентичності сучасного українського суспільства в контексті філософії релігії Е. Фромма;
- проаналізувати герменевтичний та евристичний потенціал філософії релігії Е. Фромма в дослідженні діалектики сакральної та громадянської релігії в сучасній Україні.

**Об'єкт дослідження** – феномен релігії у філософській концепції Еріха Фромма.

**Предмет дослідження** – соціально-філософська концепція феномену релігії у філософській концепції Еріха Фромма.

**Методи дослідження.** Методологічна база дисертаційного дослідження визначається специфікою об'єкту й предмету дослідження. В ході написання дисертації авторка спиралась на загальнонаукові принципи об'єктивності, системності, історизму, а методологічну композицію роботи склало поєднання методів діалектики та порівняльного методу, методу системного аналізу та аналітико-прогностичного методу, підходів сучасної теорії постколоніалізму тощо.

У безпосередній прив'язці до дослідницьких завдань, діалектичний метод дозволив здійснити аналіз предмету дисертаційного дослідження у сукупності взаємозв'язків, виявити місце та концептуальні засади теорії релігії у філософському спадку Е. Фромма. Порівняльний метод та метод системного аналізу дозволив здійснити співставлення теоретичних положень концепції релігії Е. Фромма із іншими соціально-філософськими теоріями, запропонувати авторську типологізацію релігійної орієнтації за Е. Фроммом тощо. За допомогою можливостей аналітико-прогностичного методу, вдалося оцінити перспективність застосування концептуальних положень фроммівської теорії релігії для розв'язання протиріч, що мають місце у релігійному житті сучасного українського суспільства.

Проаналізувати поточну соціокультурну ситуацію в Україні вдалося із використанням підходів сучасної постколоніальної теорії.

Орієнтованість дослідження на використання сучасних соціально-філософських підходів, а також звернення до сучасної та класичної джерельної бази (в тому числі, й англомовної), дозволяє стверджувати обґрунтований характер сформульованих в межах дисертаційного дослідження висновків та концептуальних положень.

**Наукова новизна** дисертації полягає в тому, що в ній вперше у вітчизняному соціально-філософському дискурсі здійснено концептуальну соціально-філософську рефлексію феномену релігії у теорії Еріха Фромма. Дана новизна отримує конкретизації у низці авторських положень наукової новизни, зокрема:

***Вперше:***

- розглянуто основні типи релігійної орієнтації за Е. Фроммом у контексті концептів володіння та буття й гетерономної та автономної етики. Вказано, що релігійна настанова авторитарного типу пов'язана з феноменом ідолопоклонства, а головним для авторитарного досвіду релігійної орієнтації є повна відданість зовнішній силі. Основою для авторитарного типу є спрямованість на володіння, коли авторитарна гетерономна совість вимагає виконувати будь-які розпорядження авторитету. Релігійна ж настанова гуманістичного типу спрямована на людину та її творчі сили як центр системи смислових орієнтацій. Головні почуття гуманістичної релігії – радість та любов, а ціннісною орієнтацією є спрямованість на буття. Гуманістична автономна совість – це заклики самості індивіда, котра виражає вимоги розвитку, творчості, любові, свободи тощо. Авторитарна настанова релігії редукує її до авторитарної гетерономної етики, у той час як гуманістична автономна етика надає можливість інтенсифікувати досвід людини у гуманістичну релігійну настанову через ікс-переживання;

- здійснено соціально-філософське обґрунтування потенціалу гуманістичної релігійної концепції Е.Фромма. Показано її значення для побудови теоретичного концепту сучасної етичної платформи та досягнення глобальних ціннісних ідеалів. Положення теорії Е. Фромма демонструють близькість до теорії мультикультуралізму, відповідно до якої плідно розв'язуються протиріччя релігійного характеру у процесах цивілізаційного поступу людства.

**Уточнено:**

- антропологічне підґрунтя концепту релігії Е. Фромма як єдності психологічних, соціологічних, екзистенціальних, феноменологічних та фундаментально-онтологічних аспектів. Феномен релігії у концепції Е. Фромма розглядається як особлива для людського існування психічної форми свідомості з певною структурою, потребами, змістом та спрямованістю. Кореляція між характером особистості та відповідною соціальною структурою, частиною якої вона є, обумовлено тим, що людина є премордіальним феноменом. Людське буття породжує екзистенційні дихотомії, які вимагають їхнього вирішення через творення смислів життя як форм розв'язання екзистенційних протиріч, які є основою релігійного ставлення до життя;

- методологічний потенціал теорії релігії Е. Фромма для подолання проблеми відчуження на сучасному етапі цивілізаційного розвитку. Пропонована філософом концепція релігії не втрачає актуальності у добу глобалізації й секуляризації, та може постати інструментом забезпечення від подальшого заміщення релігійного світогляду універсальними споживацькими орієнтаціями. Релігія у її універсальному сенсі, відкрита й гуманістична за своїм змістом має постати у XXI ст. транслятором гуманістичної етики та гармонізувати складні процеси цивілізаційного розвитку, протидіючи тенденції підміни релігійних цінностей новими «ідолами» споживацтва.

***Подальший розвиток отримали:***

- уявлення щодо психоаналітичного підґрунтя концепту релігії Е. Фромма у контексті антропологічно-екзистенційного підходу. Виявлено, що для Е. Фромма релігійний досвід у психоаналітичному контексті є досвідом подолання кордонів організованого свідомого Я та зіткнення з нерегульованим несвідомим Воно, проте, на противагу психічному механізму розкриття релігійної орієнтації як розв'язання екзистенційних дихотомій, існують механізми раціоналізації, які замість найвищої цілі утверджують в якості об'єкту поклоніння зовнішні предмети або атрибути тощо. У цьому контексті людина характеризується здатністю до любові і творчості, а у поклонінні зовнішньому відбувається спотворення людської природи та відчуження людини від розв'язання екзистенційних дихотомій;

- розуміння соціально-філософського змісту понять релігійної ідентичності та ідентифікації в контексті викликів сучасності, які постають перед українським суспільством. Реалізація постколоніальної стратегії державотворення, формування громадянського суспільства, націєтворчі процеси та особистісні аксіологічні орієнтації набувають визначеного змісту та методологічної доцільності в концептуальній аналітиці фроммівського вчення. Продуктивним на сучасному етапі розвитку української державності та релігійної ідентифікації є розуміння Е. Фроммом ідентифікаційних процесів як рефлексії приналежності до соціальних структур, адже зміст релігійної ідентичності суттєво визначає характер соціальної трансформації у діапазоні від авторитарного до громадянського суспільства;

- особливості тлумачення діалектики сакральної та громадянської релігії у сучасному соціокультурному просторі України. Сучасна епоха, яка знаходить своє теоретико-методологічне обґрунтування в філософемах постмодернізму, трансформує традиційний зміст сакрального, продукуючи численні маніпулятивні стратегії та формує загальний контент

громадянських релігій. У поточних вітчизняних соціокультурних умовах громадянська релігія часто постає інструментом впливу на масову свідомість, загострюючи протиріччя аутентичного українського та похідного (колоніалістського) дискурсів у питаннях ствердження української державності та національної культури.

**Теоретичне та практичне значення дослідження** полягає в тому, що в ньому вперше у вітчизняному соціально-філософському дискурсі здійснено концептуальну соціально-філософську рефлексію феномену релігії у теорії Еріха Фромма. Зокрема, вдалося розвинути сучасні уявлення щодо самої фроммівської теорії релігії, використовуючи методологічні підходи сучасної соціальної філософії, а також концептуалізувати потенціал релігійної концепції Е. Фромма у розв'язанні протиріч цивілізаційного розвитку. Також, важливим в теоретичному плані є аналіз протиріч розвитку українського суспільства у світлі концепції релігії Е. Фромма.

Дослідження зазначених протиріч також має значне практичне значення, враховуючи сучасні трансформативні процеси у релігійному житті України, а положення дисертації можуть бути плідно інтерпретовані та використані у практиці розбудови незалежного українського православ'я, виступити методологічним інструментом для розв'язання протиріч регіонального та глобального характеру. Результати, отримані автором у дисертаційному дослідженні, можуть бути використані у навчальному процесі для оновлення змісту наступних курсів: «Соціальна філософія», «Релігієзнавство», «Етика та естетика», а також у низці спецкурсів.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є результатом самостійної дослідницької роботи. Основні положення й висновки дисертації розроблені авторкою особисто й знайшли відображення у її наукових публікаціях.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення та висновки дисертаційного дослідження доповідались та обговорювались на засіданні кафедри соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, а також на секційних засіданнях низки міжнародних та всеукраїнських науково-практичних конференцій, круглих столів та семінарів, а саме: Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2014» (м. Київ, 2014 р.), III Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Науковий діалог «Схід-Захід»» (м. Кам'янець-Подільський, 2014 р.), IV Всеукраїнська наукова конференція «Актуальні проблеми соціально-гуманітарних наук» (м. Дніпро, 2014 р.), Всеукраїнська наукова конференція «Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри» (м. Київ, 2014 р.), III Всеукраїнська науково-практична конференція «Придніпровські соціально-гуманітарні читання» (м. Кропивницький, 2014 р.), Всеукраїнська наукова конференція «Сучасні соціально-гуманітарні дискурси» (м. Дніпро, 2015 р.), Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2015» (м. Київ, 2015 р.), IV Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Науковий діалог «Схід-Захід»» (м. Кам'янець-Подільський, 2015 р.), V Всеукраїнська наукова конференція «Актуальні проблеми соціально-гуманітарних наук» (м. Дніпро, 2015 р.), Міжнародна наукова конференція «Перші Танчерівські читання «Методологічні проблеми сучасного релігієзнавства»» (м. Київ, 2015 р.), XXI Світовий Конгрес Міжнародної асоціації історії релігій (м. Ерфурт, 2016 р.), Міжнародна науково-практична конференція «Економіка, наука, освіта: інтеграція та синергія» (м. Братислава, 2016 р.), Міжнародна науково-практична конференція «Нове та традиційне у дослідженнях сучасних представників суспільних наук» (м. Київ, 2016 р.), III Міжнародна науково-практична конференція «Особистість, суспільство, політика» (м. Люблін, 2016 р.),

Міжнародна науково-практична конференція «Сучасні наукові дослідження та розробки: теоретична цінність та практичний результат» (м. Братислава, 2016 р.), Міжнародна науково-практична конференція «Проблеми та перспективи розвитку європейської освіти» (м. Прага, 2016 р.) тощо.

**Публікації.** Ключові положення дисертаційного дослідження відображено у 23 наукових статтях, з яких 5 опубліковані в українських фахових виданнях з філософських наук, 1 – опублікована у фаховому науковому виданні України, яке включено до міжнародних наукометричних баз, а також 17 інших публікацій.

**Структура дисертації.** У відповідно до сформульованих мети та дослідницьких завдань, дисертація складається із вступу, трьох розділів (поділених на сім підрозділів), висновків до розділів, списків використаних джерел по кожного з розділів (211 позицій), а також загальних висновків. Загальний обсяг дисертації складає 197 сторінок, основна частина дисертації – 173 сторінки.

## **Розділ 1. Теоретико-методологічні засади соціально-філософського аналізу феномену релігії у філософії Еріха Фромма**

### **1.1. Антропологічне підґрунтя концепту релігії Еріха Фромма**

Розпочинаючи дослідження антропологічного підґрунтя фроммівського релігійного концепту, хотілося би підкреслити, що у психоаналізі як напрямку філософії та психології як наук, гуманістична концепція Е. Фромма займає, певним чином, особливо місце. Як вказує Д. Барстон в праці «Спадок Еріха Фромма», із психоаналітиків, які зробили внесок як в клінічну, так й соціальну психологію й в психоаналітичний рух, Е. Фромм, був у певний період найбільш популярним: «Його книги «Втеча від свободи» (1941), «Здорове суспільство» (1955), «Мистецтво любити» (1956), «Дзен-буддизм і психоаналіз» (1960) були бестселерами, завоювали увагу широкої й уважної аудиторії» [50, С. 1]. Зазначений дослідник виділяє три періоди в розвитку та становленні фроммівської теорії:

1) перший – 1929-1935 роки – характеризується як фрейдомарксистська фаза, якій притаманні були штудії з психоаналізу та історичного матеріалізму, психології авторитаризму й фашизму та зростаюче незадоволення ортодоксальним фрейдизмом [50, С. 3-4];

2) другий період – 1936-1960 роки – характеризувався зростаючою увагою до релігійних і теологічних тем [50, С. 4];

3) третій період – 1960-1980 роки, – для якого було характерним повернення до вчення З. Фрейда з метою трансформувати його концепцію про інстинкти життя та смерті в новому авторському ключі [50, С. 4-5].

Релігійна тематика в певному сенсі була тим концептуальним фундаментом переосмислення класичних психоаналітичних теорій, що



дозволяв робити їхню ревізію з того боку, у якому вони набували більш змістовної психосоціальної інтерпретації. Саме тому проблема релігії в теоретичному спадку Е. Фромма займає досить специфічне, визначне місце. За визначенням самого представника психоаналітичної традиції, його дослідження релігії має особливий характер, на чому він особливо акцентує увагу. Так, наприклад, у вступі до англomовного видання своєї праці «Психоаналіз та релігія» Е. Фромм зауважує, що думки, які викладено в його тексті «ні в якому разі не є загальноприйнятими для «психоаналізу». Є психоаналітики, які практикують релігію, є й інші, які вважають інтерес до релігії симптомом недозволених емоційних конфліктів. Моя ж позиція характерна скоріше для третьої групи психоаналітиків» [61, С. VII].

Цю позицію у її загальному виді можна сформулювати наступним чином: наявність феномену релігії демонструє специфічну для людського існування психологічну форму свідомості з певною структурою, потребами, змістом та інтенційною спрямованістю. Феномен релігії – не в інституціональних формах її суспільного буття, не в раціоналізованих концепціях та поясненнях трансцендентних станів, не в метафізичних сутностях, не в переконаннях у авторитетах священної традиції, а також вона не є ілюзійними поглядами, простими забобонами чи сталим світоглядом: «У сонові конкретних релігійних систем лежить неусвідомлена мотивація, яка формується на основі складної взаємодії соціальної, економічної та політичної організації суспільства, культурного контексту та психічних процесів особистості... Сутність та зміст релігії найбільш повно розкриваються при системному аналізі як соціокультурного середовища, так і несвідомого світу особистості. Аналіз релігійних систем має відбуватись у контексті дослідження особистості та групи з позицій міждисциплінарного підходу, що інтегрує підходи соціальної філософії та соціальної психології» [29, С. 136].

Правильне розуміння релігії, розуміння того, що породжує релігійний досвід, для чого потрібна і що робить релігійна інтенція за своєю сутністю, тобто, чим є релігійна спрямованість людини поза релігією, і що є релігійність у своїй істині – у тій істині, яка скоріш є істиною життя, а не пізнання, до того ж життя не просто релігійної людини, а кожної людини – Е. Фромм формулює зазначені та інші важливі релігієзнавчі питання, виходячи з позиції гуманістичного психоаналізу, та розробляє ґрунтовні відповіді на кожне з них, намагаючись розкрити їх з цієї ж позиції: «Релігійні ми люди чи ні, віримо ми в необхідність нової релігії або ж в релігію без релігії або в продовження іудеохристиянської традиції, – в тій мірі, в якій ми піклуємося про сутність, а не про зовнішнє, про переживання, а не про слово, про людину, а не про церкви, – ми можемо об'єднатися в твердому запереченні ідолопоклонства і знайти, можливо, в цьому запереченні більше загальної віри, ніж в будь-яких позитивних судженнях про бога. І, звичайно, так ми знайдемо більше смирення і братерської любові» [61, С. 119].

Сама проблематика релігії виникає у Е. Фромма у зв'язку з проблемами сучасного йому суспільства, і уособлює собою не просто дослідницький інтерес до широкого кола феноменів, які треба пояснити і інкорпорувати у філософську теорію, що має пояснити увесь світ, а зацікавленість у розв'язанні актуальних питань та викликів, з якими стикається сучасна людина. Чи актуальні ці проблеми у сьогоднішній? Ось як описує навколишню йому соціокультурну ситуацію сам Е. Фромм: «Ми створили чудові речі, але не змогли зробити з себе істот, які були б гідні величезних зусиль, витрачених на ці речі. У нашому житті немає братства, щастя, задоволеності; це – духовний хаос і мішанина, близькі до божевілля, – причому не до середньовічної істерії, а скоріше до шизофренії – коли втрачено контакт з внутрішньою реальністю, а думка відокремилася від афекту» [61, С. 1]. Як ніколи злободенно в епоху соціальних мереж та розвитку медіа звучать слова дослідника про те, з чим

стикається людина в інформаційному полі: «У нас є неймовірні можливості в сфері комунікацій - преса, радіо, телебачення; але нас щодня годують нісенітницею, яка здалася б образливою навіть для дитячого розуму, якби діти не були вигодовані на ній. Проголошується, що наш спосіб життя робить нас щасливими. Але чи багато людей сьогодні щасливі?» [61, С. 2-3].

Щастя – важлива характеристика душевного та духовного стану людини, оскільки його прагне людина у тій чи іншій мірі. Саме тому психоаналітична терапія, за Е. Фроммом, має схожі риси із релігійними функціями, котрі базуються на тому факті, що досягнення душевного здоров'я та щастя неможливо без вирішення базової людської проблеми, а саме: «досягнення цілей людського життя: незалежності, цілісності і здатності любити» [61, С. 73]. Намагання розв'язати цю проблему за допомогою соціального пристосування неможливо, тому терапії, які мають своєю метою, покращити пристосування людини до навколишнього суспільства, переважно не несуть у собі релігійну функцію, бо пристосована людина, за думкою Е. Фромма, це «людина, яка виставляє себе товаром, в ній немає нічого сталого, певного, крім потреби приносити задоволення і готовності міняти ролі. Поки їй це вдається, вона в якійсь мірі знаходиться в безпеці; але зрада вищого Я, людських цінностей веде до внутрішньої порожнечі і слабкості, які проявляться, як тільки щось похитнеться в її боротьбі за успіх» [61, С. 74]. Фромм розгортає цю тезу, стверджуючи, що натомість людина, яка як раз досягла внутрішньої сили і цілісності, має впевненість в собі, здатність судження й об'єктивного розуміння, забезпечуючи певну незалежність від динамічних соціальних змін, що дозволяє цій людині бути щасливою та сприяє її конструктивній творчості [там само].

Не менш актуальними є погляд Е. Фромма на традиційний розділ між релігійним та позарелігійним, коли духовність та в цілому ідеальне як практика прив'язується виключно до певної релігійної традиції і

стверджується можливість реалізації цих феноменів лише у просторі релігії, немовби лише вона має право на розгляд, аналіз та роботу з цими феноменами: «Ми вдаємо, ніби наше життя має надійний фундамент, і не звертаємо уваги на занепокоєння, тривогу, замішання, що переслідують нас. Для одних вихід – в поверненні до релігії: не з тим, щоб увірувати, але щоб врятуватися від нестерпних сумнівів; вони вирішуються піти на це не з благочестя, але заради безпеки. Дослідник сучасної ситуації, що вивчає людську душу, а не церкву – бачить в цьому кроці симптом нервового розладу. На тих, хто намагається знайти вихід у поверненні до традиційної релігії, впливають погляди церковників, згідно з якими ми змушені вибирати одне з двох: або – релігія, або – спосіб життя, де ми проявляємо турботу лише про задоволення інстинктивних потреб і про матеріальний комфорт; якщо ми не віримо в Бога, у нас немає причини – і права – вірити в душу і її запити» [61, С. 4].

Таке тлумачення, на думку Е. Фромма, обмежує релігійне та його основну функцію, більш того, таке тлумачення не дає релігійному виконувати свою функцію і сприяти людині досягненню незалежності, цілісності і здатності любити. Тому дослідник шукає інші шляхи до розуміння релігійного та можливостей його розкриття у сучасності для реалізації людського щастя. Так, наприклад, його цікавлять можливості дзен-буддизму як певної практики, приваблює «характерна для дзен радикальність поглядів щодо процесу інтелектуалізації, підпорядкування авторитету, звеличення власного «Я», а також його наполегливе прагнення до гармонії» [46, С. 292].

Він вважає, що, наприклад, у психотерапії саме ці якості здатні поглибити і розширити кругозір психоаналітика, підштовхнувши його до ідеї повного і свідомого осягнення реальності людиною як певною практикою лікування: «Думка про те, що просвітленість є для людини альтернативою хвороби, на перший погляд може здатися дивною, проте вона цілком обґрунтована. Традиційна психіатрія ставить питання про те,

чому деякі люди стають хворими. На мою ж думку, правильніше було б запитати, чому не захворює більшість людей. якщо розглядати людське буття в умовах нинішніх реалій, пам'ятаючи про відчуженість, самотність, безпорадність індивіда, було б логічним припустити, що він не зможе впоратися з таким тиском і буде просто знищений. Насправді ж більшості людей вдається цього уникнути, але порятунок досягається ціною нівечення власної особистості» [46, С. 265]. Е. Фромм пише про сучасних йому людей, але ці слова досить животрепетні і для сьогодення. Його теза, що люди заміщають відчуження від власної сутності життєвою буденністю, пристосовництвом, прагненням до влади, престижем, грошима, служінням тому чи іншому релігійному культу, стоїчним самокатуванням або завзятою самозакоханістю, не тільки вказує на проблеми його часу, але і на те, що ці проблеми так і не були вирішені, принаймні, у навколишньому нам соціумі та для актуальної для нас культурної ситуації.

Таким чином, його застереження, що всі ці способи заміщення здатні підтримувати в людині здоров'я лише протягом певного часу, також є слушним застереженням і для сучасних людей, заклик до повноти власного буття: «Лише повна, творча відповідь світу, яка наближається у своєму абсолюті до просвітління, здатна стати реальним захистом людини від можливого захворювання» [там само].

Як бачимо, проблема людини є фундаментом та головним завданням для розв'язання у фроммівській концепції. Аналізуючи теорію Е. Фромма, дослідники підкреслюють його антропологічну орієнтацію. Як вказує А. Гоцалюк: «За оцінкою Е. Фромма, запропонований З. Фройдом новий погляд на релігійний досвід (релігійна проблема – не проблема бога, а проблема людини) сприяв тлумаченню релігійного досвіду як засобу інтерпретації людського культурного досвіду» [10, С. 14]. Даний підхід є плідним і для нашого дисертаційного дослідження.

Згідно з А. Фюллером, фроммівська концепція намагається синтезувати у щось єдине психологічну та соціальну теорію, поєднати фройдизм та марксизм для створення повноцінної теорії людини, навіть не теорії, а істинного погляду на людину як щось і колективне, і індивідуальне – і в той самий час і надколективне, і надіндивідуальне [67, С. 202-203]. Оцінку соціально-філософського внеску Фромма здійснює І. Матвієнко, вказуючи, що Е. Фромм «як соціальний філософ намагається поєднати філософію Маркса та Фрейда. Саме за допомогою цих мислителів Фромм намагається розв'язати проблеми, які виникають між людиною та суспільством. Він вважає, що саме поєднання вчення цих філософів може дати нам можливість повноцінного розв'язання цих проблем» [7, С. 77]. Проте С. Хан стверджує, що фроммівська концепція релігії, згідно з якою релігія є інструментом для подолання відчуження і товарних відносин в сучасному суспільстві, призводить до теоретичного розколу з франкфуртською школою неомарксизму, особливо з Маркузе, не дивлячись на те, що аналіз консьюмеризму у Фромма в роботі «Мати чи бути» дуже сильно збігається з Маркузе, що є «незвичайним бо, Маркузе є одним із лютіших критиків Фромма у той час» [68, С. 45]. Феномен релігії і в той час, і зараз, є предметом складної теоретичної дискусії, а говорити про її вичерпаність, скоріш за все, не буду підстав ніколи.

З іншого боку, не можна не вказати на зв'язок фроммівської концепції з екзистенціальною філософією. З цього приводу А. Фоменко стверджує, що так само, як А. Камю, М. Гайдеггер та Ж.-П. Сартр, Е. Фромм зосереджується на суперечливості людського існування, а в зв'язку з цим і на суперечливій сутності самої людини: «Людина не має суті в сенсі чогось даного, фіксованого і незмінного, але, водночас, як індивідуальність, він повинен володіти якоюсь специфічною сутністю. Разом з тим, на відміну від екзистенціалістів, які визначають цю сутність як «ніщо», Е. Фромм вважає, що саме суперечності, внутрішньо властиві людському буттю, визначають сутність особистості» [32, С. 64].

У книзі «Алхіміки людської природи» її автор П. Пітікаїнен відносить Е. Фромма як філософського антрополога до психологічних утопістів наряду з О. Гроссом, К. Юнгом та В. Райхом – він визначає цю інтелектуальну течію як «форму соціальних уявлень, в яких досягнення ідеального стану свідомості вимагає використання психологічного розуміння та методів, які мають за ефект трансформацію людської особистості і, отже, всього суспільства або культури. Це означає, що ті, чий уявлення характерні для психологічного утопізму виходять з такої точки зору на психіку людини, як візія світу, що не є ідеальною матрицею для психологічного щастя» [68, С. 16]. Характерною рисою психологічного утопізму є те, що даний ідеологічний конструкт обертається навколо можливості трансформувати суспільство за допомогою своєрідної психополітичної терапії, в більшості випадків через використання психодинамічних теорій та ідей для різних ідеологічних цілей, від радикальних і суспільно-орієнтованих до більш консервативних та культурно-орієнтованих.

У зв'язку з цим, є цікавим факт, на який вказує Д. Шехтер: «Коли Фромм бачив пацієнта, він задавав собі два питання: (1) Що являє собою приватна релігія цього пацієнта? Яким він бачить свій шлях до порятунку? (2) Що я можу, як аналітик, зробити, щоб допомогти йому досягти прогресивного вирішення, зростання? У відповідь на останнє питання Фромм бачив аналітика як функцію пробудження пацієнта до вирішення дилеми та протистояння йому з ясним баченням двох альтернативних рішень його життя, тобто до життя або до смерті» [71, С. 75-76]. Соціологія, культурологія, релігієзнавство, психологія та практика психоаналізу об'єднуються у його теоретичному пошуку у цілісній складній теорії людини, ба навіть більше – у постулюванні певної практики бути людиною.

Антропологічний характер концепції Е. Фромма часто викликає критику у зв'язку з таким підходом до релігійної проблематики. Свого

часу, в межах радянської традиції критики буржуазних філософських концепцій, В. Добренков у праці «Неофройдизм в пошуках «істини» (ілюзії і омані Еріха Фромма)» наголошував, що ця теорія «є своєрідною спробою «синтезувати» фройдизм з марксизмом і інтерпретувати останній на абстрактно-гуманістичний, антропологічний манер. Тому критичний аналіз її має метою спростування ще однієї неспроможної ідеї» [12, С. 7]. З сучасних дослідників О. Клімков стверджує, що фроммівське трактування релігії страждає надмірною розмитістю: «Апеляція до чисто психологічної суб'єктивності людини і відхід від онтологічної проблематики робить релігію, пропоновану Е. Фроммом, чимось дуже ефемерним, хоча сам пафос його праць гідний всілякої уваги і поваги» [17, С. 18]. Даний підхід корелює із підходом М. Попової щодо розмитості фроммівського розуміння феномену релігії: авторка зазначає, що при подібному підході поняття «релігія» втрачає будь-яку визначеність, змістовне семантичне навантаження і не може виконувати свої інструментальні функції як засіб пізнання [31, С. 187].

В той самий час, не можна сказати, що Е. Фромм відходить від онтологічної проблематики. Так, він не будує систему метафізики людини зі спекулятивним розглядом різноманітних форм та способів буття людини у її специфічній формі буття і після цього наповнюючи ці абстрактні форми безпосередніми змістами людської екзистенції, як, наприклад, М. Гайдеггер у своїй роботі «Буття та час». Але у своїх роботах мислитель чітко дотримується основної ідеї, що існування людини – це єдина сфера онтології, яка людині доступна і якою вона володіє, і всі явища, з якими стикається людина, представлені саме у цій сфері та доступні саме як феномени людського буття.

Інакше кажучи, антропологія в Е. Фромма одночасно й онтологією, а породжувальною формою смислів буття є безпосереднє буття людини, а не позаантропологічні або метафізичні сутності. Але оскільки людина є частиною світу, частиною природного буття, то тією мірою, якою ця



частина визначає людське існування, вона є і онтологічним принципом, який фундує певні виміри людського буття.

Крім цього, не можна казати, що релігія у Е. Фромма втрачає будь яку визначеність. Крім чітких параметрів релігійності, які мислитель випишує з феноменологічною чіткістю, що ми продемонструємо далі, він навіть дає назву своїй позиції у контексті релігієзнавчих студій: «Втім, неминуче, що, кажучи про монотеїстичні системи, я часто використовую слово «Бог», оскільки було б ніяково кожен раз додавати моє власне визначення. Тому я відразу ж хочу прояснити свою позицію. Якби я міг визначити свої погляди приблизно, я назвав би їх нетеїстичним містицизмом» [63, С. 18]. Відомий західний дослідник фроммівської релігійної теорії Р. Функ, в свою чергу, відмічає, що «на відміну від Фройдера, який вважав релігію епіфеноменом, Фромм вважає релігію аутентичним людським феноменом» [64, С. 1].

Е. Фромм розуміє антропологічну сутність своєї теорії і навіть вказує на її критичну функцію у зв'язку із цим. Вчений розглядає свою концепцію як радикальний гуманізм, як «глобальну філософію, що підкреслює єдність людської раси, здатність людини розвивати власні сили, досягти внутрішньої гармонії і створити світ без воєн. Радикальний гуманізм бачить мету людини в досягненні повної незалежності, що означає повне усвідомлення реальності всупереч всім домислам і ілюзіям. Це передбачає, крім того, скептичне ставлення до використання сили саме тому, що протягом всієї історії людства і до сих пір насильство, що викликає страх спонукало людину приймати вигадку за реальність, ілюзії за істину» [63, С. 14-15]. Саме через те, що людина є премордіальним феноменом щодо інших феноменів, як індивідуально-психічних, так і соціально-культурних, Е. Фромм стверджує, що вмонтованість у соціальних структури з важливою детермінантою змісту релігійної ідентичності: «Взаємозв'язок індивідуальної психічної сфери із соціально-економічною структурою я називаю соціальним характером... Соціально-економічні структури

впливають на соціальний характер членів суспільства таким чином, що їм хочеться робити те, що вони мусять робити. У свою чергу, соціальний характер справляє вплив на соціоструктуру суспільства, діючи при цьому або як цемент, який надає їй ще більшої стабільності, або, за певних обставин, як динаміт, здатний будь якої миті підірвати її» [47, С. 145]. Проблеми суспільства, таким чином, є проблемами людини – і навпаки, суспільство є сукупністю проблем людини.

Отже, центральною проблемою в дослідженнях Е. Фромма є людина, її існування та, певним чином, особливе призначення. Ідеї щодо сутності людини, які було представлено у праці «Людина як вона є. Дослідження психологічних проблем етики» звучать рефреном у більшості праць мислителя. Ці ідеї Е. Фромм постійно повторює, доповнюючи тим чи іншим способом.

Наприклад, у роботах Фромма знаходимо наступне визначення людині: «Людина – єдина тварина, яка може нудьгувати, бути незадоволеною, відчувати себе вигнаною з раю, Людина – єдина тварина, для якої власне існування становить проблему, яку вона повинна розв'язати і яку вона не може уникнути. Вона не може повернутися до долюдського стану гармонії з природою; вона повинна продовжувати розвивати свій розум, поки не стане господарем природи і господарем самій собі» [42, С. 350-351]. Більш того, Фромм заявляє про відірваність людини, адже людина відірвана не тільки від звичайних «механізмів» природного буття, але певною мірою, оскільки і соціальне є продовженням природних колективів, відірвана вона і від суспільного буття: «Людське життя не можна «проживати» за зразком, заданим родом: людина повинна жити сама» [42, С. 350].

На розвиток людського виду, за Е. Фроммом, вплинули два основні фактори:

- 1) мінімізація детермінованості поведінки людини інстинктами (органічними спонуканнями): «Є чимало суперечливих поглядів на

природу інстинктів, але всі визнають, що чим вище піднялася тварина сходами еволюції, тим меншою мірою її поведінка детермінована філогенетично запрограмованими інстинктами» [47, С. 148];

2) збільшення мозку і розвиток самосвідомості, уяви, розуму – нові можливості, що переважили здатність до інструментального мислення у інших приматів. Завдяки цьому людські істоти могли створювати системи смислової орієнтації та об'єкти поклоніння як особливі центри цих систем: «Без мапи нашого природного і соціального світу, що являла б собою структуровану і внутрішньо несуперечливу картину світу і нашого місця в ньому — без такої мали людські істоти розгубилися б і були б неспроможні цілеспрямовано та послідовно діяти, оскільки без неї неможливо знайти відправну точку, яка дозволяє впорядковувати всі враження, приголомшливі для окремого індивіда» [47, С. 149].

Отже, розум та свобода від детермінації інстинктами – це те, що відрізняє людину від інших природних істот, і саме розум відповідає за динамізм людської історії, бо це саме він спонукає людину розвиватися, конструювати та відтворювати власний світ, в якому людина відчуває себе в згоді з собою і зі своїми ближніми. Проте, кожна досягнута стадія розвитку своєрідно «підіймає» планку розвитку, бо людина у своїй основі є суперечливою: як частина природи вона відкидає свою природність, і так само як частина суспільства вона відкидає свою суспільність – це сутність людського буття, і це робить людину незадоволеною, спантеличеною, здивованою.

Зазначені протиріччя та породжена ними «здивованість» людини постійно змушують її до нових рішень та дій на шляху власної життєтворчості та повсякденності: «У людини немає вродженого «прагнення до прогресу»; суперечливість її існування – ось що змушує людину продовжувати шлях, на який вона вступила. Втративши рай, єдність з природою, вона стала вічним мандрівником (Одіссей, Едіп,

Авраам, Фауст); вона змушена йти вперед і вічно намагатися зробити невідоме відомим, відповідями заповнюючи прогалини в своєму знанні. Вона повинна давати собі звіт про саму себе і про сенс свого існування. Вона змушена долати свій внутрішній розлад, змучена спрагою «абсолюту», іншого виду гармонії, здатної зняти прокляття, відділення людини від природи, від ближніх, від самої себе» [42, С. 351].

При цьому, вказує дослідник, дійсно вражає така особливість людської поведінки, як демонстрація людьми неймовірної глибини її потреб, пристрастей, потягів [42, С. 356]. Навіть за умов нестачі їжі, води чи, дуже важливо, можливостей реалізації власного сексуального потягу, не варто сподіватись на вичерпне задоволення «людського» у людині: людина прагне до того, що надасть їй життю смисл, бажає влади, любові, руйнування, ризикує заради власних та соціально детермінованих ідеалів (політичних, філософських, наукових, релігійних тощо). І «ці прагнення як раз і складають те, що визначає і характеризує особливість людської життя» [там само].

Роздвоєність людської сутності породжує дихотомії, які Е. Фромм називає екзистенційними, тому що вони вкорінені в самому існуванні людини, будучи такими протиріччями, які людина не в змозі усунути і від яких не може відмовитися. На ці протиріччя людина реагує по-різному, в залежності як від власного характеру, так і від культури, до якої належить [42, С. 351-352]. У своєму спадку Е. Фромм, виокремлює чотири головні типи екзистенційної дихотомії:

- 1) між розумом та природою;
- 2) між життям та смертю;
- 3) між обмеженістю життям і великою кількістю способів самореалізації;
- 4) між потребами в самотності та єднанні з іншими.

Найбільш фундаментальна екзистенційна дихотомія – це дихотомія між життям і смертю: «Те, що ми повинні померти, – факт, неминучий і

незмінний для кожної людини. Людина усвідомлює неминучість смерті, і це усвідомлення робить глибокий вплив на все її життя. Смерть залишається прямою протилежністю життя, чужої і несумісною з досвідом життя» [42, С. 352]. Дійсно, екзистенціал смерті посідає важливе, одне з ключових місць у положеннях екзистенціалізму.

Факт смертності людини породжує дихотомію обмеженості та різноманітності самореалізації: «Хоча кожна людина є носієм всіх людських потенційних здібностей, короткочасність її життя не дозволяє повністю реалізувати всі можливості, навіть при наявності найбільш сприятливих умов» [там само]. Лише за умов тотожності індивідуальної тривалості життя часу існування людства окрема людина могла б реалізувати усі свої можливості, як то робить людський рід у своєму розвитку в історичному процесі. Саме тому індивідуальне прагнення реалізувати свої потенції вступає в трагічне протиріччя з тим, що життя окремої людини нестійке, починається і обривається як випадок у загальному еволюційному процесі людства, а його цінність є також проблематизованою.

Це робить кожную людину самотньою, проте унікальною сутністю, яка не схожа на інших, і яка розуміє, що є окремою та відокремленою від інших, й яка усвідомлює себе як істоту окрему і відокремлену від інших. Реалізація цієї унікальності майже вимагає, щоб людина залишалася на одинці сама з собою та самостійно виносила судження, приймала рішення, робила вчинки.

Можна було б зробити висновок, як деякі дослідники, що Е. Фромм занадто індивідуалізує смислову здатність людини. Проте, як вказує І. Єгоров в монографії «Філософська антропологія Еріха Фромма», розглянувши концепцію мислителя в цілому і концепт релігії окремо: «Характерно, що Е. Фромм уникає надмірної психологізації в індивідуалізації «релігійного почуття», підкреслюючи його соціальність» [13, С. 126]. Так і є, бо мислитель, стверджуючи онтологічну вкоріненість

людини у окремоті, вказує, що ця окремість є не просто індивідуальним фактом – це вираження, маніфестація загальної для усіх людей сутності. І водночас, оскільки людина є людиною по факту належності до людського роду, вона як частина цього роду, не може остаточно прийняти цю самотність і не взаємодіяти з іншими людьми.

Разом із тим, її реалізація залежить таким чином не тільки від неї, але і від солідарності зі своїми, як каже Е. Фромм, співвітчизниками, з минулими та прийдешніми поколіннями. Це є чинником особливої ситуації: «Таким чином, проблема людського існування абсолютно унікальна за своєю природою: начебто людина вийшла з природи – і все ж перебуває в ній; вона – частково божество, частково – тварина, вона і нескінченна, і обмежена. Необхідність знову і знову вирішувати протиріччя свого існування, знаходити все більш високі форми єдності з природою, своїми побратимами і самою собою - ось джерело всіх душевних сил людини, що приводять її в рух, джерело всіх її пристрастей, афектів і прагнень» [45, С. 33].

Зазначений дисбаланс людського буття, ця дисгармонія людського існування між природним та позаприродним породжує ті самі особливі потреби, що виходять далеко за межі тваринних потреб людини – потреби у смислі життя. Основою цих потреб є якраз потреба у відновленні *status quo* у системі «людина-природа», а оскільки така рівновага онтологічно неможлива, точніше, можлива лише в антропологічному значенні, тобто, як рівновага, сконструйована людиною у просторі людського буття з людськими смислами; але як природна рівновага між людиною і природою такий антропологічний конструкт неможливий.

Цю єдність і рівновагу між природою і людиною остання робить спробу відновити насамперед подумки, створюючи ментальну картину світу, яке всеосяжно охоплює усі проблемні явища та речі, з якими стикається людина, і дає відповіді на питання, які ці проблемні феномени породжують, і найголовніше: служить системою координат у розкритті

смислу життя людини, її місця у світі та її призначення: «Але такої уявної системи недостатньо. Якби людина була тільки позбавленим тілесності інтелектом, її мета досягалася би створенням вичерпної уявної системи. Але оскільки вона істота, наділена не тільки розумом, але і тілом, їй доводиться реагувати на дихотомію свого існування не тільки думкою, а й життям, почуттями і діями. Їй доводиться прагнути до переживання єдності і спільності у всіх сферах буття, щоб знайти нову рівновагу. Тому будь-яка задовільна система орієнтації на увазі, що у всіх сферах людських зусиль дії складаються не тільки з інтелектуальних елементів, але і з елементів почуттів і відчуттів, ревне служіння меті, або ідеї, або трансцендентній людині силі, такий як Бог, є вираженням цієї потреби в повноті буття» [42, С. 357].

Через системи смислів людина намагається вирішити дихотомії свого існування. Так, наприклад, людина вирішувала дихотомію життя і смерті за допомогою різних ідеологій, таких як християнська концепція безсмертя, яка, постулюючи безсмертя душі, тим самим заперечує припинення життя і смерть людини [42, С. 352]. Також прикладом є ідеології, які стверджують, що смисл життя полягає виключно у соціальному служінні та самовідданому виконанні громадського обов'язку. Або ідеології, для яких розвиток, свобода і щастя індивіда є другорядними чи навіть зовсім нічого не значать у порівнянні з добробутом суспільства, держави або певної символічної вічної сили, яка є трансцендентною щодо людини [42, С. 353].

Виходячи з цього, Е. Фромм закликає прийняти на себе відповідальність за самого себе і визнати той факт, що людина може надати смисл своєму життю лише власними силами, не сподіваючись на зовнішні соціальні фактори: «Але смисл не означає заспокоєності: більш того, тяга до заспокоєності перешкоджає пошуку смислу. Неспокій є тією самою умовою, яка спонукає людину розкривати свої сили. Якщо вона подивиться в обличчя істини без паніки, то зрозуміє, що в житті немає

іншого смислу, крім того, який людина сама надає йому, розкриваючи свої сили, живучи плідно; і тільки постійна включеність, активність і наполегливість можуть вберегти нас від невдачі в єдиному завданні, що стоїть перед нами – завданні повного розвитку наших сил в межах, заданих законами нашого існування» [42, С. 355].

Проте, суспільна міць систем орієнтації, смислових систем життя, виробляє в людях впевненість у собі та своєму житті, оскільки узгоджує уявлення про світ з тим, що їх оточує, пояснює та інтерпретує світ таким чином, що у ньому можна не просто жити, а жити з певними комфортом та, що не менш важливо, сенсом: «І навіть оманлива мапа світу виконує свою психологічну функцію. Але ця мапа ніколи не буває цілком хибною, як не буває вона й абсолютно безпомильною. Однак для успішного обслуговування життєвих завдань вона завжди достатня, бо дає приблизне пояснення різноманітних феноменів. І допоки життєва практика вільна від протиріч та ірраціональності, така мапа справді здатна відбивати дійсність» [47, С. 149].

Загальні системи орієнтації або ідеології – так Е. Фромм означає системи смислів, які складають картину світу людей і є орієнтирами їхньої поведінки. Системи ідей, що задають вектори осмисленому людському існуванню, притаманні кожній культурі і наявні у кожного індивіда. Це можна заперечувати, і люди самі можуть заперечувати, що у них наявна фундаментальна картина світу, яка охоплює усі відомі їм феномени, що вони незалежні від ідеологій, а їхні думки та дії є результатом власних суджень у конкретних ситуаціях. Проте, як вказує Е. Фромм у низці своїх робіт, як тільки вони стикаються з протилежною системою ідей, з судженнями та діями, які протилежні їхнім власним судженням та діям, то такі смисли вони одразу позначають як нелогічні, божевільні, ірраціональні, наївні, хибні. Тим самим проявляють себе орієнтири їхнього власного буття.



Крім орієнтирів, що створюють картину світу як щось цілісне та наповнене смыслом, у таких системах присутні найвищі орієнтири – цілі. Найвища мета-смысл, цінність, не просто наявна у ідеологіях, вона виникає в них як необхідний елемент, як чинник цілеспрямування, надання телеологічного характеру цій картині, щоб люди мали, до чого прагнути, і саме цілі вказують на це: «У тварин таких проблем нема. Ними керують інстинкти – вони дають їм і мапу світу, і цілі. Та, втративши детермінацію поведінки інстинктами і володіючи мозком, який дозволяє нам обмірковувати найрізноманітніші напрямки, якими можна рухатися, ми потребуємо об'єкта спільного поклоніння, в якому було б утілено всі наші прагнення і справжні, а не лише проголошені, цінності. Він конче потрібний нам, щоб інтегрувати свої зусилля в певному напрямку, вийти за межі свого ізольованого існування з усіма його сумнівами і непевністю, задовольнити наші потреби в осмысленні життя» [47, С. 150]. Таким чином, потреба в системі орієнтації і поклоніння певним об'єктам-цінностям є однією з фундаментальних складових людського існування: «Всі люди – «ідеалісти» і прагнуть до чогось ще, крім фізичного задоволення. Вони розрізняються видами ідеалів, в які вірять. На найкращі, але також і на самі сатанинські прояви розуму людини надихає не плоть, а його «ідеалізм», Його дух» [42, С. 360].

Саме тут перед нами той момент, де виникає специфічний момент релігії як особливої системи орієнтації людини, особливої не тільки тим, що це певні окремі ритуали, тезауруси, інститути, певна окрема соціокультурна ідеологія зі своєю символічною формою, але і специфічна складова будь якої системи смыслів та цінностей. Е. Фромм також акцентує на цьому увагу, стверджуючи наступний підхід: «Соціоекономічна структура, структура характеру і релігійна структура взаємопов'язані і невіддільні одна від одної. Якщо релігійна система не відповідає панівному соціальному характеру і входить у конфлікт із соціальною життєвою практикою, то вона є лише ідеологією. У цьому випадку слід

шукати приховану за нею справжню релігійну структуру, навіть якщо ми й не усвідомлюємо її існування» [47, С. 150].

Проблема розуміння того, що собою являє релігійна орієнтація системи смислів, на думку Е. Фромма, найбільш спотворена у процесі розвитку людства, в тому числі через розвиток інститутів, які динамічну релігійну складову смислових систем відокремлювали від них і робили з неї сталу структуру: ««Релігійна» орієнтація як емпірична основа всіх «найвищих» релігій у процесі їхнього розвитку найбільше спотворювалася. Зрештою, не так уже й важливо, як індивід усвідомлює та уявляє собі власну орієнтацію; він може бути «релігійним», але вперто це заперечувати, може бути «нерелігійним», але водночас вважати себе, скажімо, християнином. У нас нема окремого слова для позначення емпіричного змісту релігії без її концептуального та інституціонального аспектів. Тому я використовую лапки, щоб позначити «релігійне» як емпіричну суб'єктивну орієнтацію, незалежно від тієї концептуальної структури, в якій виражено «релігійність» індивіда» [47, С. 151]. Діалектика соціального та індивідуального у формуванні релігійності індивіду є важливою проблемою у фроммівській теорії релігії як складовій його соціально-філософського вчення.

Для людини західної культури монотеїстична релігія зазвичай є мірилом для розуміння та оцінки інших релігій, в зв'язку з чим є багато зауважень щодо того, чи є так звані релігії без Бога, на кшталт даосизму, конфуціанства або буддизму взагалі релігіями? Чи можна погодитися з точкою зору прихильників традиційної релігії, які настільки широко визначають релігію, що дефініція охоплює будь-які можливі релігійні феномени, але ці феномени також розуміються виходячи з монотеїзму, тобто як або протоформи чи відхилення «істинної» релігії, оскільки віра в монотеїстичного бога внутрішньо притаманна людині? [61, С. 27]. Е. Фромм йде далі у постановці проблеми, риторично запитуючи: а чи можемо ми таку ідеологічну світську систему як сучасний авторитаризм не

називати релігією, беручи до уваги, що з психологічної точки зору вона на це цілком заслуговує? [61, С. 21].

В цілому, визначення релігії викликає певні епістемологічні труднощі, стверджує Фромм: «У західних мовах немає слова для субстрату релігійного досвіду такого роду, за винятком того випадку, коли мова йде про теїзм. Тому вживання слова «релігійний» виявляється двозначним і навіть «духовний» не набагато краще, оскільки вони мають конотації, які вводять в оману» [63, С. 47].

З точки зору вченого, не існує терміну для позначення релігії як загальнолюдського феномену, який не викликає асоціацій зі змістом якоїсь окремої конфесії: «Зважаючи на відсутність такого слова я буду вживати надалі термін «релігія»; але хотілося б пояснити з самого початку, що під релігією я розумію будь-яку систему мислення і дій, якої дотримується певна група людей, і яка є схемою орієнтації для індивіда та об'єктом його поклоніння» [61, С. 21]. Це визначення мислитель повторює у праці «Мати чи бути?», ще раз підкреслюючи не тільки його атеологічний характер, а, певним чином, і арелігієзнавчий: «Слово «релігія» використовується тут не для позначення системи, що обов'язково має справу з поняттям Бога або з ідолами чи просто сприймається як релігія, а для позначення системи поглядів і дій, якої дотримується певна група людей і яка є схемою орієнтації для індивіда та об'єктом його поклоніння» [47, С. 147].

Термін «поклоніння» («devotion»), який використовує Е. Фромм, має багато значень, крім «поклоніння», а саме «служіння», «відданість», «прихильність», «присвята». Увесь цей спектр значень, на нашу думку, треба мати на увазі, щоб уникнути однобокого розуміння «поклоніння» у контексті концепту релігії Е. Фромма, бо у його концепції об'єктом поклоніння можуть бути не тільки містичні або метафізичні сутності, але й інші люди чи суспільні феномени, такі як нація, держава, суспільство, корпорація, гроші, клас тощо, більшість з яких породжені споживацькими тенденціями сучасного йому суспільства. Взагалі, дослідження людини

призводить до того, що «ми починаємо розуміти, що потреба в системі орієнтації і в об'єкті для поклоніння корениться глибоко в умовах людського існування» [61, С. 22], «релігійні потреби вкорінено в основних умовах існування людського виду» [47, С. 148].

І знов таки, релігія, за Е. Фроммом, це не тільки вираз психологічного устрою людини як індивіда, але й складна соціально-детермінована структура: «Кожна конкретна релігія, якщо вона справді мотивує поведінку людини, являє собою не просто суму доктрин і вірувань; вона закорінена у специфічній структурі характеру індивіда і – оскільки вона є релігією групи – в соціальному характері. Таким чином, релігійні установки можуть вважатися складовою структури нашого характеру, бо ми – це те, чому ми поклоняємося, а те, чому ми поклоняємося, мотивує нашу поведінку» [47, С. 147].

Таким чином, ми маємо наступну схему у розумінні феномену релігії:

- 1) людський рід відокремлюється від природи, під час еволюційного розвитку для вирішення екзистенційних дихотомій у людей формується особлива структура свідомості – загальна система орієнтації;
- 2) система орієнтації відповідає за картину світу, яка у смисловій формі знімає протиріччя між природним та позаприродним, індивідуальним та суспільним, унікальним та загальним у бутті людини;
- 3) у системах орієнтації формуються цінності як такого роду смисли, які не просто пояснюють світ через картину світу, але спрямовують людей на дію, на певні вчинки у рамках цієї картини, або для її підтримки, або для її розширення на нові феномени, або для перероблювання та зміни під нові феномени;
- 4) поклоніння цій картині світу та її цінностям і є основою релігійної настанови свідомості. Тобто, поклоніння цінностям, які надають смисли життю – це і є релігією у психологічному (антропологічному)

значенні з точки зору Е. Фромма. Такою цінністю може бути наукова теорія, матеріальний об'єкт, спільнота, культурна традиція, державний устрій, будь-що завгодно, оскільки поклоніння власним особистісним цінностям, які можуть бути до того ж хибними чи потворними, це також вираження релігійної настанови людини.

У зв'язку з цим, не можна погодитися з твердженням Р. Гречкосія, що Е. Фромм «ототожнює релігію та світогляд, надаючи їй універсального статусу. Релігійною буде будь-яка людина, думки якої зайняті екзистенційними питаннями» [11, С. 224]. Навіть, якщо поняття «картина світу» («мапа світу», «система орієнтації») інтерпретувати як «світогляд», то те, що релігія є її невіддільною складовою, не робить картину світу як таку релігійною. Так само і людина не є релігійною через екзистенційні питання.

Картина світу дає відповіді на екзистенційні питання, цінності дають причини для дій в рамках цієї картини світу, а поклоніння цим цінностям і є релігійною складовою функціонування цієї картини світу. Будь-яка людина має релігійну настанову, бо кожна людина має цінності і віддана їм, а будь-яка картина світу має релігійну складову, бо має цінності і певною мірою вимагає поклоніння їм. Тоді вже можна спекулятивно сказати, що, наприклад, релігійною буде будь-яка людина, думки якої зайняті грошима. Проте, це все ж таки не буде точним визначенням феномену релігії за Е. Фроммом.

Узагальнюючи уявлення Е. Фромма щодо феномену релігії, В. Нікольський наводить його наступні ознаки:

- «релігія внутрішньо властива кожній людині;
- релігія є продуктом свідомої та переважно несвідомої мотивації на досягнення психічного комфорту;
- релігія – та сфера, в якій може культивуватись свобода, любов, саморозвиток з одного боку, та пригноблюватись гуманістичні потреби з іншого;

- формування релігійної свідомості залежить від впливу суспільства, яке визначає ступінь усвідомлення справжніх мотивів людської поведінки» [29, С. 69].

У релігії як особливої психо-соціальної структури є певна важлива відмінність, що надає їй специфічного самостійного буття, тобто існування не як частини картини світу, а як, так би мовити, особливої картини світу. Мова знову іде не про традиційні моноцентричні теократичні релігії, а про стан людського буття в інтенсивній спрямованості на розкриття його потенцій. Некласичне тлумачення релігії Е. Фроммом може сформувати враження, що він підтримує надто релятивістську точку зору, що в цілому будь яке поклоніння будь-якому об'єкту як цінності, відданість будь-якому ідеалу, будь-яке релігійне почуття прихильності є фактом релігії. Але це не так, і Е. Фромм надає вищезазначеному підходу ґрунтовного характеру у низці своїх робіт.

Мислитель розуміє і закликає інших до розуміння, «що всякі ідеали, включаючи і ідеали світських ідеологій, служать виразами однієї і тієї ж людської потреби, і ми повинні оцінювати їх по їх відношенню до істини, по мірі їх сприяння розкриттю людських сил і за рівнем реальності їх відповідей на потребу людини в рівновазі і гармонії зі світом» [42, С. 360]. Потреба в загальній системі орієнтації і поклоніння властива всім людям, проте індивідуальний зміст систем, які задовольняють цю потребу, може різнитися (і різниться).

Зазначені відмінності є наслідком відмінності в смислах та цінностях, які можуть розрізнятися за градацією щодо вирішення екзистенційних протиріч людини: «зріла, плідна, розумна особистість вибере систему, що дозволяє їй бути зрілою, плідною і розумною. Особистість, чий розвиток було блоковано, змушена звернутися до примітивних й ірраціональних систем, які в свою чергу продовжують і посилюють її залежність та ірраціональність. Така особистість залишається на тому рівні, який людство в особі його кращих представників вже пройшло тисячі років

тому» [42, С. 360-361]. Тобто система орієнтацій, де людина є найвищим смыслом, а її самореалізація найвищою цінністю проголошується Е. Фроммом критерієм справжньої релігійної настанови, еталоном релігійного ставлення, мірилом релігійної структури для будь-якої системи ідей та дій.

Проте, чи не є така структура не релігійною, оскільки навіть поняття «релігія» дослідник використовує з певними застереженнями? Можливо, мова йде про іншу настанову, про інший спосіб формування такої інтенції свідомості та практики? Можливо, мова йде не стільки про релігійне, скільки про моральнісне, якщо змістом справжньої, істинної релігійної структури є ідеал людини, тобто проголошення цінності самореалізації людського потенціалу? Е. Фромм відчуває ці можливі зауваження і ставить собі закономірні слухні запитання: чи не є описана їм структура не релігійною, а етичною? Чи не плутає він релігійне та етичне, чи не змішує їх? На його думку, різниця тут – здебільшого епістемологічна. Проте, «є фактор, загальний для деяких видів релігійного досвіду, який виходить за межі чисто етичного» [61, С. 93].

Е. Фромм зазначає, що віра в Бога чи надприродну істоту не є достатнім аргументом для обґрунтованого розділення релігійного та етичного. Він намагається знайти таку відмінність релігійного, яка б дозволила органічно влитися в доволі широке фроммівське визначення релігії: «Тут перед нами постає центральне питання. Чи є релігійний досвід неминуче пов'язаним з теїстичним концептом? На мою думку ні, можна описати релігійний досвід як людський досвід, що лежить в основі та є загальним для певних типів як теїстичного, так і нетеїстичного, атеїстичного і навіть антітеїстичного концептів. Різняться концептуалізація досвіду, а не дослідний субстрат, що лежить в основі різних концептуалізацій. Таким чином, якщо аналізувати досвід, а не концептуалізацію, то можна говорити і про теїстичний, і про нетеїстичний релігійний досвід» [63, С. 46-47].

Мислитель підкреслює, що надзвичайно важко сформулювати специфіку релігійного досвіду, що складно охопити його особливий зміст у категоріальному понятті: «Тільки ті, хто мав цей релігійний досвід, зрозуміють формулювання, але вони-то якраз формулювання і не потребують. Ця трудність серйозніше, але за типом вона не дуже відрізняється від проблеми вираження будь-якого чуттєвого досвіду в словесних символах» [61, С. 94].

Досвід, який Е. Фромм розглядає як суто релігійний, у тому сенсі, який він надає поняттю релігії у своїх працях, за своїми характеристиками є схожим на те, що проголошується як релігійний досвід у індуїстському та буддистському релігійному досвіді, християнському та єврейському містицизмі, пантеїзму Спінози та інших філософських та релігійних доктринах. Е. Фромм наголошує, що містицизм є не ірраціональним типом релігійного досвіду, нехай так здебільшого і вважають, навіть навпаки, містицизм є вищим розвитком раціональності в релігійній думці, як то, на його думку, є в індуїзмі, буддизмі та спінозизмі. Вчений погоджується з Альбертом Швейцером, який стверджував, що вільне від припущення раціональне мислення завершується містицизмом [61, С. 93].

Е. Фромм намагається окреслити специфіку релігійного досвіду та заради цього виділяє ряд його аспектів. Перший з таких – це наявність у релігійному досвіді фактору дивовижності, здивування, усвідомлення життя і власного існування, складної діалектики у системі «людина-світ»: «Існування – моє власне й інших людей – не щось само собою зрозуміле, це проблема; не відповідь, але питання. Твердження Сократа, що здивування є початком усієї мудрості, є істинним не тільки у відношенні мудрості, але й у відношенні релігійного досвіду. Той, хто ніколи не був збентеженим, не дивився на життя і своє власне існування як на феномени, що вимагають відповідей, – при цьому, що парадоксально, єдиними можливими відповідями є лише нові питання, – навряд чи зрозуміє, що таке релігійний досвід» [61, С. 94].



Інший аспект релігійного досвіду за Е. Фроммом, це те, що П. Тілліх назвав «глибинною турботою». Ця турбота міцно пов'язана з першим аспектом, бо це не пристрасна турбота про виконання бажання, а турбота, як пов'язана зі здивуванням, окресленим у першому аспекті, зі здивуванням як глибинним занепокоєнням смыслом життя, занепокоєнням самореалізацією людини, тобто турбота про розкриття її потенцій, турбота про виконання того завдання, яке ставить перед людиною життя: «Ця глибинна турбота відводить на другий план всі бажання та цілі, що не сприяють щастю душі та реалізації Я; в сутності, вони виявляються незначущими стосовно цілей цієї глибинної турботи» [61, С. 94-95]. Аспект глибинної турботи у релігійному досвіді розкриває необхідність того, що потрібно виключити диференціацію на священне та мирське, оскільки в релігійній настанові мирське підпорядковане священному і формується з його допомогою.

Третій аспект релігійного досвіду, на який вказує Е. Фромм, це те, що називають містичною єдністю – єдність не тільки з собою й іншими, але з усім життям і всім Всесвітом: «Деякі вважатимуть, що це настанова, в якій заперечуються унікальність і індивідуальність Я, зменшується досвід самості. Парадоксальна природа цієї настанови в тому, що вона включає одночасно гостре, навіть хворобливе усвідомлення свого Я як окремої і унікальної сутності і прагнення вирватися за межі цієї індивідуальної організації, бути єдиним з Усім. Релігійна настанова в цьому сенсі є одночасно і найбільш повним досвідом індивідуальності, і його протилежністю: що є ні сумішшю того й іншого, але полярностями; з напруги між ними і виникає релігійний досвід. Це гордість, цілісність і водночас смирення, яка виростає з переживання себе як всього лише нитки в тканині універсуму» [61, С. 95]. В цілому, людські спонування, будучи трансутілітарними, є вираженням фундаментальної і специфічно людської потреби: потреби бути пов'язаним з людством і природою і затвердити себе в цій зв'язності [49, С. 90].

У праці «Ви будете немов боги» Е. Фромм конкретизує думку про особливість релігійного досвіду. Він намагається казати про специфіку релігійного без конотацій, які пов'язані з традиційним значенням, що наповнюють його смислами з прив'язкою до політеїстичних чи монотеїстичних релігій, і з цих причин каже не про «релігійний досвід», а про «ікс-переживання», щоб підкреслити у його основі скоріш містичний характер, у тому сенсі, у якому цей характер концептуалізовано у таких системах, як система Спінози, незалежно від того, включають вони чи ні концепцію Бога [63, С. 47]. Цей «ікс», що позначає особливість релігійного досвіду, є свого роду своєрідним всеохопним досвідом прозріння сутності людської екзистенції: «У ті часи, коли людина мала фрагментоване знання про можливість розв'язання проблеми людського існування за допомогою повного розвитку своїх сил, коли вона відчувала, що може знайти гармонію на шляху до повного розвитку любові і розуму замість трагічної спроби повернутися до природи і відмовитися від розуму, вона давала цьому «ікс» різні назви: Брахман, Дао, Нірвана, Бог. Природа цих різних концепцій залежала від економічного, соціального, політичного базису відповідних культур і суспільних класів і від породжених ними способів мислення» [63, С. 20]. Однак «ікс» як своєрідна мета людського досвіду, з часом була на зовнішній абсолют, на неї були накладені шари раціоналізацій, навколо «ікс» була побудована система уявлень та вигадок. І з часом те, що було загальним в прозріннях щодо людського існування, майже зникло під вагою релігійних та філософських концептуалізацій, які створювали ці системи [63, С. 20-21].

У низці своїх праць Е. Фромм виокремлює п'ять аспектів, які розкривають зміст феномену чистого ікс-переживання:

- 1) сприйняття життя як проблеми;
- 2) ієрархія цінностей;
- 3) процес постійної внутрішньої трансформації з метою єднання зі світом;

4) відмова від власного Его;

5) наявність трансцендентного виміру буття.

Розглянемо перелічені вище елементи ікс-переживання більш детально.

Перший аспект – сприйняття життя як проблеми, життя як питання, яке вимагає відповіді. Тут Е. Фромм повторює свою тезу про той аспект релігійного досвіду, що починається зі здивування. Якщо у людині відсутнє ікс-переживання, то її буття є позбавленим переживання протиріч власного буття, дихотомій екзистенційного характеру. Ця людина не актуалізує життя як проблему, не рефлексує над нею як над проблемою, не турбується в її вирішенні. Людина без ікс-переживання, скоріш за все, є задоволеною своїм життям, вона свідомо сприймає своє життя як осмислене, знаходячи цінності свого існування у роботі чи у славі, чи у владі, чи у сім'ї тощо. Повсякденність для цієї людини свого роду є замкненою реальністю в межах її власного існування, вона «не відчуває болю від відчуження від людей і природи, не має пристрасного бажання подолати це відчуження і знайти відшкодування» [63, С. 47-48].

Другий аспект – для ікс-переживання існує певна ієрархія цінностей. Вищими цінностями є ідеал людської самореалізації, оптимальний розвиток людських сил розуму, любові, співчуття, мужності в унікалізації кожної людини своїх потенцій. Це свого роду ікс-цінності релігійного досвіду. В реальності, що розкривається перед людиною в ікс-переживанні, цим високим цінностям людського існування підпорядковуються всі життєві успіхи: «Така ієрархія цінностей не передбачає аскетизму, не виключає світських задовольень і радощів, але робить світське життя частиною життя духовного або скоріше пронизує світське життя духовними цілями» [63, С. 48].

Третій аспект ікс-переживання також пов'язаний з ієрархією цінностей. Якщо для людини, яка не має того, що Е. Фромм окреслив як релігійну систему орієнтації, зазвичай є нормальною практика у своєму

існування розглядати своє життя як засіб досягнення цілей, які знаходяться поза її особистістю, такими як задоволення, гроші, влада, виробництво і розповсюдження товарів тощо. Такого роду людина або використовується іншими для досягнення їхніх цілей такого роду, або вона використовує себе для досягнення власних цілей такого роду. Це, так би мовити, буття-людини-як-засобу.

Проте у релігійній орієнтації справа зовсім інша. Для людини з ікс-переживаннями метою є сама людина, котра ніколи не буде засобом. Більш того, в ікс-переживанні вся настанова на життя така, що на кожну подію людина реагує з тієї точки зору, чи допомагає ця подія становленню та розвитку людини як більш людяної: «Чого б не стосувалась справа – мистецтва чи науки, радості або смутку, роботи або гри, – все, що відбувається, є стимулом ставати сильнішими і більш чутливими. Цей процес постійної внутрішньої трансформації, перетворення в частину світу в процесі життя є метою, якій підпорядковані всі інші цілі. Людина – не суб'єкт, який протистоїть світу, щоб перетворити його, вона є складовою частиною світу та перетворює своє перебування в світі в привід для постійної самотрансформації» [63, С. 48-49]. Таким чином, світ розкривається не стільки як об'єкт що протистоїть людині, скільки як посередник, за допомогою якого людина розкриває власну реальність та глибше пізнає оточуючу соціокультурну реальність. Саме у ікс-переживанні ця реальність не є найменшою неподільною часткою-атомом людської субстанції, не є декартівським мислячим суб'єктом, але є особистістю, живою і сильною в тій мірі, в якій перестає триматися за себе і реагує на своє оточення [там само].

Четвертий аспект ікс-переживання пов'язаний з тим, що воно децентралізує суб'єктивність людини як повсякденного самоспрямованого індивіда. Ікс-переживання реалізує відмову від власного Я, відмову від бажання триматися за Его як за незнищену окрему сутність і тим самим позбавляє від жадібності і страхів, що прив'язані до Его. Це своєрідне

спустошення людиною самої себе, завдяки якому вона отримує здатність наповнити себе світом та відгукуватися на нього, отримує здатність стати з єдиною зі всесвітом та любити його. Самоспустошення в ікс-переживанні виражає не пасивність, але відкритість людини: «Дійсно, якщо людина не здатна зробити себе порожнім, як зможе він відгукуватися світу? Як можна бачити, чути, відчувати, любити, якщо людина повна власним еґо, якщо людиною рухає жадібність?» [63, С. 49]. У характеристиці цього елементу релігійного досвіду як ікс-переживання можна побачити вплив на теорію Е. Фромма концептів буддійських взагалі та дзен-буддійських практик окремо.

Нарешті, п'ятий аспект ікс-переживання – це аспект трансцендентності. Проте, тут з'являється та ж сама проблема, що і з терміном «релігійний», оскільки для масового розуміння поняття «трансцендентність» зазвичай розуміється як трансцендентність Бога, не зважаючи на трансцендентальну філософію, феноменологію та екзистенціалізм, які чимало зробили, щоб позбавити цього терміну метафізичного статусу і надати йому антропологічних характеристик в онтологічній рефлексії.

Проте, якщо виходити саме з позицій філософії життя та антропологічних настанов, то при використанні терміну «трансцендентність» буде здійснюватись апелювання до виходу за межі власного найвищого Я, виходу за межі суб'єктивного еґоїзму та відстороненості: «Чи сприймаємо ми це як трансцендентність щодо Бога, залежить від концептуалізації. Досвід по суті залишається тим же самим, стосується це Бога чи ні. Ікс-переживання, теїстичне чи ні, характеризується редукцією, а в найповнішій формі – повним зникненням нарцисизму. Щоб стати відкритим до світу, щоб вийти за межі Еґо, потрібно бути в силах зменшити або зовсім відмовитися від нарцисизму... Потрібно також мати критерій, щоб розрізнити хибне ікс-переживання, що корениться в істерії та інших формах психічного захворювання, і

непатологічні переживання любові і єднання. Потрібно мати концепцію істинної незалежності, потрібно вміти відрізняти раціональний авторитет від ірраціонального, ідею від ідеології, готовність страждати за власні переконання від мазохізму» [63, С. 49]. Зазначений аспект релігійності в цілому має дуже важливу функцію, оскільки впливає на реалізацію головної цілі людини: «Людина досягне своєї повної зрілості, коли він повністю звільняється від індивідуального, так і від суспільного нарцисизму» [43, С. 65].

Беручи до уваги цей аспект релігійного досвіду, Р. Функ захищає концепцію релігії Е. Фромма від нападок тих, хто вважає, що визначення «ікс-переживання» як досвіду єдності на основі власних сил розуму та любові може здатися занадто порожнім; не достатньо трансцендентним чи трансцендентальним [64, С. 2]. Р. Функ вказує, що якщо ікс-переживання характеризується тим, що «ікс» означає досвід нової за змістом єдності – тотожності універсальної людини з усім людством, і цей «ікс» може бути доведений до такого ступеня, з яким зовнішні або гетерономні детермінанти відхиляються, і людина (повторно) отримує внаслідок цього свої власні сили розуму та любові, переживає свою нову ідентичність у мобілізації цих сил, то «якщо це так, теоретичне розмежування може бути зроблено між (1) формами досвіду, завданням якого є заперечення зовнішніх визначень щоб людина могла усвідомити свої власні сили або здатності до єдності; і (2) найвищим досвідом самої ідентичності, що уникає визначення, але є метою раніше згаданих форм заперечення і реалізується в містиці» [65, С. 118].

Закінчуючи свій аналіз релігійного досвіду як ікс-переживання, Е. Фромм приходять до висновку, що аналіз релігійного досвіду як ікс-переживання переходить з рівня теології на рівень психології, а саме на рівень психоаналізу. Це відбувається з двох причин:

- 1) необхідно розрізняти усвідомлені думки й афективні переживання, які можуть відображати або не відображати адекватну концептуалізацію ікс-переживання та релігійної настанови;
- 2) психоаналітична теорія дозволяє зрозуміти та проаналізувати ті несвідомі переживання, які лежать в основі ікс-переживання або навпаки – блокують релігійний досвід, протистоять йому або спотворюють [63, С. 50].

Отже, в результаті аналізу опорних засад концепції Е. Фромма ми вирішили завдання з обґрунтування антропологічного підґрунтя концепту релігії у фроммівській теорії. Продемонстровано, що релігійна проблематика у вченні Е. Фромма є концептуальним фундаментом переосмислення класичних психоаналітичних теорій, що дозволило досліднику зробити їхню ревізію з боку психосоціальної інтерпретації, у якій до уваги бралось як суспільне, так й індивідуальне. Разом із тим, беручи до уваги контекст дисертаційного дослідження, який є релевантними особливостям сучасної культурної ситуації щодо релігії в Україні, було продемонстровано більш широкий підхід до досліджуваного концепту релігії, котрий виходить за рамки традиційних репрезентацій фроммівської теорії. Традиційне уявлення базується на розгляді вчення Е. Фромма як поєднання соціологічних інтенцій К. Маркса та психоаналітичних інтенцій З. Фрейда, однак так само треба брати до уваги й вплив екзистенціалізму, з його феноменологічними та фундаментально-онтологічними вимірами. Зокрема, саме тому у концепції Е. Фромма феномен релігії розглядається як особлива для людського існування психічна форму свідомості з певною структурою, потребами, змістом та спрямованістю. Проте, зазначена позиція недостатньо артикульована у вітчизняній науці, яка здебільшого схиляється до звичайного розгляду вчення Е. Фромма як синтезу марксизму та фрейдизму.

Основи концепту релігії Е. Фромма можуть бути відрефлесовані саме як антропологічні, виходячи саме з впливу на мислителя екзистенціалізму.

Як й у концепція екзистенціалістів, так й у теоріях філософів, які зазнали вплив екзистенційної філософії (наприклад, М. Гайдеггер), виток проблематики є людина та її буття у особливому, притаманному саме людині способі існування. Саме тому у дослідженні стверджується, що антропологія в концепції Е. Фромма і є онтологією, а породжувальною формою смислів буття є буття самої людини – тобто і смислів релігійної форми буття. І саме через те, що людина є премордіальним феноменом щодо інших феноменів, як індивідуально-психічних, так і соціально-культурних, у фроммівській антропології артикулюється факт, що приналежність до конкретних соціальних (культурних, економічних тощо) структур визначає характер особистості. У цьому плані евристичним є розуміння української релігійної ситуації у контексті культурних перетворень українського соціуму, а саме – динаміки поглядів на релігійні феномени в цілому у контексті їхньої залежності від традицій і медійних чинників, таких як телебачення, інтернет, соцмережі, та зокрема, у контексті актуальних специфічних релігійно-інституційних змін.

Разом з тим, треба підкреслити, що основою переходу від антропологічних засад саме до феномену релігії у Е. Фромма є розгляд людської екзистенції, яка породжує екзистенційні дихотомії, головною з яких є протиріччя між життям і смертю. Необхідність розв'язати протиріччя людського існування призводить до особливої екзистенційної потреби – потреби у смислі життя, через який людина прагне відновити єдність і рівновагу між людиною та навколишнім світом, котрих людина позбулася, коли перестала бути частиною природи і стала саме людиною зі своєю специфічною екзистенцією. Творення смислів та їх єднання у систему орієнтації (ідеологію), яка робить зі смислів життя цілі, котрими керуються люди, є основою релігійного ставлення до життя, а саме – поклоніння (служіння) цим смислам-цілям. Найвищим смислом-ціллю для людини, як вказує мислитель, є сама ж людина – ствердження її



унікальності та особливого буття у істині – творчості, любові, єднанні зі світом.

Виглядає плідним твердження Е. Фромма, що специфічним аспектом релігійної орієнтації, який і робить з неї саме релігійну орієнтацію людської екзистенції, є особливий тип досвіду, позначений дослідником як ікс-переживання, оскільки це дозволяє розглядати релігію не тільки як абстрактно-антропологічний універсальний феномен, але й як конкретне психосоціальне явище з типовими для різних соціокультурних обставин проявами.

## **1.2. Психоаналітичне підґрунтя концепту релігії Еріха Фромма**

Оскільки сутністю та ціллю людського життя за Е. Фроммом є реалізація такого роду унікальності людини, завдяки якому вона отримує незалежність, цілісність і здатність любити, то в цьому сенсі релігійний досвід слугує найбільше реалізації цієї мети. У психологічному ж сенсі релігійний досвід як подолання індивідуалізації та формування почуття єдності зі Всесвітом є своєрідним подоланням кордонів свого організованого Я (впорядкованого Ego) і зіткненням з такою відокремленою частиною своєї самості як несвідоме, зіткненням з Воно [61, С. 96]. Проте, поняття несвідомого Е. Фромм вживає у специфічному значенні, яке змістовно відрізняється як від фрейдівського, так і від юнгівського.

Дослідник вказує, що поняття несвідомого у З. Фрейда фіксує в основному те, що погане у людині і придушене, бо є несумісним з вимогами культури до людини та його і вищого Я. А в системі К. Юнга категорія несвідомого фіксує джерело одкровення у людині і є символом того, що релігійною мовою несвідомого є сам бог, і те, що людина підпорядкована диктату несвідомого, є релігійним феноменом. Для

Е. Фромма концепції несвідомого і З. Фрейда, і К. Юнга є односторонніми спотвореннями істини.

Несвідоме людини як частина самості, яка виключена з організованого Его і яке ототожнюється з нашим Я, стверджує Е. Фромм, містить у собі нижче і вище, найгірше і найкраще: «Ми виявляємо в собі бажання, страхи, ідеї, думки, які були виключені з нашої свідомої організації і які ми бачили в інших, але не в собі. Вірно, що ми можемо реалізувати тільки обмежену частину всіх укладених в нас можливостей. Багато інших ми повинні виключити, оскільки без такого виключення ми б не мали змоги прожити наше коротке і обмежене життя. Але поза межами конкретної організації Его існують всі людські здібності, фактично вся в цілому людяність» [61, С. 97]. Придушення несвідомого, таким чином, є не просто коригуючим актом домінації культури та нормативним актом сили, відсікання, закону й порядку. Це придушення руйнує зв'язок між Его індивіда й неорганізованим життям, з якого Его виникає, і робить людське Я чимось закінченим, статичним, сталим, тим, що не розвивається – а, отже, є мертвим.

Е. Фромм постулює, що коли у індивідуумі відбувається інтеракція із несвідомим в акті релігійного досвіду, вона зберігає індивідуальність структури Его, але сприймає невідоме та унікальне у досвіді як даність: «Подібно до цього, крапля відрізняється від всіх інших крапель і все ж схожа на них, будучи приватним модусом одного океану» [там само]. Це зіткнення з окремим світом несвідомого призводить до зміни принципу придушення несвідомого принципом проникнення у його структуру та інтеграції з його змістами [61, С. 97].

Проводячи паралелі між психоаналізом та релігіями в розрізі спільної релігійної функції Е. Фромм ще раз окреслює риси «релігійного», виокремлює його спільне смислове та нормативне ядро в контексті істинної цілі людського існування у перспективі релігійної настанови: «Людина має прагнути до осягнення істини, і вона людина в тій мірі,

наскільки їй вдається виконати це завдання. Вона має бути незалежною і вільною, людина – це мета в собі, а не засіб для досягнення цілей іншої людини. Вона має з любов'ю ставитися до оточення. Якщо в ній немає любові, то вона – лише порожня оболонка, навіть якщо зосередила в собі всю владу, все багатство і весь розум. Людина повинна розуміти різницю між добром і злом, вона повинна навчитися прислуховуватися до голосу совісті і слідувати йому» [61, С. 76].

Це ядро, за Фроммом, має бути враховано в діяльності психоаналітика. Досліджуваний нами філософ стверджує, що психоаналіз має спільну спрямованість з тими релігіями, які бажають розкривати потенціал людського буття: «мета психоаналітичного лікування душі полягає в тому, щоб допомогти пацієнтові досягти того ставлення до життя, яке я називаю «релігійним» [там само].

Релігійне ставлення до життя, має у своїй базовій праксеологічній структурі орієнтацію на загальнолюдські гуманістичні цінності в гармонічному поєднанні раціонального та емоційного. Але без розуміння несвідомих процесів важко оцінити відносний і часто досить випадковий характер усвідомлених думок та настанов. Бо розум це те, що нас відрізняє від тваринного світу, але він також може завести людину в нетрі такого механізму психічного захисту, як раціоналізація: «Людина може вірити, що діє з почуття справедливості, але її справжній мотив – жорстокість. Вона може вірити, що її мотивами є любов, але насправді їй рухає прагнення до мазохістської залежності. Людина може вірити, що нею керує почуття обов'язку, хоча основний її мотив – марнославство... Людина не тільки хоче, щоб інші вірили в його раціоналізації, але і сама вірить в них; і чим більше вона хоче захистити себе від усвідомлення своєї справжньої мотивації, тим сильніше має в них вірити» [61, С. 77]. Саме тому, на думку Е. Фромма, для сутнісного розуміння ікс-переживання психоаналіз повинен розширити свої теоретико-методологічні та концептуальні рамки за межі, окреслені З. Фройдом, і віднайти сили

визнати, що центральною проблемою людини є не проблема лібідо. Цією проблемою є сутнісна екзистенційна дихотомія, притаманна існуванню людини, «її відокремленості, відчуженню, стражданню, страху свободи, прагненню до об'єднання, здатності до ненависті і деструкції, здатності до любові і єднання» [63, С. 50].

Е. Фромм ще раз підкреслює, що у кожному суспільстві передбачена стандартизована система розв'язання екзистенційних проблем (екзистенційних дихотомій). У цій системі завжди переважають певні рішення цих проблем і, відповідно, певні прагнення щодо цих проблем та способів їх задоволення: «Чи маємо ми справу з примітивними, теїстичними або нетеїстичними релігіями, – всі вони являють собою спробу розв'язати проблему людського існування. Як самі витончені, так і самі варварські культури виконують одну і ту ж функцію; відмінність полягає лише в тому, краще або гірше у них рішення (відповідь). Людина, відступає від пропонованого культурою зразка, так само шукає рішення, як і його побратим, котрий більш вдало пристосувався. Його рішення може бути краще або гірше того, яке пропонує культура, але воно завжди буде ще однією відповіддю на все те саме основне питання, поставлене самим фактом існування» [45, С. 38]. Саме у цьому сенсі можна сказати, що всі культури є релігійними, а кожен невроз є її окремим випадком, саме за умови, що під релігією розуміти схему орієнтації та поклоніння цінностям як спробу розв'язати проблему людської екзистенції. Саме з урахуванням даного фактору Е. Фромм заперечує, що енергію діяльності, яку викликають психічні захворювання, та енергію культурної творчості, яка приховані за явищами мистецтва і релігії, можна вважати результатом незадоволених або сублімованих фізіологічних потреб людини, ця енергія, на його думку, є виключно результатом прагнення розв'язати екзистенційну проблему, складну дихотомію становлення дійсно людського у людині [45, С. 38-39].

Треба пам'ятати, що людині потрібна не тільки загальна система координат, система смислів для орієнтації в житті – для емоційної рівноваги і комфорту людині також потрібний і об'єкт поклоніння. Як вже вказувалося, такими об'єктами можуть стати які завгодно феномени, від ідеалів споживацтва до політичних ідеалів: «Це можуть бути цінності, ідеали, предки, батько, матір, родина, клас, релігія та десятки інших об'єктів, до яких люди відносяться як до святині. Навіть до звичок можна ставитися як до символу традиційних цінностей. Будь-які нападки на об'єкт поклоніння викликає такий само гнів з боку індивіда чи групи, як би йшлося про замах на життя» [37, С. 172]. Саме тому, слідуючи логіці Фромма, так важливо брати до уваги раціоналізацію, про яку йшлося раніше у нашій роботі, оскільки вона призводить до певного стійкого дисбалансу між свідомим та несвідомим, хоча, на перший погляд, вона як раз цьому балансу сприяє.

Але не треба плутати раціоналізацію та раціональність. Остання не замінює справжню причину дії уявною, а сприяє тому, щоб у психічній структурі особистості емоції допомагали підтримувати гармонійний баланс і посилювали особистість. Розум людини розвивається за умови злиття раціонального мислення і почуття, а не їхнього диференціації. Якщо раціональне та емоціональне відірвані один від одного, то мислення деградує до стану шизоїдної інтелектуальної діяльності, а почуття перетворюються в невротичні пристрасті, які заважають життю: «Так, наприклад, ірраціональна любов збільшує залежність особистості, отже, тривожність і ворожість. Раціональна любов тісно пов'язує одну людину з іншими, водночас зберігаючи її незалежність і цілісність» [49, С. 62]. Розрив між мисленням та емоціями призводить до уповільненої хронічної шизофренії.

Отже, афекти людського існування, пристрасті та прагнення людини – це спроби розв'язати проблему екзистенції, котра, якщо залишається невирішеною, впливає на стан психічного здоров'я, тому її розв'язання це

свого роду лікування психічного нездоров'я: «І психічно здорова людина, і невротик – обидва рухомі потребою розв'язати цю проблему, з тією лише різницею, що відповідь одного більше узгоджується з усією сукупністю людських потреб і, отже, більшою мірою сприяє розкриттю його можливостей і його щастя, ніж відповідь іншого» [45, С. 39]. Е. Фромм наголошує, що поняття психічного здоров'я впливає з умов людської екзистенції, оскільки проблеми людського існування є універсальними для всіх часів і всіх культур, оскільки це антропологічна константа та ключовий детермінуючий чинник людського буття.

Психічне здоров'я людини характеризується здатністю до любові і творчості, психічно здорова людина звільнена від інцестуальної прихильності до роду і землі, у неї реалізоване почуття тотожності, заснованим на переживанні свого Я як суб'єкта та творця власних здібностей, виконавця власного проекту життєтворчості, та одночасним усвідомленням реальності поза нею і у ній самій, єдності власної реальності та реальності поза людиною. І головне, підкреслює мислитель, таке уявлення про психічне здоров'я «в значній мірі відповідає заповідям великих духовних вчителів людства» [там само].

Якщо психічне здоров'я людини базується саме на її здатності реалізувати її основну ціль, а релігійна функція є основним шляхом для цього, то не дивно, що у психічних проблемах можна побачити проблеми релігійного характеру: «Психоаналітик, «лабораторія» якого – його пацієнт, а сам він – спостерігач за думками і почуттями іншої особистості, додає свої аргументи на користь того, що деяка потреба в орієнтації і об'єкті поклоніння внутрішньо притаманна людині. Вивчаючи невротизм, він виявляє, що вивчає релігію. Фройд як раз і побачив зв'язок між невротизмом і релігією; але, хоча він і інтерпретував релігію як колективний дитячий невротизм людства, його затвердження можна перевернути: ми можемо інтерпретувати невротизм як приватну форму релігії, точніше – як повернення до примітивних форм релігії, що протистоять офіційно визнаним зразкам

релігійної думки» [61, С. 27]. Так, наприклад, культ предків є одним з найпоширеніших примітивних культів у сучасному суспільстві, і нічого не зміниться, якщо назвати його, слідом за психіатрами, невротичною прив'язкою до батька або матері [61, С. 29].

Інша форма приватної релігії в сучасній культурі – це релігія чистоти, прихильники якої дотримуються мірила чистоти та акуратності, відповідно до якого і оцінюють людей, розмічуючи їх на шкалі відповідності цьому мірилу: «Релігія чистоти і акуратності, по суті, мало чим відрізняється від деяких ритуалістичних релігійних систем, які бачать спосіб позбавлення від зла в тому, щоб виконувати очищальні ритуали, і знаходять почуття безпеки, роблячи це якомога акуратніше» [61, С. 32]. У зазначеному контексті можна також навести і приклади сучасного тотемізму у системі світського суспільства: це відданість виключно інтересам державі або політичній партії, поклоніння прапору, котрий як символ групи є священним об'єктом [61, С. 31].

Оскільки релігія як специфічна настанова системи орієнтації виконує функцію загальну функцію розв'язанні екзистенційних дихотомій, то як приклад проблеми, що є актуальною як у психоаналізі, так і у релігії, можна навести проблему провини, яка і там, і там грає велику роль. Іноді провини є навіть одним з головних симптомів психічного нездоров'я, коли вона отримує патологічну гіперболізовану форму: «Людина відчуває провину через те, що не любить як слід батьків, неважливо виконує роботу, зачепила чийсь почуття. Вина переповнює свідомість деяких пацієнтів, і вони реагують на неї переживанням власної неповноцінності, розбещеності і часто свідомим або неусвідомленим бажанням бути покараними... Люди висловили б свої почуття більш правильно, сказавши, що бояться – бояться покарання або, частіше, що їх більше не люблять ті влади, стосовно яких вони проявили непокору. У процесі аналізу пацієнт поступово починає усвідомлювати, що за його авторитарним відчуттям

провини ховається інше почуття, що виходить від нього самого, з його совісті, в гуманістичному сенсі слова» [61, С. 90].

Питання і проблема неврозу у такому разі є продовженням проблеми людської екзистенції, оскільки неможливість реалізації базової цілі свого існування та почуття самотності й відчуженості є хворобливим жалом неврозу [61, С. 32]. Невротик нездатний реалізувати фундаментальні цілі людського існування, тобто стати незалежним, творчим, здатним любити й мислити. І навпаки, будь-яка людина, котра не буде в змозі досягти зрілості і цілісності, реалізувати незалежність та творчість, буде страждати тим чи іншим неврозом.

Для такої людини можливість «просто» є недосяжною, оскільки вона стурбована своєю нездатністю реалізувати власний потенціал, через це вона завжди незадоволена отримуваною їжею, питвом, сном, сексом і роботою тощо, тобто, власною повсякденністю: «Якщо особистість не домоглася успіху, об'єднуючи свої зусилля в досягненні вищого Я, то направляє їх на нижчі цілі; якщо у людини немає близькою до істини картини світу і уявлення про своє місце в ньому, то вона створює ілюзорну картину, за яку буде чіплятися з тією ж наполегливістю, з якою релігійна людина вірить в свої догми» [61, С. 28].

Е. Фромм пише, що буде хибним стверджувати, ніби тільки «невротикам» не вдається виконати завдання самореалізації, а звичайна людина, пристосована до вимог свого суспільства та своєї культури, досягає успіхів у самоемансипації. Скоріш навіть навпаки: «велика кількість людей добре пристосовані саме тому, що здалися в боротьбі за незалежність раніше і радикальніше невротиків. Вони повністю погодилися з оцінками більшості, і тому їх не зачепив болюче конфлікт, в якому опинився невротик. Хоча вони і здорові з точки зору «пристосування», але з точки зору здійснення своїх людських цілей хворі більшою мірою, ніж невротики. Чи можна вважати їх рішення правильним? Воно було б правильним, якби можна було без шкоди



ігнорувати фундаментальні закони людського існування. Але це неможливо» [61, С. 83]. Звичайна «приспосована» людина у сучасному суспільстві, яка не реалізує свій істинний потенціал, не живе в істині і любові, має захист лише від явних проблем та конфліктів. Вона має присвятити себе роботі, державі, громаді, повинна служити суспільному благу численними шляхами, котрі запропоновані сучасною культурою для розв'язання проблеми самотності, для того щоб людина не відчула власне безсилля та убогість [там само].

Тут яскраво проявляє себе паралель, яку виявили психоаналітики, які займалися дослідженнями релігійних ритуалів, а саме: схожість нав'язливих ритуалів, які ці психоаналітики спостерігали у своїх пацієнтів, із соціально детермінованими церемоніями, які постійно проявляються та постійно відтворюються у релігійних практиках: «Вони думали, що релігійні ритуали мають той же механізм, що і невроз нав'язливих станів, і шукали несвідомі потяги, такі, наприклад, як руйнівна ненависть до фігури батька, представленої богом, котра, як вони вважали, повинна бути або прямо виражена, або відвернена в ритуалі» [61, С. 107]. Беручи до уваги важливість цієї паралелі, Е. Фромм, у той же час, не погоджується з конкретними поясненнями зазначеної схожості як прояву патологічних феноменів в цілому.

Оскільки тогочасні психоаналітики дистанціювались від дослідження раціональності природи ритуалів, вони упустили важливий факт, що ритуали не обов'язково мають ірраціональний характер, як це відбувається в неврозі нав'язливих станів у психічно нездорових людей: «Ми маємо потребу не тільки в системі орієнтації, яка надає якийсь сенс нашому існуванню і яку ми можемо розділяти з іншими людьми; ми маємо потребу також в тому, щоб висловити нашу прихильність панівним цінностям за допомогою спільних дій. Взагалі кажучи, ритуал – це загальна для багатьох дія, що виражає спільні прагнення, які мають підстави в спільних цінностях» [61, С. 108].

В чому ж полягає фундаментальна різниця між раціональним та ірраціональним ритуалами? Раціональний ритуал маніфестує прагнення, які індивід вважає цінними, а не відкидає пригнічені імпульси. Простими прикладами світських раціональних ритуалів є звичка вітатися з іншими людьми, нагороджувати артистів оплесками, поступатися місцем в автобусі, «лайкати» публікації у соціальних мережах, шанобливо ставитися до померлих тощо.

Ірраціональний ритуал відрізняється нав'язливо-вимушеним характером, і якщо його не виконати хоч раз, те пригнічене, яке ним стримується, загрожує вирватися, і тому будь-яка помилка у церемоніалі виконання породжує в індивіда сильне занепокоєння. На відміну від ірраціонального ритуалу, помилки у виконанні церемоніалу раціонального ритуалу не мають важливих наслідків, про невиконання можна лише пошкодувати, але не боятися наслідків, що відбудуться, якщо ритуал не відбудеться відповідно до звичної «схеми»: «Фактично ірраціональний ритуал завжди можна розпізнати по тій мірі страху, який виникає при будь-якій помилці в його виконанні... Наприклад, в ритуалах, пов'язаних зі смертю, можуть мати місце в більшій чи меншій мірі пригнічені ірраціональні елементи, які б мотивували ритуал; наприклад, надкомпенсація за пригнічену ворожість по відношенню до померлого, реакція на сильний страх смерті та магичні спроби захистити себе від цієї небезпеки. Релігійні ритуали не завжди ірраціональні. Релігійний ритуал обмивання може бути зрозумілий як осмислене та раціональне вираження внутрішнього очищення, без будь-якого компонента нав'язливості або ірраціональності, як символічне вираження нашого бажання внутрішньої чистоти» [61, С. 108-109].

Такі релігійні ритуали, як пост, релігійна шлюбна церемонія, практика концентрації і медитації, у культурній традиції можуть бути абсолютно раціональними, і для їхнього розуміння треба лише знання смислів, які у них вкладаються. Ритуал є свого роду символічною мовою, подібною до

символічної мови снів та міфів, але якщо у останніх відбувається вираження думок і за допомогою образів нашого чуттєвого досвіду, то у ритуалі це відбувається через символічну репрезентацію думок та емоцій за допомогою дії [61, С. 108].

Продемонструвавши зв'язок ритуалів психічного типу, світського типу та релігійного типу, Е. Фромм зосереджується на тому, що розрізняє ці типи і відрізняє релігію. Крім особливого релігійного досвіду, так званого ікс-переживання, крім ритуального характеру, що закріплює у дії смисли цього переживання, для релігії також важливим є символізм. На нашу думку, виходячи зі сказаного раніше про ритуал як символічну систему у дії, про мову символів релігії можна сказати, що це ритуальна система в образі та слові – малюнки, картини, визначення, формулювання, метафори тощо.

Головне тут, як вказує Е. Фромм, що за допомогою мови символів з внутрішні переживання, почуття і думки набувають форму конкретних подій зовнішнього світу, які можна відчути: «Мова символів – це мова, за допомогою якої ми передаємо наш внутрішній стан так, як якщо б він був чуттєвим сприйняттям, як якщо б він був чимось таким, що ми робимо, або чимось, що робиться з нами в навколишньому матеріальному світі. Мова символів – це мова, в якому зовнішній світ є символом внутрішнього світу, символ душі і розуму [44, С. 19].

Проблема символу та його змісту отримує цікаву інтерпретацію у релігієзнавчій концепції Е. Фромма. Зокрема, у його роботах аргументується універсальний статус символічної мови релігії: «Релігія в своїх вченнях, як і в ритуалах, говорить мовою, відмінною від нашої повсякденної мови, – мовою символів. Сутність символічної мови в тому, що внутрішні переживання, думки і почуття виражаються таким чином, як якщо б вони були чуттєвими відчуттями. Всі ми «говоримо» цією мовою, нехай навіть це відбувається тільки уві сні. Однак мова снів нічим не відрізняється від тієї мови, яка використовується в міфах і релігійному

мисленні. Символічна мова – єдина універсальна мова, яку знає людство... Вона однакова в Індії, Китаї, Нью-Йорку і Парижі» [61, С. 111-112]. Універсальності символічній мові релігії надає те, що вона відтворює антропологічні константи нашого буття, усі релігійні формулювання і символи репрезентують універсальні за онтологічним значенням прояви релігійного досвіду: «Важлива тут сама природа даного досвіду. Символічна система – лише натяк, з якого ми можемо зробити висновки про справжню людську реальність» [61, С. 112]. А ця реальність – це реальність свободи, прорив до простору актуалізації власної автентичності, реальність емансипації людини у дійсно людський спосіб існування, її незалежність від природи та суспільства через інстинкти і той же час єдність з ними через любов.

Для прикладу цієї тези, звернемося до розгляду любові Е. Фроммом як феномену з певною символічною системою вираження у релігії, котра поступово з розвитком людського суспільства змінювала формулювання своєї символізації, наближаючись до репрезентації саме людського змісту цього явища. Мислитель стверджує, що основу нашої потреби в любові становить переживання самотності і потреба подолати тривогу самотності за допомогою переживання єдності. У релігійній настанові традиційної культури така форма любові називається любов'ю до Бога, і в психологічному сенсі вона не є чимось відмінним від любові як феномену взагалі, оскільки вона теж бере початок у потребі подолати відчуженість та досягти єдності: «Дійсно, любов до Бога має так само багато різних властивостей і аспектів, як і любов до людини, і в значній мірі ми знаходимо тут ті ж самі відмінності» [62, С. 63].

Саме тут, як і в ситуації з невротичними та релігійними ритуалами, можна побачити залежність між такими проявами любові, як любов до Бога, та любов до батька та матері. З початку це прихильність та любов до матері, оскільки вона для дитини є основою буття. Безпорадна дитина майже вимагає необхідність всеосяжної любові матері. Потім центр її

прихильності змінюється, дитина звертається у своїй любові до батька, який стає керівником її дій та думок, вона намагається досягти похвали від батька й одночасно зробити все, щоб батько не був невдоволений нею.

І вже на стадії зрілості та самостійності людина, переставши бути дитиною, звільняється від фігур матері та батька як центрів опіки та спрямування, тепер вона сама уособлює такий саме за значущістю центр, тепер ці фігури є її власними принципами та рушіями. Як каже Е. Фромм, в процесі дорослішання людина сама собі стає власним батьком і матір'ю, вона сама є батько і мати, тобто власний центр породження буття і керування ним [62, С. 80].

Розвиток історії людства, на думку Е. Фромма, демонструє, що цей самий процес відбувається і символічній формі релігійних фігур: «Від первісної любові до Бога, як безпорадної прихильності до матері-Богині, через слухняну прихильність до Бога-батька, до зрілої стадії, коли Бог перестає бути зовнішньою силою, коли людина вбирає в себе принципи любові і справедливості, коли вона стає єдиною з богом, і нарешті, до точки, де вона говорить про бога тільки в поетичному, символічному сенсі» [62, С. 81].

Таким чином, у психічному сенсі любов до Бога не можна відокремити від любові до своїх батьків. Це, так би мовити, антропологічний інваріант людського досвіду. Все починається з інцесту – це поняття Е. Фромм використовує у більш широкому, ніж сексуальний, контексті, пов'язуючи його з прихильністю людини до своїх витоків таким чином, що людина стає глибоко залежною від них і тим самим неспроможною якісно реалізувати свій власний потенціал: «Найпростіша і найпоширеніша форма людської прихильності її «первинний зв'язок» з тим, звідки він родом, з кров'ю, ґрунтом, родом, з матір'ю і батьком або в більш складному суспільстві зі своїм народом, релігією або класом. Ці зв'язки спочатку не мають сексуальної природи, вони задовольняють бажання людини стати самою собою, подолати відчуття нестерпної

відособленості. Подолання відособленості шляхом збереження того, що я вже назвав «первинними зв'язками» (для дитини необхідний природний зв'язок з матір'ю), стає очевидним при вивченні первісних культів поклоніння землі, озерам, горам або твариною, часто супроводжуються символічною ідентифікацією індивіда з цими тваринами (тотемні тварини)» [17, С. 86].

Шляхом подолання цієї форми інцесту, зв'язку з матір'ю та землею, у релігіях патріархальних суспільствах, на думку Е. Фромма, є заміна фігури Богині на фігуру Бога, коли великий батько, цар, вождь племені, закон або держава стають об'єктами поклоніння. Проте це ще не розв'язання інцестуальної залежності: «Хоча цей крок до патріархального культу в суспільстві є прогресивним, для обох цих форм існує один загальний факт – людина задовольняє свою емоційну прихильність до верховної влади, якій сліпо підкоряється. Залишаючись пов'язаним з природою, матір'ю або батьком, людина дійсно досягає успіху в відчутті себе в світі як вдома, але вона сплачує величезну ціну за свою безпеку, тобто сплачує покорою, залежністю і виникненням перешкоди на шляху до повного розвитку розуму і здатності любити» [49, С. 87]. Як і в ситуації заміни символічної фігури Богині на символічну фігуру Бога, примітивні форми інцестуальної прихильності можуть зникнути, якщо людина знаходить більш високу форму відчуття себе в світі як вдома та можливості самореалізації. Людина як символічна фігура такого роду і є найкращим символом, оскільки для людини ціль стати людиною і є певною мірою вимога стати незалежною сутністю.

Але якщо людина не звільняється від інцестуальної прихильності до матері, клану, народу, якщо вона зберігає інцестуальну залежність від батька, який карає та винагороджує, держави або будь-якого іншого авторитету, вона не може розвинути в собі більш зрілу форму любові. І релігійна настанова такої людини тоді є такою, якою ця настанова була на ранній стадії розвитку [62, С. 81]. Саме тому, постулює мислитель, шлях

до позитивних формулювань свободи у релігійних доктринах пролягав із заборони інцесту [61, С. 83].

У сучасних формах релігії Е. Фромм знаходить всі стадії розвитку символічних фігур божественного, від самої ранньої і примітивної до вищої, зрілої стадії. Через слово «бог» позначається як племінний вождь у суспільних практиках первісних спільнот, так і абсолютне ніщо філософських концепцій, як східних, так і деяких західних. Так само і кожен окремих індивід у своєму несвідомому зберігає всі стадії свого розвитку, онтогенезу, починаючи зі стадії безпорадного немовляти. І тут на перебіг розвитку людини до певної стадії релігійної настанови впливає дуже багато соціальних детермінант: «Природа її любові до Бога відповідає природі її любові до людини, і, так само, дійсний характер її любові до Бога і людини часто залишається несвідомим, будучи прихованим і раціоналізованим більш зрілою думкою про те, що є її любов. Далі, любов до людини, хоча безпосередньо вона вплетена в її стосунки зі своєю сім'єю, в підсумку визначається структурою суспільства, в якому вона живе. Якщо соціальна структура заснована на підпорядкуванні авторитету – явному авторитету, анонімному авторитету ринку і громадської думки, – її поняття бога за необхідності стає інфантильним і далеким від зрілості» [20, С. 82].

Отже, релігійні символи – символи релігійної настанови у системі смислової орієнтації людини – є вираженням внутрішніх психічних феноменів людського існування крізь призму ікс-переживання у формі зовнішніх об'єктів поклоніння. Як і сама людина, ці символи та їхній зміст (релігійний досвід) проходять еволюційний розвиток, поступово переносячи центр смислів існування зі зовнішнього джерела у внутрішній принцип. Зовнішні ж об'єкти як цінності у такому сенсі є навіть не цінностями, а, так би мовити, ідолами – тобто, такими цінностями, які заважають людині розвиватися, стримують її реалізацію, утримують її у залежності від зовнішніх факторів існування.

Яскравим прикладом виразу цієї думки Е. Фромма є його висновки щодо еволюції іудаїстської релігії, аналіз якої він проводить в першому розділі праці «Ви будете немов боги». Дослідник зазначає, що по мірі розвитку іудаїстської релігії стає все більш гучним акцент на глобальній етиці: «Місце теології зайняли приписи правильного життя - як для індивідів, так і для народів» [63, С. 44]. Він припускає, що подальшою сходинкою еволюції могла бути такою роду ситуація, що вже б не було потреби в концепті Бога як символу, що означає прагнення людини до повного розвитку в гуманістичному напрямку, але цей символ є одним із важливих елементів концептосфери, на якому тримається ідентичність релігійної людини: «Хоча наступним логічним кроком мало б бути створення системи, де не було б Бога, для виразника теїстично-релігійних поглядів це зробити неможливо без втрати своєї ідентичності. Той, хто не може прийняти концепт Бога, виявляється поза системою концептів, що складають єврейську релігію» [там само]. Але твердження, що центральним положенням в іудаїзмі є правильні вчинки, а не правильна віра, не означає, що Біблія і пізніша традиція не пов'язані з концептом та символом Бога [63, С. 147].

Е. Фромм розглядає еволюцію релігійної системи іудаїзму крізь призму концептуалізації уявлень про людину та її призначення на нашій планеті. Концепт Бога в такому сенсі постає як лакмусовий папір поступової гуманізації людської реальності та людської природи. Мислитель зазначає, що на етапі становлення іудаїстської релігії було вже запропоновано зерно гуманістичної релігійної настанови, навіть не дивлячись на підлеглий характер взаємодії між Богом та людиною: «Ми бачили, що цей розвиток починається з авторитарного Бога і покірної людини, але навіть в такій авторитарній структурі вже можуть бути знайдені насіння свободи і незалежності. З самого початку підпорядкування Богу було потрібно саме заради того, щоб запобігти



підпорядкування людини ідолам. Шанування єдиного Бога є заперечення вшанування людей і речей» [63, С. 177].

Е. Фромм прослідковує як по мірі розвитку єврейського суспільства відбувається здвиг символізації концепту Бога через надання людині більшої свободи: «Бог як авторитарний правитель перетворюється в Бога як конституційного монарха, який сам пов'язаний проголошеними ним принципами. Бог, описаний антропоморфно, спочатку перетворюється в безіменного Бога, а потім поступово і в Бога, головний атрибут якого не може бути визначений. Людина – слухняна слуга – перетворюється на вільну людину, яка творить власну історію, вільну від втручання Бога і керується тільки посланнями пророків, які вона може приймати або відкидати» [21, С. 177].

Для Е. Фромма важливим є той факт, що трансформативні процеси, споріднені із розвитком юдаїзму та християнства, є рушійною силою процесів позбавлення Бога статусу ідола – саме ідол через свою матеріальність дистанціює від сфери ідеального та постає маніпулятивним інструментом релігій: «У християнському містицизмі – від псевдо-Діонісія Ареопагіта до невідомого автора книги «Хмара невідання» і Мейстера Екхарта – це відбувається радикальніше; поняття Бога набуває рис концепції, в якій Бог фігурує як Єдине Божество (Ніщо), таким чином долучаючись до уявлень, відтворених у Ведах і неоплатонічній філософії. Подібна віра в Бога підтримується в людині властивим їй внутрішнім чуттям божественних якостей у самій собі; це безперервний процес активного породження самого себе, або, за Мейстером Екхартом, вічного народження Христа всередині нас» [47, С. 58]. Мова йде про те, що якщо є можливість визнати Бога, то це означає можливість поклоніння не Богу, а цьому визнанню, а оскільки з точки зору фроммівської концепції у релігійній настанові Бог є символом істинної людської реальності, то це означає звести цю реальність до якогось одного з її аспектів, до одного з матеріальних чи духовних елементів соціокультурного існування людини:

«Всі ідоли різних релігій також являли собою різні приватні аспекти людини» [43, С. 53]. В тому чи іншому сенсі, цей аспект людської реальності може замінити собою вираження людської реальності, а, отже, буде спотворювати її, блокувати та заважати вирішенню екзистенційних дихотомій, що, у свою чергу, буде призводити у психічному сенсі до невротичних станів.

Саме тому Е. Фромм наполягає, що релігійній настанові зараз найбільше загрожує те, що він називає «ринковою орієнтацією сучасної людини»: «У ринковій орієнтації людина втрачає тотожність з собою; вона стає відчуженою від себе. Якщо вища цінність людини – успіх, якщо любов, істина, справедливість, ніжність, милосердя йому не потрібні, то, навіть проповідуючи ці ідеали, вона не буде до них прагнути» [61, С. 100]. Людина може навіть не усвідомлювати, що об'єктом її особистого поклоніння є не те, що вона постулює.

Людина може бути поборником релігії влади, одночасно проповідуючи релігію любові, але насправді вона буде лише прихильником влади як об'єкту поклоніння, а її проповіді любові – ідеологічним, а не релігійним виразом: «Вважаючи, що поклоняється богу любові, вона насправді поклоняється ідолу – ідеалізації її реальних цілей, породжених ринковою орієнтацією. Ті, кого турбує одне тільки виживання релігії і церков, можуть використовувати цю ситуацію. Людина шукає притулок в церкві і релігії, тому що внутрішня пустота змушує її шукати який-небудь притулок» [47, С. 145].

Ринковому характеру людини відповідає найбільше те, що Е. Фромм називає «кібернетичною релігією»: «За фасадом агностицизму чи християнства криється відверто язичницька релігія, хоча люди й не усвідомлюють її як таку. Цю релігію дуже складно описати, бо такий опис можливий лише на основі того, що люди роблять (і не роблять), а не на основі їхніх роздумів про релігію чи догми якоїсь релігійної організації. На перший погляд найприголомшливішим є те, що людина перетворила себе

на бога, здобувши технічну можливість створити «інший світ» замість того світу, який, за твердженням традиційної релігії, вперше було створено Богом» [47, С. 165]. Ця теза може бути сформульована й інакше, а саме: сучасні технології є для людини богом, на якого спрямовані інтенції поклоніння та служіння. Обслуговуючи цього техногенного бога, людські істоти стали подібні йому, стали розуміти себе як технологію, як машину, яку можна покращити за допомогою науки та техніки.

Але такий погляд на людину також означає, що вона відчужує свою справжню людську екзистенцію, людське в самій собі, і, тим самим, стає все більш відчуженою до світу, інших людей та самої себе: «Чому сучасні люди так люблять купувати і споживати, але байдужі до того, що придбали? Вичерпна відповідь на це запитання полягає в самому феномені ринкового характеру: відсутність прихильностей у людей з таким характером робить їх байдужими й до речей. Мабуть, єдине, що для них важливо, – це престиж або комфорт, який дають ці речі, але не самі речі як такі. Їх просто споживають, так само як друзів і коханців, тому що глибока звичка не формується і в цих випадках також» [47, С. 161]. На нашу думку, варто зробити зауваження, що, згідно логіки дисертаційного дослідження, проблема відчуження сучасної людини, поширення практик консьюмеризму, ринкової логіки у бутті людини, концептуально досліджується нами у другому розділі дисертації.

Таким чином, аналізуючи психологічні аспекти вчення Е. Фромма в цілому та у релігієзнавчому сенсі окремо, ми розв'язали завдання з дослідження психоаналітичного підґрунтя концепту релігії у теорії мислителя. Було розкрито, що для Е. Фромма релігійний досвід у психоаналітичному контексті є досвідом подолання кордонів свого організованого Его (впорядкованого Я) і зіткнення з хаотичним Ід (неврегульованим Воно). Воно у фроммівській теорії є динамічною неорганізованою частиною людського існування, як природною, так і соціокультурною, має у собі як нижче, так й вище, як найгірше, так й

найкраще. Стале організоване Я, відірване від динамічного Воно, є фактором придушення Воно і, як наслідок, веде до актуалізації екзистенційних проблем людського існування. Проте в релігійному ікспереживанні відбувається проникнення Я у структури Воно та реалізація їхньої єдності у творчому синтезі, яке ще більше розкриває людське у людині, але вже виходячи з її зв'язку зі світом.

На противагу такому психічному механізму розкриття релігійної орієнтації як розв'язання екзистенційних дихотомій, Е. Фромм вказує на раціоналізацію як спосіб психічного захисту від екзистенційних дихотомій та підпорядкування структур несвідомого структурам свідомого. Це відбувається тому, що розум, який виділяє та відрізняє людину від природного й тваринного, також може й у рамках створення систем орієнтації замість найвищої цілі таких систем, якою є унікальність людини, утверджувати в якості об'єкта поклоніння зовнішні предмети або атрибути тощо.

Так сама раціоналізація підтримує й сталі системи ідеалів, котрі виникають в певний час і в певному просторі та часто не є відповідними новим часам і місцям, але оскільки до цього ці ідеали допомагали з вирішенням екзистенційних дихотомій, то раціоналізації проголошують їх універсальними «рецептами» розв'язання екзистенційної проблематики, навіть якщо вони вже давно не відповідають викликам суспільного та психічного життя.

Звідси, на думку Е. Фромма, і коріння породження неврозів та багатьох інших психічних проблем – проголошені, постульовані та актуалізовані у тезаурусах, нормах, звичаях, традиціях тощо смисли, яким пропонують поклонятися (служити) є невідповідними для вирішення екзистенційних протиріч, внаслідок чого ці протиріччя лише загострюються, що і проявляється у психічних проблемах. Невідповідність внутрішніх потреб запропонованим рішенням стандартизованих схем орієнтації та життя за цими рішеннями створюють, на думку Е. Фромма,

розлади не тільки у окремих психіках, але й у суспільстві в цілому, оскільки існує зв'язок між психічним та соціальним. Психічно здорова людина характеризується здатністю до любові і творчості, у неї реалізоване почуття totoжності, власної суб'єктності у аспекті реалізації власних здібностей з усвідомленням реальності поза нею і у ній самій (тотожність Я та Воно).

На противагу їй, невротик нездатний реалізувати фундаментальні смисли людського існування, він не в змозі бути незалежним, творчим, здатним любити й мислити. Саме тому у поклонінні зовнішньому, тому, що не відповідає фундаментальним цілям людського існування, а саме обмежує людину, звужує людське у людині (як так звана «кібернетична релігія ринкової орієнтації»), відбувається спотворення людської психіки та відчуження людини від розв'язання екзистенційних дихотомій.

### **1.3. Типологія релігії у теоретичному спадку Е. Фромма**

Е. Фромм постійно вказує, що є релігійна настанова, яка спрямована на істину людського буття, завдяки якій людина реалізує свої потенції та відбувається її самоемансипація. Навіть більше – лише та релігійна настанова, яка організує загальну систему смислових орієнтацій навколо людини як цінності та базового ідеалу людського існування, і є, так би мовити, справжньою релігійною настановою для людини. В межах підрозділу нами здійснюється спроба типологізувати релігії, спираючись на положення релігієзнавчого вчення Е. Фромма. На дослідницькому потенціалі даних кроків також наголошує В. Нікольський, стверджуючи наступне: «Типологія релігії Фромма несе у собі можливість вирішення розмаїття практичних задач з дослідження особистості у авторитарному суспільстві. При цьому, варто визнати, що типологія релігії, запропонована Фроммом, несе на собі відбиток проблем ХХ ст. Дійсно, саме у минулому

столітті людство з усієї сили відчуло на собі нищівний вплив тоталітаризму» [29, С. 56].

Проте, як вже неодноразово вказувалося, є два основних способи організації системи орієнтації через об'єкт поклоніння, коли зміст людської екзистенції трансформується через символічну концептуалізацію у цілі людського існування. Це зовнішній спосіб, наприклад через символічні фігури чи матеріальні об'єкти, що стають позалюдськими принципами генерації смислів життя, та внутрішній спосіб, через централізацію людської реальності навколо самої людини та її свободи. Пропонована диференціація лежить у основі фундаментального розрізнення між авторитарною та гуманістичною релігіями, яку у своїй релігієзнавчій концепції стверджує Е. Фромм.

Як у кожному іншому випадку соціокультурних систем, за тією чи іншою релігійною системою знаходиться реальність людського існування, яка розкривається через ікс-переживання, але, як вже вказувалося, за нашаруваннями концептуалізацій та раціоналізацій премордіальний зміст цього досвіду може трансформуватися у дещо навіть протилежне тому, що він проголошує: «Психоаналітик виявляє, що одна і та ж людська реальність може ховатися за різними релігіями, а також що протилежні людські настанови можуть лежати в основі однієї й тієї ж релігії. Наприклад, людська реальність за навчаннями Будди, Ісаї, Христа, Сократа або Спінози, по суті, одна і та ж сама. Вона визначається прагненням до любові, істини та справедливості. Людські реальності за теологічною системою Кальвіна і за авторитарними політичними системами також дуже схожі. По духу це – покора владі та відсутність любові і поваги до індивіда. Подібно до того як батьківська турбота про дитину може бути вираженням любові, але може виражати і бажання здійснювати контроль і панування, також і релігійне твердження може висловлювати абсолютно протилежні людські установки» [61, С. 63].

Так, наприклад, мислитель бачить трагедію у тому, що для всіх великих релігій характерним є те, що як тільки вони стають масовими організаціями, котрі керуються релігійною бюрократією, вони порушують і перекручують принципи свободи, що розкриваються в ікс-переживанні: «Релігійна організація і люди, які її представляють, в якійсь мірі починають займати місце сім'ї, племені і держави. Вони пов'язують людину, замість того щоб залишити її вільною, і людина починає поклонятися не богам, але групі, яка претендує на те, щоб говорити від його імені. Це сталося у всіх релігіях» [61, С. 85]. Проте, це, певною мірою, закономірне явище.

Відповідно до цієї позиції, розвиток людського суспільства – це завжди прогрес в різноманітних соціальних сферах (у науці, філософії, релігії тощо), який призводить до виникнення нових ідеологій, які конкурують одна з одною. І для перемоги над іншими ідеологіями, навіть дійсно орієнтована на людську реальність ідеологія як система думки має стати ядром організації, отримати інституційне оформлення та «голос» у суспільстві, що і призводить до появи бюрократів, які заради збереження влади і контролю підкреслюють не спільні погляди, а ще більше актуалізують відмінності. Ці бюрократи в результаті зацікавлені не в розвитку оригінальних смислів, що відкрилися в людському досвіді, в концептуалізації сконструйованих штучних додавань до цих смислів, котрі вони проголошують більш важливими, ніж самі смисли: «Таким чином, релігія, політичні погляди, а іноді навіть наука, трансформуються в ідеології, контрольовані бюрократами» [63, С. 20].

Релігійний досвід дає прозріння щодо істинної сутності людської екзистенції, але оскільки його важко передати у загальних символах, бо такий досвід є певним чином унікальним та особистим, то ці символи штучно й суттєво трансформують його зміст, а ті хто оперує цими символами починають і не мають досвіду цього ікс-переживання спотворюють в цілому зміст релігійної настанови, оскільки замість її

цілісного послання єдності людини та оточуючого її світу, проголошують єдність людини та окремої частини світу, що замість мети людського існування стає об'єктом поклоніння, стає ідолом: «Якщо концепція відчужується, тобто відокремлюється від досвіду, до якого має відношення, вона втрачає реальність і трансформується в розумі людини в щось абстрактне. Виникає, таким чином, ілюзія, ніби кожен, хто користується концепцією, говорить про субстрат досвіду, що лежить в її основі. Як тільки це починає відбуватися і процес відчуження концепцій стає правилом, а не винятком, ідея, що виражає досвід, трансформується в ідеологію, що займає місце реальності у живої людини. Історія тоді перетворюється в історію ідеологій, а не конкретних реальних людей, які створюють свої ідеї» [61, С. 15].

Е. Фромм вважає, що сучасна людина не стурбована проблемою ідолопоклонства. Для такої людини тема ідолопоклонства – це тема, пов'язана лише з первісними людьми, які поклоняються ідолам з дерева і каменю, чого сучасна людина, на її думку, зовсім не робить, взагалі не має проблеми з ідолами, оскільки проблема ідолопоклонства вирішена і немає поклоніння жодному з традиційних символів зазначеної настанови. Але сутність ідолопоклонства полягає зовсім не в цьому, не в поклонінні конкретному ідолу, а саме в цій настанові: «Цю настанову можна описати як обожнювання речей, окремих аспектів світу і покора їм, в протилежність настанові, згідно з якою життя людини присвячена здійсненню вищих принципів життя – принципів любові та розуму, цілі стати тим, хто людина є потенційно, – істотою, створеною за подобою Бога. Ідолами бувають не тільки зображення в камені та дереві. Ідолами можуть стати слова, машини, вожді, держава, влада і політичні групи. Наука і думка ближніх теж можуть бути ідолами; для багатьох ідолом став сам Бог» [61, С. 118].

Аналізуючи у праці «Мати чи бути?» такі ціннісні орієнтації людського існування, як володіння та буття, Е. Фромм вказує на зв'язок



релігійної настанови авторитарного типу з ідолопоклонством: «Бог, що споконвічно уособлював найвищу цінність нашого внутрішнього досвіду, при орієнтації на володіння перетворюється на ідола. Як вважали пророки, ідол – це створена нами річ, на яку ми проектуємо свою силу, збіднюючи при цьому самих себе. Ми підкорюємося власному творінню, і через таке підкорення відбувається у відчуженій формі наше спілкування із самими собою. Оскільки ідол – це річ, я можу володіти ним, але водночас він володіє мною, тому що я корюся йому. Як тільки Бог перетворюється на ідола, властиві Богу риси стають такими ж чужими моєму особистому досвіду, як політичні доктрини. Цього ідола можна підносити як Милосердного Бога й одночасно вершити його іменем будь-які жорстокості» [16, С. 55].

Саме тому мислитель питає, чи не треба вже замість суперечок про Бога об'єднатися для викриття сучасних форм ідолопоклонства? Бо сьогодні замість найбільш цінних духовних надбань людини у демократичних суспільствах обожнюють машини та успіх, а в країнах з авторитарним режимом замість поклоніння Баалу та Астарті обожнюється держава та влада [61, С. 119].

Головним елементом того, що Е. Фромм називає авторитарним релігійним досвідом, є повна капітуляція перед зовнішньою силою, визнання домінування над собою абсолютної влади. Вершинами чесноти на шкалі цієї релігійної настанови є послух цьому абсолюту, найгіршим є гріхом – непослух: «У первісних релігіях гріх може розумітися як порушення табу, що майже не має етичного навантаження або зовсім його позбавлене. У авторитарній релігії гріх є перш за все непокору владі й лише потім – порушення етичних норм... При авторитарному підході визнання своєї гріховності викликає жах, бо вчинити злочин – значить не послухатися могутню владу, яка з невідворотністю покарає грішника. Моральне падіння – найчастіше акт повстання, спокутувати який можна лише оргією покори» [61, С. 88].

На думку мислителя, у загальноприйнятому теологічному й ужитковому значенні гріх є вираженням лексики авторитаризму, його символічної мови, що презентує принцип володіння: «Згідно з ним те головне, що робить нас людьми, перебуває поза нами і являє собою владу, якій ми підкорюємось. Неможливо досягти добробуту завдяки власній творчій діяльності, його можна забезпечити лише пасивним підкоренням, сподіваючись на схвалення такої поведінки з боку можновладців. У нас є лідер (мирський чи духовний, цар чи Бог), у якого ми віруємо; нам гарантовано безпеку... допоки ми є ніхто» [47, С. 133]. Це пасивне підкорення, більш-менш сильне, не завжди усвідомлюється людиною і може охоплювати не усю її психічну структуру, а соціальна система, яка на її основі функціонує та впроваджує підлеглисть в культурні зразки поведінки, може бути лише частково авторитарною, проте все одне це є фактом життя людини у світі володіння під егідою інтерналізованої авторитарної структури суспільства: «Концепція первородного гріха, що тяжіє над усіма наступними поколіннями, дуже характерна для авторитарного мислення» [42, С. 180].

Авторитарна релігія формує реакцію на почуття провини таким чином, що людина стає безправною та безсилою, повністю віддає себе на милість владного абсолюту, у соціальному виразі – на милість релігійних бюрократів, сподіваючись таким чином отримати прощення. Це каяття ввергає людину в страх і переживання, деформуючи її свідомість, дестабілізуючи психіку, призводячи до того, що «грішник» через своє каяття грузне у своїй порочності, морально слабшає, сповнюється відрази та ненависті до себе: «Суспільство, за Фроммом, агресивно впливає на психічні структури особистості, наповнюючи свідомість фікціями, ілюзіями, витискаючи справжні потреби людини, призводячи до внутрішніх конфліктів» [29, С. 44].

Разом із тим, коли самобичування закінчується, то схильність до гріха в людині лише посилюється: «Ця реакція не настільки різка, якщо релігія

надає їй ритуал покаяння чи розради священика, який позбавляє її від провини. Але людина платить за полегшення від болю залежністю від тих, хто володіє привілеєм відпускати гріхи» [61, С. 89].

На відміну від авторитарної, гуманістична релігія обирає центром системи орієнтації людину та її сили. Це релігійна настанова, яка утримала смисл ікс-переживання та реалізує його у чистому релігійному досвіді самості людини у її єдності зі всесвітом. Не страждання, не вина, не каяття тут є домінантами психічної структури, а радість та любов.

Так, наприклад, у гуманістичній релігії концепція любові до Бога повністю розкриває людська реальність, що стоїть за цією концепцією і стверджує її в першу чергу як здатність любити творчо, без жадібності, покори і панування, любити всією повнотою особистості. Символізація божої любові при цьому розкривається також через силу людини, а не через її слабкості [61, С. 63]. Виходячи із зазначеної позиції, відома біблійська заповідь «Люби ближнього свого, як самого себе», на думку Е. Фромма, є основним принципом, загальним для всіх гуманістичних релігій [61, С. 85].

Концепт гріха у гуманістичній релігійній настанові кардинально відмінний від авторитарного: «коли немає ненависті та нетерпимості – цієї компенсації за покору, завжди присутньої в авторитарних системах, – на властиві людині порушення норм життя дивляться з розумінням і любов'ю, а не злобно і презирливо» [61, С.89]. Це зовсім інше ставлення, оскільки у гуманістичній релігії реакція на усвідомлення провини призводить до усвідомлення факту, що треба виправити себе, а не до ненависті до самого себе. І знову Е. Фромм звертається до містицизму: «Деякі християнські і єврейські містики навіть вважали гріх необхідною умовою чесноти. Вони вчили, що, тільки коли ми грішимо, а потім реагуємо на гріх – не страхом, але турботою про спасіння, – ми можемо стати людьми в повному розумінні слова. В їх мисленні, центром якого є твердження сили людини, його подібності богу, досвід радості, а не горя,

усвідомлення гріхів означає повне визнання людської сили, а не досвід безсилля» [там само].

В контексті «Мати чи бути?» Е. Фромм також проводить розрізнення ставлення до гріха при різних релігійних настановах. Так, при орієнтації на володіння в авторитарній релігії гріх завжди є непокорою, якої позбуваються через кару та покаєння, намагаючись зробити підлеглих ще більш підлеглими. А при орієнтації на буття в гуманістичній релігії гріх є відчуженням, яке можна подолати, і при цьому також розкріпачити розум і звільнити себе любові і єднання [47, С. 137]. Це відбувається тому, що в гуманістичній системі орієнтації голос влади не є інтеріоризованим у совість, совість тут голос самої людини, це її звертання до самої себе, яке зберігає цілісність людини, вказує людині як залишатися самою себе, коли їй загрожує небезпека втрати самості: «Гріх – це перш за все гріх щодо себе, а не бога» [61, С. 88].

В психологічному контексті в такому разі лікування психіки пацієнта збігається з головною задачею гуманістичної релігійної орієнтації, оскільки, на думку Е. Фромма, психоаналітична терапія націлена на те, щоб допомогти людині відкрити у собі здатність бачити істину, любити, бути вільною і відповідальною, чутливою до голосу власної совісті – тобто досягти настанови гуманістичної релігії [61, С. 93].

Гуманістична настанова, що розкривається в релігійній орієнтації, котра спрямована на істину людського буття, є характерною не тільки лише для релігійного ставлення. Взагалі, формулюючи свій концепт авторитарної та гуманістичної релігій, Е. Фромм продовжує розвивати свої ідеї, які він постулював ще у праці «Втеча від свободи», а саме ідею прихильності авторитаризму як механізму втечі від свободи. Цей механізм полягає в тенденції людини відмовитися від незалежності своєї особистості та намаганні злити своє Я з якоюсь зовнішньою структурою, або у образі когось, або з якимось об'єктом, щоб отримати ті якості, ту силу, ту енергію, яких людині бракує: «Еріх Фромм називає людину

«одвічним мандрівником», який змушений йти вперед на шляху пізнання себе та оточуючого світу. Таким чином, дисгармонія людського життя, за Фроммом, породжує потреби, що виходять за межі людського існування. За допомогою мислення людина намагається встановити єдність та рівновагу зі світом» [29, С. 49].

Спираючись на цей механізм, людина намагається отримати втрачені нею первинні зв'язки, втрачену первинну людську реальність, але замість цього замінює її вторинними зв'язками: «Виразні форми цього механізму можна знайти в прагненнях до підпорядкування і до панування, або – якщо використовувати інше формулювання – в мазохістських і садистських тенденціях, що існують в тій чи іншій мірі і в невротиків, і у здорових людей» [42, С. 152-153]. Саме завдяки такого роду авторитарним механізмам сучасна людина, вважає Е. Фромм, штучно долає болісне почуття своєї нікчемності в порівнянні з навколишнім зовнішнім світом, який її пригнічує, не розуміючи, або навіть і розуміючи, що це відбувається шляхом її відмови від власної цілісності, або шляхом руйнування та винищення інших, в образах котрих світ погрожував цій людині – і саме тому через їхню ліквідацію світ перестане їй погрожувати [42, С. 153-155].

Тут Е. Фромм розкриває психічний та, певним чином, етичний елемент авторитарної структури. І це важливо, оскільки крім різниці між авторитарною та гуманістичною релігією також існує різниця між авторитарною та гуманістичною етикою, що особливо проявляє себе у світському вимірі сучасних суспільств. Вже вказувалося, що етичне відрізняється від релігійного тим, що у фокусі настанови релігійного типу не просто людина та її проблеми, а людина як об'єкт поклоніння, проблеми якої вимагають вирішення самою ж людиною.

З етичної точки зору, мова йде скоріше про правила та заборони, а цілі життя. Звідси фроммівське визначення авторитарної етики як простору реалізації фрейдівського Супер-Его, авторитарної совісті: «Це голос

інтерналізованого авторитету, такого як батьки, держава, релігія. «Інтерналізація» означає, що людина робить правила і заборони, що накладаються авторитетом, своїми власними і підпорядковується їм так, як якщо б вона підпорядковувалася собі. Цей голос вона сприймає як голос власного сумління» [63, С. 45].

Авторитарний тип совісті, який Е. Фромм також називає гетерономним, гарантує людині, що вона може розраховувати діяти до вимог совісті, однак ці вимоги цілком можуть вимагати зловмисні вчинки, і людина з авторитарною совістю буде їх виконувати, оскільки це її обов'язок – виконувати розпорядження авторитету: «Дійсно, немає такого злочину, яке не здійснювалося б в ім'я боргу і совісті» [там само].

Автономна гуманістична совість повністю відрізняється від гетерономної авторитарної совісті. Вона не є інтерналізованим голосом авторитету, якому людина прагне догодити і якого боїться послухатися. Це голос власної особистості індивіда, що виражає вимоги розвитку, творчості, любові, свободи, істинно людського буття: «Гуманістична совість - це голос нашої сутності, що закликає нас назад до себе, що закликає нас стати тими, ким ми потенційно є» [63, С.45-46]. Людина з переважно автономною етикою, вільна від зовнішнього примусу авторитету робить правильні вчинки саме тому, що отримує від цього задоволення, а не тому що підкорюється волі зовнішнього авторитету, інтерналізованого у свою психіку: «Вона не виконує свого обов'язку, підкоряючись авторитету, вона – людина відповідальна, тому що відгукується на світ, частиною якого є, як жива, внутрішньо активна людська істота» [63, С.46].

Таким чином, коли Е. Фромм говорить про етичну настанову у порівнянні з релігійною, то тут на перший план специфікації виходить не поклоніння, що відрізняє релігійне від етичного, а правильні вчинки, правильні дії. Людина з авторитарною етикою навіть якщо робить правильні вчинки, то робить це не з власної волі, а підкорюючись

авторитету – і тим самим це наближає людину до авторитарної релігії: «Авторитарна етика завжди якоюсь мірою забарвлена ідолопоклонством. Я дію відповідно до наказу авторитету, якого почитаю як володаря абсолютного знання про добро і зло, авторитарна етика за самою своєю природою етика відчужена» [там само]. І навпаки, гуманістична автономна етика не передбачає відчуження людини або реалізації практик ідолопоклонства, тому вона не суперечить релігійним настановам і є можливістю їм краще актуалізуватись, якщо відбудеться ікс-переживання [63, С. 46-47].

Отже, в результаті вирішення завдання з розгляду основних типів релігійної орієнтації у контексті концепту релігії Е. Фромма, маємо підстави до формулювання наступних положень. Існує два основних способи організації ідеологій (систем смислових орієнтацій) через об'єкт поклоніння – зовнішній спосіб, котрий формує позалюдські принципи генерації смислів життя, наприклад, через символічні фігури чи матеріальні об'єкти, та внутрішній спосіб, який організовує породження смислів через утвердження людини як найвищої цілі, через централізацію людської реальності навколо людської екзистенції та людської свободи. Кожен із зазначених способів відповідає основним формам релігійної орієнтації, а саме: зовнішній – авторитарній релігії, внутрішній – гуманістичній релігії.

Релігійна настанова авторитарного типу пов'язана з феноменом ідолопоклонства, оскільки ідол це річ, якою володіє людина, але водночас і ця річ володіє людиною, об'єктивуючи та відчужуючи людину від її сутності. І тому у демократичних суспільствах підносяться як найвищі цінності успіх та технології, а у авторитарних суспільствах відбувається поклоніння владі та державі. Головним для авторитарного досвіду релігійної орієнтації є повна відданість зовнішній силі, яка сприймається як абсолютна влада. Послух цій владі є найвищою чеснотою, а непослух – найгірший з гріхів.

Головне почуття авторитарної релігії – провина. Основою для авторитарного типу є така ціннісна орієнтація людського існування, як володіння, оскільки у акті володіння людина не тільки підкоряє те, чим володіє, але і підкоряється йому. Авторитарна гетерономна совість вимагає виконувати розпорядження авторитету, навіть якщо він вимагає зловмисні вчинки. В цілому, прихильність до авторитаризму – це прихильності до втечі від свободи.

Релігійна настанова гуманістичного типу спрямована на людину та її творчі сили як центр системи смислової орієнтації. У цій настанові відбувається відтворення сенсу ікс-переживання – унікальна єдність самості людини із сутністю всесвіту. Головні почуття гуманістичної релігії – радість та любов. Біблійна заповідь «Люби ближнього свого, як самого себе» виступає фундаментальним принципом усіх гуманістичних релігій. Для цієї настанови ціннісною орієнтацією є спрямованість на буття. Мета гуманістичної релігії співпадає з метою психоаналітичної терапії – допомогти людині відкрити у собі здатність бачити істину, любити, бути вільною і відповідальною, чутливою до голосу власної совісті. Тому гуманістична автономна совість – це заклики самості індивіда, котра виражає вимоги розвитку, творчості, любові, свободи тощо. Таким чином, маємо підстави стверджувати, що авторитарна настанова релігії редукує її до авторитарної гетерономної етики, у той час як гуманістична автономна етика має всі можливості інтенсифікувати досвід людини у гуманістичну релігійну настанову через ікс-переживання.



## Висновки до першого розділу

У даному розділі здійснено спробу дослідити антропологічний вимір релігієзнавчої концепції Е. Фромма, проаналізувати психоаналітичні засади фроммівської релігієзнавчої концепції, а також розглянути основні типи релігійної орієнтації у контексті концепту релігії Е. Фромма. Вдалося продемонструвати, що у теорії Еріха Фромма людина є премордіальним феноменом, навколо якого повинні відбуватися концептуалізація й проблематизація теми релігії. Існування людських істот породжує екзистенційні дихотомії, вирішення яких є завданням людини для забезпечення її розвитку та реалізації її потенцій. Розрив між світом та людиною є базовою проблемою екзистенційних дихотомій, яку має подолати людина. Це складний процес, який вимагає багато зусиль не просто однієї людини, а в цілому людського суспільства.

З одного боку, людина є найбільш вільною істотою у світі, з іншого, отримана нею свобода певним чином приголомшує та дезорієнтує її. Через це людині потрібна картина світу як загальна система орієнтації, що наповнює існування людини конкретними смислами. Але крім смислів як пояснень об'єктів, людині потрібні також смисли-цілі, цінності, які спрямовують людину на певні дії, на певну діяльність. Інтенсивна спрямованість на цінності є функцією поклоніння, яка і є основною релігійною настановою. Релігія і є загальною системою орієнтації з об'єктом поклоніння як центром організації цієї системи.

Оскільки основною ціллю є відновлення єдності людини і світу у специфічний саме для людини спосіб (це не природна єдність, як у тварин, а антропологічна, єдність через свободу та любов), то сутнісним ідеалом, який має бути об'єктом поклоніння в релігійній настанові, є сама людина у розкритті її сутнісних сил. Неможливість реалізувати себе призводить до того, що у людини формуються психічні розлади та неврози, а отже з

психологічної точки зору неможливість реалізувати релігійну функцію свідомості спотворює психічне здоров'я людини.

З соціологічної точки зору суспільне здоров'я є продовженням психічного і навпаки – бо система ідей, яка домінує у культурі, домінує також у свідомості окремих індивідів, що належать до цієї культури, а передаються ці ідеї наступним поколінням саме цими індивідами. Крім того, що релігійна настанова формує об'єкт поклоніння, вона володіє специфічними характеристиками, які відрізняють її від етичної настанови, яка, так би мовити, формує об'єкт правил. Це характеристики ікс-переживання: екзистенційна рефлексія, людина як найвища цінність, постійна внутрішня трансформація, відмова від Его, трансценденція.

Утримати людську реальність, яка відкривається в ікс-переживанні, дуже складно, тому у суспільному розвитку постійно відбувається реконцептуалізація релігійного досвіду різними раціоналізаціями, які дефрагментують цей досвід, і найбільш часто це призводить до перетворення смислу ікс-переживання та спотворення релігійної настанови, її акцентуації на інших смислах людського існування, матеріальних та духовних. У психологічному сенсі це означає, що єднання Его та Воно, єднання свідомого та несвідомого і трансформація цього єднання у творчу реалізацію людини не відбувається і психіка людини дестабілізується. Тому завдання психоаналізу, як його бачить Еріх Фромм, та релігійної настанови є спільним – це розкриття істинного людського буття, що призводить до лікування психічних проблем людей, які є наслідком не розв'язання екзистенційних проблем, розв'язання яких і є завданням релігійної настанови. На цьому шляху релігія може або перейти в авторитарну форму, що є закономірним у контексті суспільного розвитку, або відбутися у гуманістичній формі, яка і є справжньою формою релігійної настанови.

Суспільна динаміка з її конфліктом ідеологій, з конфліктом організацій, що концептуалізують та раціоналізують ікс-переживання у

системи символів, здебільшого тяжіє до авторитарної форми релігії, що у соціумі проявляється у домінуванні авторитарної гетерономної етики. З релігійної точки зору такого типу етика є ствердженням ідолопоклонства, поклоніння окремим зовнішнім об'єктам, замість служіння внутрішній істині людського буття. Проте оскільки в суспільстві є наявною також гуманістична автономна етика, в силу того, що людина сутнісно не може позбавитися проблем, які притаманні їй як людині, також постійно наявною є і можливість реалізувати саме релігійну настанову, котра так само має у своїй базовій праксеологічній структурі орієнтацію на загальнолюдські гуманістичні цінності, як і автономна етика.

## Список використаних джерел до першого розділу

1. Бейліс В.А. *Реабілітація Фрейда*. М. : Русслит, 1992. - 144 с.
2. Бичатін С.В. *Релігійно-культурологічна концепція К.Г.Юнга : дис... канд. філос. наук: 09.00.11; Київський національний ун-т ім. Т.Г.Шевченка*. К., 2002. 174 арк.
3. Буряк Н. Б. Соціальне підґрунтя релігієзнавчої концепції Еріха Фромма. *Гілея: науковий вісник: зб. наук. праць*. 2015. Вип. 94. С. 182-186.
4. Буряк Н. Б. Сутність християнської догми Еріха Фромма. *Українське релігієзнавство*. 2015. № 76. С.116-126.
5. Буряк Н. Б. Вплив марксистської філософії на гуманістичну концепцію релігії Еріха Фромма. *Науково-практичний журнал: «Актуальні проблеми філософії та соціології»*. 2015. Вип. 5. С. 32-36.
6. Буряк Н. Б. Еріх Фромм про насильство у релігіях світу. *Гілея: науковий вісник: зб. наук. праць*. 2018. Вип. 128. С. 250-255.
7. Буряк Н. Б. Аналіз «мови символів» Франца Кафки у роботах Еріха Фромма. *Гілея: науковий вісник: зб. наук. праць*. 2018. Вип. 130. С. 190-193.
8. Буряк Н. Б. Порівняльний аналіз ідей етики ненасилля Льва Толстого та Еріха Фромма у християнстві. *Гілея: науковий вісник: зб. наук. праць*. 2018. Вип. 135. С. 159-161.
9. Вітенко І.С. *Основи психоаналізу: [навч. посібник]*. Чернівці: Книги-XXI, 2006. 144 с.
10. Гоцалюк А.А. Релігійний дискурс традиційного світогляду в контексті соціально-філософських рефлексій. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2015. № 2. С. 12-15.
11. Гречкосій Р. М. Філософія Е. Фромма та Ф. Ніцше: свобода та самореалізація особистості. *Гілея : науковий вісник*. 2015. Вип. 92 С. 221-227.
12. Добренєков В. И. *Неофрейдизм в поисках «истины» (иллюзии и заблуждения Эриха Фромма)*. М. : Мысль, 1974. 144 с.

13. Егорова И. В. *Философская антропология Эриха Фромма*. М. : Альфа-М, 2002. 164 с.
14. Жеребкіна І.А. *Постмодернізм, психоаналіз і гендерна теорія: розвиток концепції суб'єкта: автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.04*; Харківський національний ун-т ім. В.Н.Каразіна. Х., 2002. 27 с.
15. Зарипов Д.А. Проблематика истинной и ложной свободы в политико-философской концепции Э. Фромма. *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*. 2010. №3. С. 19-25.
16. Задубрівська, О. М. *Психоаналіз: філософсько-антропологічний аспект: конспект лекцій*; Чернівецький національний ун-т ім. Юрія Федьковича. - Чернівці: Рута, 2005. 32 с.
17. Каштанова О.В. Трактовка Э. Фроммом конфликтной сущности и конфликтного существования индивидов в обществе. *Вестник экономики, права и социологии*. 2015. №4. С. 300-303.
18. Курганська Л. О. Внесок Еріха Фромма у становлення поняття ідентичності в психологічній науці. *Збірник наукових праць Інституту психології імені Г. С. Костюка Національної АПН України. Проблеми загальної та педагогічної психології*. 2012. Т. 24, ч. 6. С. 216-223.
19. Климков О. Психология религии Э. Фромма и ее актуальность для современного религиоведения. *Траектория науки*. 2017. Т. 3, № 4. С. 1.1-1.9.
20. Кудояр О.М. *Релігія та її місце в політичній системі незалежної України: дис... канд. філос. наук: 09.00.03*; Донец. держ. ін-т штучного інтелекту. Донецьк, 2003. 173 арк.
21. Любутин К.Н., Коряковцев А.А. Гуманистический психоанализ Э. Фромма в контексте концепции самоотчуждения К. Маркса. *Философия и общество*. 2010. №2. С. 42-59.
22. Маленко С.А. *Феноменологія архетипу в системі соціокультурного освоєння колективного несвідомого (на матеріалах творчості К.Г.Юнга)*:

дис... канд. філос. наук: 09.00.03; Київський держ. лінгвістичний ун-т. К., 1998. 179 л.

23. Маричева А.В. *Типология психологических механизмов самоконституирования субъекта: дис... канд. психол. наук: 19.00.01; Таврический национальный ун-т им. В.И.Вернадского. О., 2005. 200 л.*

24. Матвієнко І.С. Соціально-філософська концепція Еріха Фромма. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2014. Вип. 8. С. 77-80.

25. Матвієнко І.С. *Філософське осягнення людини: інтегральний гуманізм Ж. Марітена та гуманістичний психоаналіз Е. Фромма: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. К., 2012. 18 с.*

26. Матеуш, Віталій Олексійович. *Фрейд і дорога до психоаналізу: [критика, роздуми, спогади]*. Хмельницький: Видавництво Алли Цюпак, 2007. 39 с.

27. Менжулін В.І. *Трансформація психоаналітичної концепції міфу: дис... канд. філос. наук: 09.00.05; Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. К., 1996. 167 л.*

28. Мітчелл Д. *Психоаналіз і фемінізм: радикальна переоцінка психоаналізу Фройда*. Л. : Астролябія, 2004. 479 с.

29. Міщенко М.М. *Розуміння та тлумачення в психоаналізі: філософсько-герменевтичний підхід: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.01; Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. Х., 2011. 20 с.*

30. Никольский В.С. *Концепция религии в социальной философии Эриха Фромма* : дис..... канд.. филос. н.: 09.00.11. Москва, 2002. 155 с.

31. Попова М. А. *Фрейдизм и религия*. М. : Наука, 1985. 200 с.

32. Рашидова Т.Р. *Одиночество и масса: парадокс массовой культуры. Знание. Понимание. Умение*. 2009. №4. С. 219-222.

33. Резе Л.О. *Онтофілогенетична модель взаємозв'язку індивиду та соціуму (на матеріалі психоаналізу): автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.03; Університет внутрішніх справ. Х., 1996. 19 с.*
34. Романов І.Ю. *Поняття психічної реальності в теорії та практиці психоаналізу: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.04; Харківський держ. ун-т. Х., 1999. 19 с.*
35. Соловйова А.С. Проблема підкорення особи владному впливу у праці Е. Фромма "Втеча від свободи". *Наукові праці [Чорноморського державного університету імені Петра Могили]. Сер. : Політологія. 2009. Т. 110, Вип. 97. С. 34-38.*
36. Фоменко А. Н. Социальные измерения личности в "радикальном гуманизме" Э. Фромма. *Вісник Національного авіаційного університету. Сер. : Філософія. Культурологія. 2010. № 1. С. 64-68.*
37. Фрейд З. *О сновидениях: тотем и табу. Очерки по теории сексуальности. О сновидениях: Пер. с нем. Х.: Фолио, 2005. 414 с.*
38. Фрейд З. *По ту сторону принципа наслаждения. Я и Оно. Неудовлетворенность культурой. СПб.: Алетейя, 1998. 253 с.*
39. Фрейд З. *Психоанализ и детские неврозы. СПб.: Алетейя, 1997. 296 с.*
40. Фрейд З. *Тотем и табу: пер. с нем. М.: АСТ, 2006. 254 с.*
41. Фромм Э. *Анатомия человеческой деструктивности. М.: Республика, 1994. 447 с.*
42. Фромм Э. *Бегство от свободы. Человек для себя. М.: АСТ, 2006. 571 с.*
43. Фромм Э. *Душа человека. М.: Республика, 1992. 430 с.*
44. Фромм Э. *Забытый язык. Иметь или быть? М.: АСТ, 2009. 442 с.*
45. Фромм Э. *Здоровое общество. Догмат о Христе. М.: АСТ, 2005. 571 с.*

46. Фромм Э. *Кризис психоанализа. Дзэн-буддизм и психоанализ*. М.: Айрис-пресс, 2004. 304 с.
47. Фромм Е. *Мати чи бути?* К. : Укр. письменник, 2010. 222 с.
48. Фромм Э. *Миссия Зигмунда Фрейда: анализ его личности и влияния*. М.: Прогресс- Академия, 1996. 144 с.
49. Фромм Э. *Революция надежды. Избавление от иллюзий*. М.: Айрис-пресс, 2005. 352 с.
50. Шарп Д. *Типы личности: юнговская типологическая модель*. Воронеж: НПО "МОДЭК", 1994. 127 с.
51. Шашкова Л.О. *Наука і релігія у парадигмальному вимірі: автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.09; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка*. К., 2008. 35 с.
52. Шуба О.В. *Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз): автореф. дис... д-ра політ. наук: 23.00.02; Львівський держ. ун-т ім. Івана Франка*. Л., 1999. 30 с.
53. Шейко В.М. *Історико-культурологічні аспекти психоаналізу*. Х.: Основа, 2001. 152 с.
54. Щукін Є.О. *Основні напрямки сучасної філософії: феноменологія, психоаналіз, екзистенціалізм, герменевтика, структуралізм, постструктуралізм : навч. посіб.*; Національний ун-т кораблебудування ім. адмірала Макарова. Миколаїв: НУК, 2009. 116 с.
55. Юнг К.Г. *Йога и Запад : пер. с нем.* Львов ; К. : Инициатива ; Львов ; К. : Airland, 1994. 231 с.
56. Юнг К.Г. *О современных мифах: сб. трудов: [Пер с нем]*. М.: Практика, 1994. 251 с.
57. Яковлева Я.П. *Обладание в понимании Эриха Фромма. Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки*. 2001. №3. С. 25-26.



58. Яськів Б.І. *Релігія в контексті генези української національної ідеї : дис... канд. філос. наук: 09.00.11*; Українська держ. академія водного господарства. Рівне, 1996. 183 л.
59. Buechler S. Fromm's Spirited Values and Analytic Neutrality. *International Forum of Psychoanalysis*. 2002. Vol. 11. Issue 4. pp. 275-278.
60. Burston D. *The Legacy of Erich Fromm*. Cambridge : Harvard University Press, 1991. 260 p.
61. Fromm E. *Psychoanalysis and Religion*. New Haven : Yale University Press, 1950. 119 p.
62. Fromm E. *The Art of Loving*. New York : Harper & Row, 1956. 133 p.
63. Fromm E. *You Shall Be As Gods: a Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*. Greenwich : Fawcett Premier Book, 1966. 191 p.
64. Funk R. *Biophilia and Fromm's Criticism of Religion*. URL : <http://www.ifefromm.it/rivista/2013-xx/1/memorie/Rainer.pdf> (дата звернення: 07.09.2018).
65. Funk R. *Erich Fromm: the Courage to Be Human*. New York : Continuum, 1982. 424 p.
66. Funk R. Erich Fromm and the intersubjective tradition, *International Forum of Psychoanalysis*. 2013. Vol. 22. Issue 1. pp. 5-9
67. Fuller A. *Psychology and Religion: Eight Points of View*. Lanham : University Press of America, 1986. 272 p.
68. Han S. *On «character»: Fromm, Religion and Psychoanalytic Thought*. URL: [https://www.academia.edu/34104471/ON\\_CHARACTER\\_FROMM\\_RELIGION\\_AND\\_PSYCHOANALYTIC\\_THOUGHT](https://www.academia.edu/34104471/ON_CHARACTER_FROMM_RELIGION_AND_PSYCHOANALYTIC_THOUGHT) (дата звернення: 08.09.2018).
69. Pietikainen P. *Alchemists of Human Nature: Psychological Utopianism in Gross, Jung, Reich and Fromm*. London : Pickering & Chatto, 2007. 290 p.

70. Rasmussen B., Salhani D. Resurrecting Erich Fromm. *Smith College Studies in Social Work*. 2008. Vol. 78. Issue 2-3. pp. 201-225.
71. *The Clinical Erich Fromm*. Funk R. and other. New York : Rodopi, 183 p.

## **РОЗДІЛ 2. ПОТЕНЦІАЛ РЕЛІГІЙНОЇ КОНЦЕПЦІЇ Е. ФРОММА У РОЗВ'ЯЗАННІ ПРОТИРІЧ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО РОЗВИТКУ**

### **2.1. Релігійний вимір глобалізаційних викликів та їх інтерпретація у понятійному апараті гуманістичного психоаналізу Е.Фромма.**

Релігія в сучасних умовах розвитку соціуму вимагає акумуляції масової та індивідуальної свідомості та культури в процесі побудови духовних ідеалів глобалізаційного світу. Суспільний прогрес потребує пошуку основ комунікації релігії і глобалізації. Проблема співвідношення релігії і глобалізації почала розкриватися ще в ХХ ст. оскільки релігія сама собі вимагала постійної кореляції власної позиції та соціальної значущості щодо визначення свого майбутнього в ХХІ ст.

У зазначеному сенсі В. Єленський зазначає, що «... говорячи про найбільш глобальні тенденції релігійного розвитку початку ХХІ ст., слід констатувати, що найбільш глобальною з-поміж них є саме існування релігії. Адже мислителі ХVІІІ, ХІХ і у ХХ століть вважали, що релігія „не дотягне” до ХХІ ст. Вони чекали занепаду і зникнення релігії так, як стародавні євреї очікували на Месію. Релігія ототожнювалася із забобонами, формою уникнення страху, виявом світської обмеженості тощо» [17]. Однак, тенденція секуляризації зазнала суспільного фіаско, залишивши релігію головним фігурантом становлення сучасного простору, оскільки «... релігія має справу з фінальними проблемами і граничними значеннями і її вплив на глобальну політику визначається саме передовсім і головно цим» [17].

Сучасні цивілізаційні процеси окреслюють неоднозначний формат співіснування релігії і глобалізації:

- з одного боку релігія в контексті глобалізації потребує захисту від тиску спрямованого на глобальну уніфікацію;
- з іншого – релігія набуває місії реалізації ідеального духовного потенціалу людини.

Однак, важко заперечити, що в ХХІ ст. релігія стала повноправним гравцем на міжнародній арені включаючись в глобальний процес міжнародних відносин. Таким чином, на думку В.Єленського, релігія нашого часу є не просто аналітичною одиницею, а отримує статусу значущої культурної системи, що і генерує цивілізаційний конфлікт за С. Ганінгтоном, і відіграє роль духовного рушія глобального розвитку [17]. Глобалізація, стає полем нового релігійного дискурсу, що транслюється через імпульс на забезпечення релігійної ідентичності та пошуку єдиного рішення.

Співвідношення «релігія – глобалізація» в сучасному цивілізаційному контексті фокусує різні формати дослідження даного питання:

- визначення місця, ролі, значення та способів релігії, її взаємодії між собою та в процесі глобалізації;
- пошуки основ та модусів становлення ідеального феномену «глобальної релігії».

При цьому, обидва формати взаємодії релігії і глобалізації можуть обирати як об'єкт дослідження окремо існуючі теїстичні релігії, або ж досліджувати аксіологічні і епістемологічні передумови загальних релігійних концептів. Важливо підкреслити, що релігія в контексті глобалізації проявляється, першочергово, через релігійні інституції. Компаративний підхід в розумінні співвідношення релігії і глобалізації демонструє відкритість сучасних релігій до процесів глобалізації. Відповідно до ступеня готовності сучасних релігійних інституцій приймати основні постулати цивілізаційної парадигми, їх класифікують на:

- глобалістів – тих, хто активно реалізується у побудові сучасного глобального релігійного простору (буддизм, протестантизм);
- поміркованих глобалістів – релігії, які сприймають та адаптуються до глобалізму (католицизм, православ'я);
- антиглобалістів – релігійних фундаменталістів – тих, хто категорично відмежовується від тенденції глобалізації релігії

наполягаючи на релігійній ортодоксії, прихильників ідеї релігійного та політичного ізоляціонізму.

Таким чином, глобалізація дає різні формати реалізації релігійних інституцій у проекції на сучасні глобальні цінності, а їх дослідження потребує використання цікавих теоретико-методологічних підходів, критеріїв тощо. Зокрема, концепція релігії Е. Фромма може виступити одним із плідних дослідницьких інструментів для конструктивного розв'язання поточних протиріч цивілізаційного поступу, які мають релігійну природу.

Реалізованість релігій в глобальному світі фокусує різні аксіологічні цінності та продукує відмінні варіації її дискурсивності в контексті становлення гуманістичної ідеології, однак глобалізація аж ніяк не виводить її за межі сучасних процесів, а, навпаки, включає релігію як самостійного і достатнього суб'єкта цивілізаційного розвитку. Наприклад, А. Косіченко, демонструючи протиставлення теїстичної релігії та глобалізації, відстоює ідею значущості релігії в побудові глобалізаційного соціуму як фундаменту зведення діалогу культур і цивілізацій оскільки теїстична релігія проектує людину на вищі цінності [27]. Дана функція неможлива без збереження сутності самої релігії і протистояння глобалізаційному уніфікуванню. На думку науковця, теїстичність виступає основою суспільного розвитку, розвитку людської сутності, що здатна протистояти втраті духовно-моральної ідентичності людини та духовної деградації соціуму [27]. Однак, релігія XXI ст. отримує ширшу дефініцію, ніж інституційна релігія.

Проблема неоднозначності в підході щодо визначення площини детермінації релігії в умовах процесу глобалізації зумовлюється різновекторністю в самому розумінні сутності глобалізації як всезагального чи як всебічного процесу інтеграції та уніфікації. Тобто, розуміння тенденції глобалізації розкривається через різні типи здійснення інтегративних процесів:

- як спосіб рівноправного співіснування;
- як відкритість кожного із суб'єктів глобалізації до культурного, політичного, релігійного тощо обміну;
- як прагнення до уніфікованого світопорядку;
- як досягнення взаєморозуміння всіх спільнот на підставі вироблення єдиних базових цінностей.

При цьому, важко заперечити той факт, що глобалізація, охоплюючи всі сфери сучасного соціуму, виводячи його за межі традиційної самоідентифікації та фокусуючись на формуванні глобальної культури, з новою силою актуалізує необхідність збереження власної ідентифікації кожного із суб'єктів глобального процесу: «Значущість проблеми ідентичності та ідентифікації посилюється тотальним переосмисленням цінностей, екзотичністю й прагматичністю світоглядних орієнтацій людей, а також безпосереднім відчуттям вакууму на місці традиційних форм життєвого укладу. За таких умов нагальним стає усвідомлення надособистісних смислів і цінностей буття» [26, С. 6-7]. Такі зростаючі і беззаперечні процеси потребують пошуків інтерсуб'єктивності, в тому числі, і в релігійній сфері.

Дуже часто релігійна ідентичність виокремлюється в якості особливого виду ідентичності, де визначальним чинником формування релігійних цінностей виступає психологічний фактор. З цього приводу М. Примуш зазначає наступне: «Це завжди спосіб усвідомлення світу, «своїї» духовної орієнтації у співвіднесеності із «іншим» контекстом духовності. Історія релігій світу красномовно демонструє можливість і навіть корисність взаємопроникнення високих зразків релігійної духовності» [40, С. 307-308]. Визначну роль релігії в процесі глобалізації відмічає і В. Єленський, який визнає слушною позицію С. Ганінгтона щодо розуміння релігії як чільного і найпотужнішого рушія глобальної політики що розширює роль релігії у глобальному світі виводячи її за межі релігійної інституції [17].

Враховуючи вищезазначене, релігійна ідентичність в глобальному світі виступає одночасно і конфронтатором, і егрегором духовного розвитку людства, а сама глобалізація проектує релігійну ідентичність на глобальний простір і не є кінцем релігії, а, швидше, вивільнює значущість релігійної ідентичності. Ми виходимо із можливості розгляду протиріч глобалізаційного релігійного проекту крізь призму положень релігієзнавчої концепції Е. Фромма.

Термін «глобалізація» походить від англійського «global» – всесвітній, всеохоплюючий. Дана дефініція ввійшла в соціологічну і економічну наукову сферу в 60-х роках ХХ ст. До широкого вжитку, цей термін ввійшов в 1981 р. завдяки роботі американського соціолога Р.Робертсона «Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації». Автор в своїй науковій концепції визначав глобалізацію як процес зростаючого впливу економічних, політичних, культурних та інших факторів на соціальну дійсність окремих країн. На кінець ХХ ст. «глобалізація» та її релігієзнавча проекція постає предметом теоретичного осмислення І. Валлерстрайна, М. Фезерстоуна, Б. Тернера, А. Аппадурі, Е. Гідденса та ін.

Засновники концепту глобалізації зазначають, що глобалізація складається із різних дискурсів, наголошуючи на беззаперечному факті її об'єктивного характеру. Глобалізація розширює можливості людини для самовизначення, додає нові виміри, однак вимагає перегляду і перетворення наявних суспільних структур, моделей поведінки людини, цінностей в процесі само ідентифікації: «Разом з тим, не потрібно сприймати глобальну, загальнолюдську ідентичність як щось знеособлене, космополітичне, тим, що протистоїть реальній людській культурі, цінностям, традиції. Нова, загальнолюдська ідентичність не збіднює людину, позбавляючи її історії і нації, а збагачує, добавляючи нові виміри, нові якості, нові грані людської особистості» [26, С. 146]. Однак, важко заперечити, що глобалізація коректує онтологію, гносеологію та

аксіологію сучасної людини та вимагає визначення правил нового глобалізаційного дискурсу.

Як наявний факт глобалізацію позиціонує й З. Бауман. Він визначає глобалізацію як закономірну необхідність людського розвитку незалежно від ставлення до даного процесу: «Для когось глобалізація це те, що нам необхідно для щастя, для інших – причина всіх нещасть. Однак для всіх глобалізація – це неминуча фатальність нашого світу, незворотній процес; окрім того, процес, який в однаковій мірі і рівним чином зачіпає кожную людину. Нас всіх «глобалізують» – а бути «глобалізованим» в загальному позначає одне і те ж для всіх, хто піддається цьому впливу» [1, С.10]. Таким чином, глобалізація – це реальність сучасності, однак, вона є не тільки процесом сучасного розвитку людства, пише М. Бойченко: «Глобалізація все більшою мірою є результатом послідовного виконання людством ним же створеної сукупності соціальних програм, кожна з яких виглядає доволі самодостатньою, має свої власні підстави, власний час виникнення і ритміку виконання, власні цілі і засоби їхнього досягнення. І все ж усе це видиме розмаїття виникає не лише невипадково, але й у строгій взаємодії, коли одна програма рахується з іншими, як з вихідними своїми умовами, але також все частіше – як із джерелом здобуття засобів для свого власного виконання. І така зростаюча взаємозалежність щонайменше інтуїтивно, але практично усіма представниками людства усвідомлюється як головна риса глобалізації» [2, С. 10]. Таке розуміння глобалізації – як процесу і як результату одночасно – імплікує і відповідний підхід до розуміння фактору релігії у сучасному цивілізаційному поступі – як релігійних інституцій, теологічних концепцій та релігії як такої.

Глобалізація є одночасно і процесом, і результатом, і напрямком, і форматом життя, в тому числі, і релігійного аспекту сучасного суспільства, що демонструє закон оберненого відношення між глобалізацією та окремими суб'єктами соціуму: чим глибше суб'єкти занурюються в процес



глобалізації тим сильніше глобалізація впливає на їх життєдіяльність: «Глобалізація уособлює як досягнення світової спільноти, так і найгостріші її проблеми. Сприяючи оптимізації якихось аспектів життя, вона водночас детермінує і нові суперечності всередині людства. Звичайно, це природно: без суперечностей немає розвитку, соціального поступу. Важливо лише, щоб такі суперечності не перетворювалися на антагоністичні конфлікти, що загрожують людству глобальною катастрофою» [47, С.15]

Співвідношення «релігія – глобалізація» в сучасному світі набуває різних конотацій, а сучасна наука демонструє відмінні погляди та підходи в їх розумінні. Однак, незважаючи на це, глобалізація є беззаперечним самостійним фактом, умовою реалізації кожного в життєвому досвіді незалежно від якісної її оцінки, та, навіть, від її деонтичної модальності: «Глобалізація роз'єднує не менше, ніж об'єднує, вона роз'єднує об'єднуючи... Те, що для інших видається глобалізацією, для інших обертається локалізацією; для одних – це провісник нової свободи, для інших – несподіваний і жорстокий удар долі» [1, С.11]. Глобалізація змінює «життєвий світ» людини в усіх його вимірах, не залишаючись осторонь його духовного виміру. Таким чином, сучасна релігія, це і теїстична релігія, і виведена за межі інституційності релігія – глобалізаційна релігія.

В умовах розширення сфери взаємовпливу релігії і глобалізації, принципово нового рівня набувають дослідження у напрямку регламентації категорії релігії в сучасному просторі, а також пошуки комплексного підходу до віднайдення площини, методів та способів її реалізації, що неможливо без критичної, багатосторонньої та ґрунтовної рефлексії з позицій теоретичного (релігієзнавчого, соціально-філософського, етичного тощо) аналізу загалом, в тому числі, і без вивчення положень релігійної концепції Е. Фромма, який з позицій філософського психоаналізу доводить необхідність окреслення

гуманістичного пошуку релігійного формату людини, релігії як засобу гуманізації людини: «Людина в гуманістичній релігії ставить перед собою мету якнайповнішого саморозвитку і самореалізації. Вона діє на основі власних сил, а не підкоряється, досліджує, а не бездумно приймає чужі судження. У теїстичних гуманістичних релігіях Бог виступає символом сил самої людини, а не влади над нею» [29, С. 52].

Саме гуманізм виступає глобальною перспективою релігії і визначається Е. Фроммом базисом становлення цивілізаційного дискурсу та реальною практикою співіснування народів та релігій. Представник франкфуртської школи виводить релігію із тотожності її до релігійних інституцій та позиціонує релігію як апріорі наявну складову людського досвіду, оскільки релігійність є внутрішньою ознакою і потребою людини. Фроммівського розуміння феномену релігії у бутті людини дотримується й І. Матвієнко, стверджуючи, що релігійні почуття дозволяють людині визначити своє місце в цьому світі: «Екзистенційно потребою людини є релігійність, яка стимулює розвиток особистості, реалізацію власних здібностей та інше» [7, С. 247].

В своїй роботі «Психоаналіз і релігія» Е. Фромм констатує відсутність диференціації феномену «релігія». На думку Е.Фромма, проблема розуміння феномену релігії полягає у відсутності визначення релігії «як загальнолюдського феномену», що виходить за межі теїстичності. Релігійність не в теїстичності як такій, а в самому життєвому досвіді. Намагання зберегти людиною принцип релігійності в класичному розумінні є засобом задоволення власних сумнівів та формування біполярного світу, яке не містить деонтичної оцінки безвідносно від мотивації на конструктивність чи деструктивність. Лише спрямування на реалізацію людської свободи виводить людську релігійність на гуманістичний рівень.

Тобто, не теїстичність визначає типологію фроммівського релігійного досвіду, а спрямованість на конструктивність чи деструктивність розвитку

людини, що формується як симбіоз соціального, культурного, політичного та інших факторів. На думку Е. Фромма, безперспективність звернення людиною до традиційної релігії зазвичай окреслюється і зумовлюється необхідністю здійснення людиною чіткого вибору між істиною (релігією) і життям за правилами соціуму, тобто між вірою і розумом, що є посяганням на саму свободу людини. Однак, гуманістичності релігійному досвіду надає проекція на «силу самої людини», її розум, самореалізацію та екзистенцію.

Тому, за Е. Фроммом, людська душа не може бути віддана повністю на поталу класичної релігії оскільки саме розум є сутністю людини що дозволяє реалізуватися їй в конотаціях совісті, цінності, любові тощо. Лише становлення «індивіду» дає альтернативу вибору. Тому, релігійність повинна стати вектором на формування ідеї, соціального характеру суспільства, його розвитку, що має прагнути реалізації свободи, індивідуальності в демократії.

Таким чином, Е. Фромм виходить за рубежі оцінки фактору зближення та стирання національних, культурних, політичних, в тому числі, й релігійних меж, як загрози руйнування духовно-морального фундаменту людини, та пропагує пошук нових перспектив розвитку полікультурного діалогу, духовного потенціалу людства, що в сучасному світі потребує метатеоретичних пошуків форм співвідношення релігії і глобалізації. Дослідник фроммівської релігієзнавчої концепції В. Нікольський наводить наступну тезу, яка дає підстави стверджувати близькість етичної платформи мультикультуралізму із ідеями Е. Фромма щодо перспектив розвитку людства у його багатоманітній цілісності, у планетарному масштабі: «Гордість за все людство та участь у проблемах усього людства дає можливість перейти до доброякісного нарцисизму, якій буде сприяти вирішенню таких завдань, як боротьба проти хвороб та голоду, розширення знань та мистецтва серед усіх народів Землі. Фромм наполягає на необхідності спрямувати усі зусилля на збільшення ролі

ООН, введення загальноземних свят, серед яких головним має стати «День людини»» [29, С. 67].

Варто зауважити, що Фромм являє собою окреме специфічне явище для дослідження релігійної проблематики, у якому варто врахувати наступне: «Завдячуючи релігійному вихованню він зміг гостріше усвідомити проблеми сучасного суспільства та запропонувати оригінальне бачення проблем світової цивілізації. При цьому важливо розуміти, що Фромм не є ані автором нового богослов'я, ані засновником нової релігії, як інколи це намагаються представити. Відмовившись від конфесійної приналежності, він із великою повагою ставиться до релігії, вбачаючи у ній потенціал для побудови справжнього суспільства майбутнього. Вчення Фромма щодо релігії – це не нова релігійна система, а продукт відповідальних міркувань, у яких релігії відведено власне значуще місце» [29, С. 36-37].

Як зазначалось вище, сучасні глобалізаційні тенденції, уніфікуючи соціально-політичні, соціально-економічні, соціокультурні процеси з одного боку, з іншого, формує виклики перед збереженням самобутності кожного із їх учасників, тобто, глобалізація – це одночасно й фактор утворення, єднання, й причина безперервної нестабільності через руйнування, що створює протистояння світоглядів, культур, суспільств, в тому числі, й релігій.

Загострення протистояння культур, релігій в глобальному світі, відзначається і П. Саухом. В своїй роботі «Культура і релігія перед викликом глобалізації: демаркація меж впливу», цей релігієзнавець наполягає на необхідності пошуку балансу між збереженням ідентичності та проявами глобалізації, коли формування глобальної культури не можливе без збереження окремих культур, а сама нова глобальна культура повинна формувати симбіоз культурної поліфонії та слугувати реалізації мети будь-якої культури і культури – продукувати людяність, ідеологію блага [44].

Такий підхід до розуміння модусів релігії в глобальному світі повторює бачення ідеальної релігійності Е. Фромма – формування гуманістичного, толерантного суспільства, спрямованого на конструктивний розвиток людства, де саме гуманізм виступає моральним простором та моральною основою ідеального мультикультуралізму і глобалізму. Враховуючи широку соціально-філософську дискусію довкола можливостей мультикультуралізму виступати теорією та практикою розвитку людства у найближчій перспективі, а також щодо змісту його конкретних положень, варто визначитись, що саме у дисертаційному дослідженні буде уособлювати зазначений концепт. У цьому плані, ми погоджуємось із тезою Д. Свириденка, який для означення сутності мультикультуралізму стверджує: «За допомогою цього терміну намагаються описати наступну ситуацію: співіснування кількох культур в одному суспільстві, школі, робочому просторі тощо, в якому існує визнання різниць між цими культурами, яке підкріплено новим типом соціального устрою, взаєминами між державою та культурними або етнічними меншинами, новим підходом у ліберальній демократичній культурі» [46, С. 99].

Пошуки способу реалізації програми збереження індивідуальності в уніфікованому світі через аутсортизацію шляхом глокалізації є не просто необхідністю для розуміння сучасного соціуму, а виступає умовою та гарантією його розвитку: «Ми приречені у майбутньому житті в «єдиному домі» закласти потужний фундамент міжкультурного та міжрелігійного спілкування» [44, С. 33]. Тобто, мультикультуралізм є не альтернативою, а об'єктивною реальністю та імперативом суспільного розвитку, зокрема, у релігійній сфері.

Як зазначає М. Козловець, «...перед сучасними націями не стоїть питання: бути чи не бути їм мультикультурними. Множинність, розмаїття культур їм уже «нав'язана»... Подальша глобалізація сучасного світу дедалі більше загострює проблему збереження культурної

самобутності» [26, С. 156]. Однак, підвалини мультикультуралізму мають бути органічно вибудовані на демократичних основах взаємодії різних культур та релігій, що зніме аспект конфронтації їх практичної локалізації як способу протистояння глобальній уніфікації: «Для того щоб це зробити та уникнути культурної та цивілізаційної конфронтації, мала б працювати єдина формула «єдність світу та розмаїття культур»» [44, С. 33]. Однак успішність її вирішення багато в чому залежить від того, наскільки гармонійно формується баланс між полюсами зазначеної формули, адже вона не є позбавленою недоліків та часто виступає об'єктом ґрунтовної критики з боку її опонентів.

Принцип доповнюваності (компліментарності) – основна умова взаємного існування культур та релігій в сучасному глобальному світі, що є можливим лише за реалізації рівноправного діалогу, взаємоповаги. При таких умовах, релігія як один із ключових факторів глобалізму може вийти за межі його матриці, протистояти уніфікації та, одночасно, проектувати загальні цілі глобальної культури: «Мультикультуралізм є тією ідеєю, яка позначила своєрідну тиху культурну революцію, яка почалася у розвинених країнах світу та поширює по всьому світу стандарти культурної терпимості та толерантності до людей і спільнот відмінних від наших цінностей» [2, С. 9]. Саме такий, відкритий, діалогічний формат релігії у пропонував у своїх працях Е. Фромм.

Неоднозначність глобалізації в контексті релігії і культури відзначає й Н. Головач, стверджуючи наступну тезу: «Процес глобалізації культури, має як позитивні, так і негативні сторони. Розширення культурних контактів в сучасному світі сприяє зближенню народів, але надмірне запозичення несе небезпеку втрати культурної самобутності. Всепроникність кордонів для культурного впливу і розширення культурного спілкування можуть призвести до обміну позитивним досвідом, збагаченню власної культури, піднесенню її на вищий щабель розвитку, але і до її культурного виснаження за рахунок уніфікації та

стандартизації, поширення однакових культурних зразків по всьому світу. А тому збереження культурної своєрідності в сучасному суспільстві стало оцінюватися як вище досягнення цивілізації»[3, С. 22]. Такий підхід до розуміння співвідношення «глобалізація – релігія» популярний для західних дослідників, коли під глобалізацією розуміється ефективна взаємодія культур, а також відповідних їм релігій.

Інший погляд демонструє С. Гантінгтон, який взагалі позиціонує глобалізацію для релігії як потенційну можливість гострого протистояння християнської, ісламської та інших провідних традиційних культур. Тобто, глобалізація не має за мету збереження гомогенності релігій, їх ідентичності, хоча й не прагне сама собою до їх можливої конфронтації: сучасний світ потребує пошуків нових форм взаємодії різних релігій, культур, національностей, які б пропагували та пропонували новий формат самоідентифікації кожного з суб'єктів глобальної цивілізації, подолання та усунення гострої (інколи навіть на рівні військових конфліктів) конфронтації між учасниками етнічного, культурного та релігійного дискурсу шляхом реалізації принципу толерантності та демократичності у третьому тисячолітті.

Сучасна практика теорії мультикультуралізму через пропагування та реалізацію ідей лібералізму провокує протистояння релігійної, етнічної, культурної гомогенності глобалізаційним культурним інтересам. Однак, зазначає П. Саух, глобалізація жодним чином не намагається протистояти релігійній вірі, адже сама природа релігії формує претензію на «альтернативну глобалізацію», власну глобальну значущість [44]. Реалізація ж проекту глобалізації вимагає пошуку універсальї діалогу релігійних форм свідомості, зорієнтованої на моральну і духовну гуманістичну установку: «Найвищою цінністю для людства має бути припинення страждань та благо для кожного, і суспільства загалом. І... кожен член суспільства має бути зацікавлений в суспільній діяльності та приймати активну участь в ній, адже від кожного з нас та наших дій

залежить гармонійний розвиток суспільства в якому ми живемо» [33, С. 249]. Однак, мультикультуралізм у глобалізованому світі має місію забезпечення практики глобального утвердження нового рівня ідентичності – мультикультурної ідентичності, що еклектично втілює інакшість в глобальне. Таким чином, сучасні глобалізаційні тенденції потребують пошуку нових дієвих способів, варіативностей та шляхів реалізації кожного із суб'єктів суспільного буття на базі загальнолюдських цінностей, реалізації принципів толерантності та діалогу як способу існування людства, імперативу її розвитку.

Е.Фромм в своїй роботі «Мати чи бути?», наголошує на центральному місці людини в гуманному суспільстві пропагуючи ідею Нової Людини, ідею ноогуманізму [53]. В. Кремень та В. Ільїн зазначають: «Е. Фромм висунув ідею нової людини, без якої неможливе і нове суспільство. Нова людина – та, що здатна нести в собі любов до інших, а також відчувати тепло та співчуття оточуючих. Саме любов, на думку Фромма, розвиває активність особистості. Вона має багато форм: еротична любов, любов до своєї дитини, любов до самого себе тощо. У Е. Фромма критично-філософська теорія нового гуманізму – нової людини виступає у формі нової етики. Її обґрунтування має переважно психогуманістичний характер» [49, С. 287].

Патогенність сучасного йому суспільства Е. Фромм вбачає у зневазі таким соціумом самої людської природи та наголошує на необхідності здійснення масштабних пошуків становлення Нової Людини та Нового Суспільства, у яких відбудеться ревізія та «зняття» поточних протиріч: «Фундаментальне перетворення людини необхідне не лише з погляду етичного та релігійного, не лише як психологічна потреба, зумовлена патогенною природою нинішнього соціального устрою, а і як неодмінна умова фізичного виживання людського роду. Праведне життя є не тільки вимогою морального чи релігійного штабу. Вперше в історії фізичне виживання людського роду залежить від радикальної зміни людського



серця. Проте зміна людського серця можлива тільки за умови докорінних соціально-економічних перетворень. Вони – передумови для такої зміни, а також запорука мужності і далекоглядності» [53, С. 21-22].

Найважливішим питанням у обґрунтуванні положень щодо ключових рис Нової Людини та Нового Суспільства, на думку Е.Фромма, є усвідомлення розуміння відмінності між буттям і володінням як принципами буття людини в усі часи: «Під володінням та буттям, я розумію ...два основних способи існування, два різних види самоорієнтації і орієнтації у світі, дві різні структури характеру, перевага однієї з яких визначає все, що людина думає, відчуває і робить. При існуванні за принципом володіння моє ставлення до світу втілюється у прагнення зробити його об'єктом володіння, в намагання перетворити все і всіх, зокрема і себе самого, у свою власність. Щодо буття як способу існування, то слід розрізняти дві його форми. Одна з них є протилежністю володіння... Інша форма буття — це протилежність видимості, вона відсилає до справжньої природи, істинної реальності особи чи речі, на відміну від оманливої видимості» [53, С. 36].

Пошук альтернативи сучасності, на думку Е. Фромма, є умовою подолання кризи, яка веде до загибелі цивілізованого Заходу (логічно, й інших країн, включених зараз у глобальну інтеракцію та глобальну економіку), тому, Нова Людина і Нове Суспільство виступають перспективою збереження самої людини, для чого «...необхідно на суто економічній основі створити нову етику, нове ставлення до природи, наповнити новим змістом солідарність і співпрацю» [53, С. 210]. Він розвиває це положення, стверджуючи: «Нове суспільство й нова Людина може постати лише в тому випадку, якщо старі мотивації вилучення прибутку й завоювання влади буде замінено на нові: бути, віддавати, розуміти; якщо на зміну ринковому характеру прийде характер продуктивний і люблячий, а на зміну кібернетичній релігії – новий, радикально гуманістичний рух» [53, С. 214].

Становлення Нової Людини, Нового Суспільства імплікує формування Нової Релігії – зорієнтованої на любов, справедливість, толерантність та гуманізм. Релігії яка є проявом «релігійного», «гуманістичною релігійністю», яка має прийти на зміну споживацькому ставленню людини до світу в усіх проявах соціального життя людини. При цьому, вважає Е. Фромм, Нова Релігія не є запереченням теїстичної релігії, а виступає альтернативним вираженням гуманності як такої: «Образ Граду Божого надихав людей пізнього Середньовіччя, що й дало поштовх розквіту тогочасної культури. Розквіт сучасного суспільства пов'язаний із тим, що людей надихав образ Земного Граду Прогресу. Але в нашу добу цей образ перетворився на образ Вавилонської вежі, яка вже починає руйнуватися і під руїнами якої зрештою загине весь світ. Та якщо Град Божий і Град Земний – це теза й антитеза, то єдиною альтернативою хаосу є новий синтез: синтез духовних устремлінь пізнього Середньовіччя з досягненнями постренесансної раціональної думки і науки. Ім'я цього синтезу – Град Буття» [53, С. 214].

Гуманістична релігійність керується принципом «бути», а не принципом «мати», та імплікує до нової віри: «Віра за принципом буття – це передусім не вірування в певні ідеї (хоча і це буває також), а внутрішня орієнтація, певна позиція людини. Правильніше було б говорити: людина у вірі, а не – у неї є віра» [53, С. 56-57]. Віра повинна давати людині впевненість в істині через її розумне осягнення «внутрішнім чуттям божественних якостей» людини, а не авторитарним нав'язуванням: саме така Віра є раціональною і виступає безперервним процесом активного породження самого себе [53, С. 58].

Отже, орієнтування віри на буття, а не на володіння забезпечує гармонійність розвитку людини та активує її внутрішні резерви у життєвому досвіді. Раціональна віра дозволяє мобілізувати «радикальний гуманізм» у екзистенційному вимірі суспільства через активну роль кожного в демократичному соціумі, а «орієнтація на буття – це

велетенська потенційна сила людської природи» [53, С. 211]. Таким чином, релігія в розумінні Е.Фромма, одночасно виступає й засобом, якщо гуманістична релігія сфокусована на аспекті «бути», й метою реалізації людського потенціалу.

Е.Фромм, як зазначає І.Матвієнко, закликає нас до:

- 1) радикальної відмови від максимального «володіння»;
- 2) абсолютної незалежності;
- 3) метефізичного скепсису;
- 4) «релігійності» без Бога;
- 5) вимога соціальної активності в душі любові до ближнього та підкорення людської солідарності [33, С. 249].

Морально-духовний потенціал релігії, за Е.Фроммом, розкривається людиною по різному, однак, саме орієнтири на етичність моделюють моральний досвід людини та усього суспільства через утвердження любові, автентичності, справедливості, щастя та свободи: «Всі ці якості людини роблять її толерантною, віротерпимою до інших людей і народів й, разом з тим, принциповою у відстоюванні власних поглядів і переконань» [48, С. 408]. Апеляція Фромма до принципів толерантності та віротерпимості свідчить про близькість його поглядів до світоглядної платформи мультикультурної орієнтації.

Філософська концепція релігії Е. Фромма пропагує формат відповідальної раціональної діалогічної комунікації, взаємодії людини з природою, зовнішнім світом, як основу морально-духовного життя людства в глобальному просторі. На думку переважної більшості дослідників, Е.Фромм пропонує філософську методологію досягнення глобальних ціннісних ідеалів, глобального гуманізму шляхом транзиту від сліпого поклоніння у бік свідомого пошуку стратегій співіснування, яка отримує не аби якого актуального значення в умовах загострених протиріч діалогу релігій та культур: «Представники гуманістичного психоаналізу, зокрема Е. Фромм, бачать у релігії орієнтири для «пошуку сенсу життя»,

шлях «само здійснення» людини й досягнення нею єдності із собою й іншими. На його думку, метою релігії в остаточному підсумку є: «свідома, наповнена силою, а не слабкістю любов», «визнання людської сили..., а не досвід безсилля». Він вважав, що релігія надає людині орієнтири для вибору дій і способи самоаналізу своїх учинків з моральної точки зору» [48, С. 409].

Таким чином, на підставі поведеного аналізу, у підрозділі вирішено завдання дослідити релігійний вимір сучасних глобалізаційних викликів в понятійному апараті гуманістичного психоаналізу Е. Фромма. Було продемонстровано, що релігійна концепція Е. Фромма, яка спирається на етичну платформу гуманістичного психоаналізу здатна виступати теоретичним концептом, що резонує із підходами мультикультуралізму та може забезпечити реальну практику примирення релігій в умовах наростання глобалізаційних викликів.

Разом із тим, дослідницькі контексти дисертаційного дослідження дозволяють інтерпретувати філософську концепцію Е.Фромма як основу відповідальної раціональної діалогічної комунікації, взаємодії людини з природою, зовнішнім світом, як основу морально-духовного життя людства в глобальному просторі . Окрім того, аналіз релігійного виміру глобалізаційних викликів демонструє актуальність філософської методології Е.Фромма в контексті осягнення глобальних ціннісних ідеалів, глобального гуманізму.

Релігійний вимір глобалізаційних викликів та їх інтерпретація у понятійному апараті гуманістичного психоаналізу Е.Фромма рефлексується в пошуку основ комунікації релігії і глобалізації. Питання співвідношення «релігія – глобалізація» в сучасному цивілізаційному контексті в дисертаційному дослідженні розкривається через різновекторність підходів в розумінні сутності глобалізації та різні формати детермінації релігії в процесі глобалізації, що дозволяє позиціонувати релігію як самостійного і достатнього суб'єкта

цивілізаційного розвитку, виводячи формат її розуміння за межі теїстичності та інституційності.

Таким чином, на підставі проведеного аналізу, доводиться необхідність регламентації категорії релігії в сучасному соціокультурному просторі, а також пошуків комплексного підходу до віднайдення площини, методів та способів її реалізації, що неможливо без критичної, багатосторонньої та ґрунтовної рефлексії з позицій теоретичного аналізу, в тому числі, і без вивчення релігієзнавчої концепції Е. Фромма, який з позицій філософського психоаналізу доводить необхідність окреслення гуманістичного пошуку релігійного формату людини в глобалізованому світі. Даний представник психоаналітичного напрямку у філософії ХХ ст. позиціонує релігію як екзистенційну потребу людини, яка виводить саму релігійність на гуманістичний рівень: саме гуманізм виступає глобальною перспективою релігії та визначається Е. Фроммом базисом становлення цивілізаційного дискурсу, Нової Людини, Нового Суспільства, та, важливо, Нової релігії, зорієнтованої на любов, справедливість, толерантність та гуманізм.

Обґрунтовано, що у своєму теоретичному спадку Е. Фромм виходить за рубежі оцінки фактору зближення та стирання національних, культурних, політичних, в тому числі, й релігійних меж як загрози руйнування духовно-морального фундаменту людини: він пропагує пошук нових перспектив розвитку полікультурного діалогу як інструменту розбудови духовного потенціалу людства у відповідності до високої ідей мультикультуралізму як продуктивного сценарію цивілізаційного розвитку. Мультикультурне розуміння модусів релігії в глобальному світі як симбіозу культурної поліфонії, повторює бачення ідеальної релігійності Е.Фромма – формування гуманістичного, толерантного суспільства, спрямованого на конструктивний розвиток людства де саме гуманізм виступає моральним простором та моральною основою ідеального мультикультуралізму і глобалізму де віра є раціональною і виступає

безперервним процесом активного породження самого себе, а Нова Релігія виступає вираженням гуманності як такої – «неогуманізму». Отже, Е.Фромм, уже в ХХ ст. генерує концепцію сучасної релігії та окреслює нагальну потребу метапідходу до розуміння релігії, акцентує необхідність детермінації концепту релігії, проектуючи релігійність на становлення гуманістичної природи людини через потенцію реалізації людини в істині з проекцією на гуманізм.

## **2.2. Відчуження сучасної людини у фроммівській релігієзнавчій концепції**

Другу половину ХХ– початок ХХІ ст.ст. у соціальній філософії та суміжних соціогуманітарних науках визначають як добу домінування ідеології споживацтва у бутті суспільства. Зрозуміло, що зазначені процеси на передній фланг як соціальної архітектоніки, так і дослідницьких пошуків, виводять проблему перерозподілу ролей у системі «матеріальне – ідеальне», у контексті чого активно озвучуються алармістські сценарії щодо перспектив розвитку людства.

Логічним виглядає твердження, що релігійна сфера активним чином залишається включеною у проблему відчуження сучасної людини. З цього приводу В. Нікольський пише: «Відчуження та байдужість – проблеми сучасного суспільства, бездуховність наших днів змушує шукати прилисток, який часто надають релігійні організації. Однак без здатності до справжньої релігійності, на думку Фромма, людина починає поклонятись широкому спектру об'єктів від світської влади то Бога як ідолів, тобто, у відчуженій формі» [29, С. 70].

Дослідники І. Осіпов та А. Щукіна щодо поточної ситуації, яка визначає деструктивну споживацьку сутність сучасної цивілізації, пропонують наступну метафору: «Коли сучасна людина не є споживачем,

вона виступає в якості торговця, що пропонує товар іншим. Осередком економічної системи стає ринок, який визначає цінність всіх благ та частку кожної людини в суспільному продукті... Ринкова система вийшла за межі економічної сфери предметів споживання і праці. Людина сама перетворилася на товар та стала розглядати своє життя як капітал, який треба вигідно вкласти» [41, с. 62]. Дійсно, економічний вимір мав велике значення у соціальній архітектурі протягом низки століть та слугував важливим чинником, проте, у сучасних умовах він набув гіпертрофованого характеру. Негативним результатом реалізації зазначеної соціокультурної тенденції постала маргіналізація інших вимірів буття людини та суспільства в цілому.

Симптоми зазначених трансформацій окреслені В. Нікольським наступним чином: «Якщо у XVII ст. було зрозумілим, що матеріальна забезпеченість надає розширення можливостей сааме у особистісно-емоційній сфері, то вивільнення достатньої кількості вільного часу мало би привести до збагачення внутрішнього життя. Але сьогодні ми бачимо людину захоплену гонитвою за матеріальними благами. Сучасна розвинена технократична цивілізація являє собою беззаперечну владу над людиною в усіх сферах її життя. Нормою стали такі настанови, як виробництво заради виробництва, гроші заради грошей, людське життя заради успіхів цивілізації» [29, С. 110-111]. Як ми вже зазначили вище, зазначена тенденція почала себе проявляти у соціальній практиці ще у середині минулого століття, на що своєчасно намагались надати відповідь представники тогочасної соціально-філософської думки, зокрема, й представники психоаналітичного напрямку. Не обійшов увагою зазначену проблему й Е. Фромм, який справедливо вважається одним із найбільш ґрунтовних дослідників проблеми відчуження.

Варто зробити зауваження методологічного характеру щодо евристичності теорії Е. Фромма для розв'язання проблеми сучасного відчуження людини. Незважаючи на значний відрізок часу між

сьогоденням та добою, у яку Фроммом було сформульовані положення щодо теорії відчуження та її зв'язку із релігійною проблематикою, існують підстави стверджувати її плідний характер і в умовах поточної соціокультурної ситуації. Додатковим аргументом для цього слугує той факт, що вчення Е. Фромма являє собою цікавий симбіоз соціально-філософської та релігієзнавчої теорії із узагальненнями результатів його психоаналітичної практики, тобто, можна стверджувати значну емпіричну верифікованість його ідей. На цьому ж наголошує і В. Нікольський, зазначаючи наступне: «Практичні дослідження, що базуються на соціально-філософській та психоаналітичній теорії та методології, соціально-психологічному аналізі – логічне завершення оригінальної концепції релігії Фромма. Праці Фромма, що базуються на багатому емпіричному матеріалі, розкривають механізми взаємообумовленості суспільства та індивідуальної психології, на прикладах історичних форм релігії ставлять проблеми відчуження, авторитарності, підкореності ілюзіям» [29, С. 132].

У поточному підрозділі ми саме спробуємо визначити сутність процесів відчуження у соціокультурній динаміці останніх десятиліть, споріднених із подальшим поширенням ідеології споживацтва; виявити виклики релігійній сфері з боку зазначених масштабних процесів, а також, використовуючи теоретико-методологічний потенціал концепції релігії в фроммівському філософському спадку, запропонувати стратегії мінімізації поточних та унебезпечення від перспективних викликів відчуження, що носять деструктивний характер та постають загрозою для процесів цивілізаційного розвитку сучасного людства. Для узагальненого розуміння сутності відчуження, Д. Харві наводить щодо нього наступні ідеї: «Дієслово «відчужувати» має різні значення. В юридичній площині, воно означає передавати право власності на щось комусь іншому. Я відчужу ділянку землі, коли продаю її, або відмовляюся від права використовувати її та передаю його іншому. Працівники відчужують свою робочу силу,



коли входять на завод, щоб робити все, що бажають капіталісти. Разом із тим, відчуження також тягне за собою втрату довіри, справедливості або взаєморозуміння. Працівники «вільно» віддають свою працю, але роблять це в умовах примусу або згоди, які гарантують, що вартість, яку вони виробляють, не повертається їм, а привласнюється капіталом. Обмін наче є легальним, але він містить щось обманне» [65, С. 139]. Зазначене розуміння є близьким до традиційного розуміння відчуження у філософському напрямку марксизму.

Разом із тим, сучасність пропонує нові форми відчуження, не пов'язані із безпосередньо із трудовими відносинами, сутність яких буде розглянута на сторінках даного підрозділу, та стосується відчуження у релігійному житті у контексті викликів споживацьких, детермінованих ринком тенденцій, яке створює у реальності напруження у психіко-емоційній сфері особистості, надаючи проблемі відчуження глибокого, екзистенціального за власними масштабами значення: «Людина із ринковим характером ставиться до всього (і в першу чергу, до себе) як до товару. Цінність особистості визначається у даному випадку її оцінкою на ринку праці, тому само ідентичність коригується відповідно до принципу «я такий, який вам потрібен». Любов, ненависть та інші сильні емоції не знайомі ринковому характеру... Ринковому характеру властивий маніпулятивний інтелект, що веде до атрофії емоційного життя, у протилежність від розуміючого розуму роду *Homo Sapiens*» [29, С. 130]. Потрапляючи у полон споживацької ідеології, індивідуум не одразу здатен зважити її «за» та «проти», проте, утвердження споживацтва як сучасної повсякденної практики із не завжди усвідомленими наслідками, здатне поглибити екзистенціальну кризу сучасної людини.

Методологічним орієнтиром для розуміння можливостей релігії у забезпеченні сталого цивілізаційного поступу для нас виступає наступна теза: «Історія присутності релігійної свідомості в духовній сфері різних цивілізаційних побудов свідчить про те, що цей концепт являє собою

оригінальну спробу вирішення колізій відчуженого існування віруючого індивіда в світі, в плані «примирення» колізій віддаленого існування релігійної особистості з наявним буттям, що протистоїть їй. Релігійна свідомість, як результат відчуження та несвободи, тобто людської слабкості, виступає в якості одного зі специфічних способів подолання цієї обмеженості, відчуженості і віддаленості» [43, С. 140].

У підрозділі ми виходимо із актуальності зазначеного пошуку, адже процеси відчуження, що носять глибинний дегуманізаційний зміст, змінюючи статусне значення релігії, здатні провокувати соціальну нестабільність та змінювати стратегічний гуманістичний напрям цивілізаційного розвитку, руйнуючи наступну логіку: «Соціум як би одягає вбрання релігії, вдається до її авторитету, щоб зробити свої установки та імперативи значущими для членів. Релігійний феномен є певним центром духовного життя суспільства, його необхідним структурним елементом, незалежно від того, чи здатен він чи ні бути представленим в політичних, національних та інших символах. У релігійному феномені знаходять переломлення і трансформація норм, які соціум адресує індивіду, відтворюючи його соціальну природу та тим самим його як моральну сутність. Завдяки власній загальнолюдській природі та адресованості до найширшого кола послідовників, релігійні імперативи у порівнянні із іншими нормами мають найбільші можливості для інтеграції суспільства» [43, С. 138-139].

Нові «боги» споживацтва постають викликом зазначеному баченню ролі духовного виміру, а їх соціально-філософська рефлексія постає актуальною та затребуваною як у теоретичному, так і у практичному плані. В умовах поточної соціокультурної ситуації, не втрачає актуальності сприйняття релігії в якості потужного інструменту гармонізації буття сучасної людини, включеної у складну динаміку глобалізаційної природи із притаманними їй процесами розмивання ідентичності, діалогу культур, домінування неоліберальної ідеології тощо. З цього приводу А. Олійник

наголошує наступне: «У сьогоднішньому суперечливому динамічному світі релігія стає чи не найнадійнішим пристанищем для стражденної душі людини, дає обнадійливу відповідь на фруструючі смисложиттєві проблеми. Намагання людей уникнути цинізму, бездуховності, морального нігілізму, ворожнечі, агресивності, утилітаризму, меркантилізму часто приводить їх до релігії, до релігійних духовних цінностей» [40, с. 118]. Розгортаючи поточний підрозділ, ми виходимо із схожої методологічної позиції щодо розуміння соціокультурного статусу релігії у сучасній цивілізаційній ситуації.

Дійсно, імперативом виживання сучасної нам цивілізації постає пошук та дотримання балансу між сучасними практиками та світоглядними орієнтаціями споживацтва, та одвічними цінностями, способом мислення та способом дії, який виділяє людину та людську спільноту зі світу природи. Важливе місце зазначена проблема мала й у соціально-філософському та релігієзнавчому спадку Е. Фромма, для якого проблема трансформацій у бік суспільства споживацтва набула контурів реальної загрози дегуманізації ще півстоліття тому, коли духовний вимір буття людини почав зазнавати фундаментальних втрат на тлі поширення ідеології споживання.

Фроммівська оцінка тогочасних загроз для духовного виміру буття окремої особистості та людства в цілому може бути описана наступним чином: «Найбільший парадокс сучасної цивілізації, на думку Фромма, полягає в тому, що навіть тоді, коли людина має майже все необхідне для матеріального існування для розвитку свого духовного і інтелектуального потенціалу, він як і раніше, залишається нічим... Справжнє життя, засноване на розумі, любові та відповідальності, стає все менш можливим, а людські відносини отримують функціональний, матеріалізований характер... У результаті відчуження людина не тільки віддаляється від інших людей, але позбавляється самої людяності як в природному, ... так і у духовному сенсі» [41, С. 62-63]. Очікуваним результатом постає

глибинне духовне спустошення людини із відповідним заповненням цього створюваного споживацтвом духовного «вакууму» новими ціннісно-смысловими конструкціями, що віддаляють людину від гуманістичного вектору спрямованості її життєвих зусиль на користь досягнення нових ідеалів, успішно «сконструйованих» у процесах споживацького відчуження ХХІ ст.

Кризова ситуація щодо проблеми відчуження у тогочасному суспільстві описувалась Е. Фроммом, на думку В. Нікольського, наступним чином: «Фромм жаліється на те, що культура (у найбільш широкому розумінні цього поняття, яке включає мистецтво, філософію, релігію тощо) є предметом бездумного споживацтва. Люди у індустріальному світі існують як автомати, а тому споживають лише те, що визнається найкращім, не розрізняючи справжній шедевр від банальності. Біблія, Платон, Рембрандт стають у такому суспільстві у один ряд із телесеріалом, популярними журналами, та іншими творами маскульту. Відчужене споживацтво, на думку Фромма, складає перепону до розвитку справжніх людських якостей» [29, С. 118]. Будемо реалістами, визнавши, що тенденції, на яких наголошував цей видатний представник традиції гуманістичного психоаналізу, не втрачають своєї актуальності й сьогодні, а навпаки, отримують оновленого та актуального звучання. Навіть більше – вищезазначені тенденції набувають ще більшого значення у контексті складних трансформаційно-модернізаційних процесів, рушійною силою який виступають масштабні тенденції глобалізації.

Зазначений фактор, у тому числі, актуалізує соціально-філософське прочитання положень вчення Е. Фромма про релігію у контексті викликів сьогодення, а отримані у результаті переосмислення положення здатні збагатити сучасний соціогуманітарний дискурс та постати складовою частиною гуманітарної політики, орієнтованої на подолання поточних та превенцію перспективних викликів відчуження, яке є результатом неконтрольованого поширення ідеології споживацтва у глобальному

суспільстві та в масштабах національних суспільств. Випереджаючи час, у положеннях Фромма знаходимо ідеї, які мають надзвичайну актуальність у наші дні. Зокрема, у його спадку дослідники виокремили наступний підхід: «Загальна мета гуманізації суспільства визначається Фроммом як зміна життя суспільства у напрямку стимулювання розвитку людини. Розвитку у тому сенсі, аби зробити людину активною та такою, що продуктивно розвиває власні здібності, в протилежність сучасному суспільству, яке робить людину пасивною, сприймаючою. Зазначені зміни, вважає Фромм, можливі у випадку зміни моделі споживацтва» [29, С. 120]. Отже, успішна практична реалізація гуманістичного проекту Е. Фромма у третьому тисячолітті перебуває у прямій залежності від змісту споживацьких тенденцій у сучасному суспільстві, а також від масштабності викликів відчуження у ньому.

Сам Фромм, у одному із найбільш поширених визначень, наступним чином описував логіку процесів відчуження у споживацьки-орієнтованих суспільствах, коли новою релігією для людини стає пропоноване капіталізмом споживацтво: «Відчуження – ось доля окремої людини при капіталізмі. Під відчуженням я розумію такий тип життєвого досвіду, коли людина стає чужою сама собі. Вона ніби «відсторонюється», відокремлюється від себе. Вона перестає бути центром власного світу, господарем своїх вчинків; навпаки – ці вчинки та їх наслідки підпорядковують її собі, вона їм підкорюється та іноді навіть перетворює їх на певний культ» [56, С. 230].

Цікаву інтерпретацію ідей Е. Фромма щодо викликів споживацького світогляду людині пропонують І. Осипов та А. Щукіна. Аналізуючи пропоновані у фроммівських працях ідеї, вони приходять до висновку, що в результаті процесів відчуження, спричинених споживацьким стилем життя, релігійні «ідоли» для поклоніння витісняються новими «ідолами» споживацького стилю життя: «Форми відчуження можуть бути різні, але всі вони базуються на ідолопоклонстві, на створенні кумира з продукту

власного творення... У процесі людської діяльності життєві сили людини все більше трансформуються у його чужу «річ», яка йому протистоїть, та описує нові об'єкти поклоніння людини: публічну думку, соціальний престиж, економічне процвітання, індивідуальний і соціальний нарцисизм» [41, С. 63].

Логічно, релігійний етос у сучасному суспільстві, у відповідності до логіки еволюційних процесів у суспільстві, поступово замінюється етосом споживацтва із відповідними процесами відчуження та дегуманізації, у її класичному розумінні. Разом із тим, алармістські настрої Е. Фромма щодо поточної йому соціокультурної ситуації та майбутнього усього людства звучать не тільки в якості пророцтва невідворотного переходу суспільства у якісно новий, загрозливий стан. У спадку цього філософа знаходимо твердження щодо потенціалу релігії як транслятора цінностей любові у всьому широкому спектрі її проявів: «Від первинної любові до Бога, як безпорадної прихильності до матері-Богині і слухняності перед Богом-батьком, до зрілої стадії, коли Бог перестає бути зовнішньою силою, а людина вбирає в себе принципи любові і справедливості та стає одним цілим із Богом, і нарешті, до точки, коли вона (людина) говорить про Бога тільки в поетичному, символічному значенні» [53]. Підміна ж Бога новими «богами капіталізму» (успіхом, прибутком, рівнем освіти, цінністю на ринку праці тощо) не має нічого спільного із ідеями любові у її традиційному гуманістичному розумінні.

Узагальнена інтерпретація фроммівських сценаріїв подолання перспектив занепаду духовного виміру виглядає наступним чином: «Усунення протиріччя, що лежить в основі відчуження, можна досягнути шляхом побудови гуманістичного суспільства, заснованого на принципах гуманістичної етики і нових цінностях. Сучасна цивілізація, на думку Фромма, може відмовитися від зайвої регламентації та стереотипізації людського життя. Норми культури не повинні бути авторитарними, але повинні давати максимальний простір особистості – творчої і

продуктивної» [41, С. 64]. І саме релігії, як потужному транслятору гуманістичної етики із цінностями любові, відведена особлива роль у фроммівській концепції.

Саме виходячи із зазначеної позиції, обґрунтованим виглядає твердження, що гармонізація складних процесів цивілізаційного розвитку полягає, в тому числі, у ревізії соціокультурних механізмів та ролі гуманістично-орієнтованих релігійних чинників в них: «На зміну неможливості слідувати деяким аморальним нормам сучасної ментальності приходить комплекс релігійних моральних постанов, в яких, поряд з вічними загальнолюдськими приписами, містяться і виконують головну роль релігійні імперативи і заборони» [43, С. 140]. Отже, виглядає потенційно можливою ситуація, що релігія дозволить людині утримуватись від пропонованих ідеологією споживацтва образів мислення та дії на користь гуманістичних, хоча й релігійно забарвлених, світоглядних орієнтацій.

Наша теза резонує із оцінкою К. Політкіною поглядів Е. Фромма на можливість релігії у забезпеченні світоглядного виміру цивілізаційного поступу людства, чи здатна вона залишитись можливістю для людини залишитись Людиною: «Для мораліста Фромма не настільки важливо, в якій якості виступає та чи інша релігійна система, а в тому, яка ця релігія за своїм призначенням, чи може вона впливати на генезис особистості» [43, С. 139].

З цього приводу І. Литвин наголошує на потребі збереження духовного виміру буття людини у добу споживацтва із притаманними йому відповідними формами відчуження, розвиваючи пропоновані у релігійному вченні Е. Фромма ідеї наступним чином: всупереч тенденціям споживацтва має бути збережений «...зв'язок із ідеями, моральними цінностями, соціальними стандартами. Відсутність причетності, приналежності до будь-яких цінностей чи принципів веде до моральної самотності, яка є більш нестерпною за самотність фізичну» [29, С. 65].

Таким чином, маємо підстави перейти до формулювання висновків до підрозділу. Другу половину ХХ– початок ХХІ ст.ст. у соціальній філософії та суміжних соціогуманітарних науках визначають як добу домінування ідеології споживацтва у бутті суспільства. Зрозуміло, що зазначені процеси на передній фланг як соціальної архітекτονіки, так і дослідницьких пошуків, виводять проблему перерозподілу ролей у системі «матеріальне – ідеальне», у контексті чого активно озвучуються алармістські сценарії щодо перспектив розвитку людства.

Релігійний етос у сучасному суспільстві, у відповідності до логіки еволюційних процесів у суспільстві, поступово замінюється етосом споживацтва із відповідними процесами відчуження та дегуманізації, у її класичному розумінні. Споживацькі тенденції, сучасні Е. Фромму, набули більш загрозливих форм у сучасну добу, а релігійні «ідоли» для поклоніння витісняються новими «ідолами» споживацького стилю життя та розмиваються тенденціями секуляризації.

Процеси відчуження, що носять глибинний дегуманізаційний зміст, змінюючи статусне значення релігії у бутті окремої особистості та у соціумі в цілому, здатні провокувати соціальну нестабільність та змінювати стратегічний гуманістичний напрям цивілізаційного розвитку. Пропонована Е. Фроммом концепція релігії не втрачає актуальності у добу глобалізації та може постати інструментом унебезпечення від подальшого заміщення релігійного світогляду універсальними споживацькими орієнтаціями секулярної доби. Інтерпретуючи вчення Е. Фромма про релігію, вдалося показати, що релігія у її універсальному сенсі, відкрита за гуманістична за своїм змістом має постати у ХХІ ст. транслятором гуманістичної етики та гармонізувати складні процеси цивілізаційного розвитку, протидіючи тенденції підміни релігійних цінностей новими «ідолами» споживацтва. У спадку цього філософа знаходимо твердження щодо потенціалу релігії як транслятора цінностей любові у всьому широкому спектрі її проявів: гуманістично-орієнтована, відкрита за своєю



сутністю релігія, пропонована у теоретичних положеннях філософського спадку Е. Фромма, здатна у ХХІ ст. забезпечити світоглядний вимір цивілізаційного поступу людства із відповідними викликами відчуження.

### **Висновки до другого розділу**

У другому розділі нами було послідовно вирішено завдання з дослідження релігійного виміру сучасних глобалізаційних викликів в понятійному апараті гуманістичного психоаналізу Е. Фромма, а також обґрунтування можливості подолання відчуження сучасної людини, спираючись на положення його релігієзнавчого концепту.

У розділі продемонстровано, що релігійна концепція Е. Фромма, яка спирається на етичну платформу гуманістичного психоаналізу, здатна виступати теоретичним концептом, що резонує із підходами мультикультуралізму та може забезпечити реальну практику примирення релігій в умовах наростання глобалізаційних викликів. Разом із тим, дослідницькі контексти дисертаційного дослідження дозволяють інтерпретувати філософську концепцію Е. Фромма як основу відповідальної раціональної діалогічної комунікації, взаємодії людини з природою, зовнішнім світом, як основу морально-духовного життя людства в глобальному просторі. Окрім того, аналіз релігійного виміру глобалізаційних викликів демонструє актуальність філософської методології Е. Фромма в контексті осягнення глобальних ціннісних ідеалів, глобального гуманізму.

Питання співвідношення «релігія – глобалізація» у сучасному цивілізаційному контексті у дисертаційному дослідженні розкривається через різновекторність підходів в розумінні сутності глобалізації та широту форматів детермінації релігії в процесі глобалізації, що дозволяє позиціонувати релігію як самостійного і достатнього суб'єкта цивілізаційного розвитку, виводячи формат її розуміння за межі

теїстичності та інституційності. У розділі доводиться необхідність регламентації категорії релігії в сучасному просторі та пошуків комплексного підходу до віднайдення площини, методів та способів її реалізації, що неможливо без критичної рефлексії, в тому числі, з використанням концепції Е. Фромма який з позицій філософського психоаналізу доводить необхідність окреслення гуманістичного пошуку релігійного формату людини в глобалізованому світі. Філософ позиціонує релігію як екзистенційну потребу людини яка виводить саму релігійність на гуманістичний рівень, і саме гуманізм виступає глобальною перспективою релігії і визначається Е. Фроммом базисом становлення цивілізаційного дискурсу, «нової» людини, «нового» суспільства та «нової» релігії, зорієнтованих на етику любові, справедливості, толерантності та гуманізму.

У своїй концепції Е. Фромм виходить за межі оцінки фактору зближення та стирання національних, культурних, політичних, в тому числі, і релігійних меж як загрози руйнування духовно-морального фундаменту людини. Він пропонує пошук нових перспектив розвитку полікультурного діалогу, духовного потенціалу людства, близьких за духом до ідей мультикультуралізму. Мультикультурне розуміння модусів релігії в глобальному світі як симбіозу культурної поліфонії, повторює бачення ідеальної релігійності Е.Фромма – формування гуманістичного, толерантного суспільства, спрямованого на конструктивний розвиток людства, де саме гуманізм виступає моральним простором та моральною основою ідеального мультикультуралізму та глобалізму, де віра є раціональною і виступає безперервним процесом активного породження самого себе, а «нова» релігія виступає вираженням гуманності як такої – «неогуманізму». В результаті розробки даного аспекту вдалось продемонструвати, що Е.Фромм вже у ХХ ст. генерує концепцію сучасної релігії, релевантної сучасним процесам глобалізації: він окреслює нагальну потребу метапідходу до розуміння релігії, розкриває її дуальну наукову й

соціальну позицію, акцентує необхідність детермінації концепту релігії, проектуючи релігійність на становлення гуманістичної природи людини через потенцію реалізації людини в прагненні до істини та автентичності буття.

Далі в розділі було здійснено спробу здійснити спробу проаналізувати проблему відчуження людини з використанням підходів фроммівської релігієзнавчої концепції. Другу половину ХХ– початок ХХІ ст.ст. у соціальній філософії та суміжних соціогуманітарних науках визначають як добу домінування ідеології споживацтва у бутті суспільства. Зрозуміло, що зазначені процеси на передній фланг як соціальної архітекτονіки, так і дослідницьких пошуків, виводять проблему перерозподілу ролей у системі «матеріальне – ідеальне», у контексті чого активно озвучуються алармістські сценарії щодо перспектив розвитку людства.

Релігійний етос у сучасному суспільстві, у відповідності до логіки еволюційних процесів у суспільстві, поступово замінюється етосом споживацтва із відповідними процесами відчуження та дегуманізації, у її класичному розумінні. Споживацькі тенденції, сучасні Е. Фромму, набули більш загрозливих форм у сучасну добу, а релігійні «ідоли» для поклоніння витісняються новими «ідолами» споживацького стилю життя та розмиваються тенденціями секуляризації. Процеси відчуження, що носять глибинний дегуманізаційний зміст, змінюючи статусне значення релігії у бутті окремої особистості та у соціумі в цілому, здатні провокувати соціальну нестабільність та змінювати стратегічний гуманістичний напрям цивілізаційного розвитку.

Пропонована Е. Фроммом концепція релігії не втрачає актуальності у добу глобалізації та може постати інструментом унебезпечення від подальшого заміщення релігійного світогляду універсальними споживацькими орієнтаціями секулярної доби. Інтерпретуючи вчення Е. Фромма про релігію, вдалося показати, що релігія у її універсальному

сенсі, відкрита за гуманістична за своїм змістом має постати у XXI ст. транслятором гуманістичної етики та гармонізувати складні процеси цивілізаційного розвитку, протидіючи тенденції підміни релігійних цінностей новими «ідолами» споживацтва. У спадку цього філософа знаходимо твердження щодо потенціалу релігії як транслятора цінностей любові у всьому широкому спектрі її проявів: гуманістично-орієнтована, відкрита за своєю сутністю релігія, пропонована у теоретичних положеннях філософського спадку Е. Фромма, здатна у XXI ст. забезпечити світоглядний вимір цивілізаційного поступу людства із відповідними викликами відчуження.

### Список використаних джерел до другого розділу:

1. Бауман З. *Глобалізація. Последствия для человека и общества* / Пер. с англ. М.: Издательство «Весь Мир», 2004. 188 с
2. Бичатін С.В. *Релігійно-культурологічна концепція К.Г.Юнга: дис... канд. філос. наук: 09.00.11; Київський національний ун-т ім. Т.Г.Шевченка. К., 2002. 174 арк.*
3. Бойченко М.І. Інституційні витоки глобалізації. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди. «Філософія»*.-Х.: ХНПУ, 2016. Вип.47. Ч.1. С. 3-13.
4. Брижнік В.М. Культурно-исторические основания современного цивилизационного кризиса символического восприятия социальной действительности. *Гуманітарні студії*. 2012. № 14. С. 91-103
5. Буряк Н.Б. Взаємозв'язок психоаналізу та дзен-буддизму. *Науковий діалог «Схід-Захід»: зб. матер. IV Всеукр. науково-практичної конференції з міжнар. участю (м. Кам'янець-Подільський, 20 травня 2015 р.): у 2-х частинах*. 2015. Ч. 2. С. 126-129.
6. Буряк Н.Б. Визначення релігії за Еріхом Фроммом в сучасному релігієзнавстві. *«Придніпровські соціально-гуманітарні читання»: зб. матер. III всеукр. наук. конфер. з міжнар. участю, (м. Дніпропетровськ, 29 листопада 2014 р.): у 4-х частинах*. 2014. Ч. 1. С. 107-110.
7. Буряк Н.Б. Догма Христа за Еріхом Фроммом. *Economics, science, education: integration and synergy: materials of international scientific and practical conference: in 3 V. 3. (Bratislava, 18-21 January 2016)*. 2016. PP. 12-13.
8. Буряк Н.Б. Еріх Фромм про гуманістичний потенціал релігії. *«Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри»: зб. матер. всеукр. наук.-пр. конф. (м. Київ, 22 вересня 2014 р.)*. 2014. С. 168-170.
9. Буряк Н. Б. Любов у гуманістичному психоаналізі Еріха Фромма. *Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського*

факультету – 2014»: зб. матер. (м. Київ, 15-16 квіт. 2014 р.). 2014. Ч. 7. С. 93-94.

10. Буряк Н.Б. Особливості авторитарних та гуманістичних релігій у контексті суспільних потрясінь. *«Актуальні проблеми соціально-гуманітарних наук»*: зб. матер. IV всеук. наук. конфер. з міжнар. участю (м. Дніпропетровськ 15 липня 2014 р.): у 2-х частинах. 2014. Ч. 2. С. 162-165.

11. Буряк Н.Б. Осмислення Еріхом Фроммом дзен-буддизму. *Міжнародна наукова конференція «Перші Танчерівські читання «Методологічні проблеми сучасного релігієзнавства»»* (м. Київ 26 жовтня 2015 р.). 2015. С. 27-32.

12. Буряк Н.Б. Психологія релігії Еріха Фромма: культурологічний аспект. *Науковий діалог «Схід-Захід»*: зб. матер. III Всеукр. науково-практичної конференції з міжнар. участю (м. Кам'янець-Подільський, 7 червня 2014 р.): у 4-х частинах. 2014. Ч. 2. С. 66-69.

13. Буряк Н.Б. Рецепції осмислення релігії Еріхом Фроммом в сучасній релігієзнавчій науці. *Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2015»*: зб. матер. (м. Київ, 21-22 квіт. 2015 р.). 2015. Ч. 7. С. 123-125.

14. Буряк Н.Б. Соціальний феномен концепції релігії Еріха Фромма. *«Сучасні соціально-гуманітарні дискурси»*: зб. матер. V всеук. наук. конфер. з міжнар. участю. (м. Дніпропетровськ, 21 березня 2015 р.): у 5-х частинах. 2015. Ч. 1. С. 137-140.

15. Вітенко І.С. *Основи психоаналізу: [навч. посібник]*. Чернівці: Книги-XXI, 2006. 144 с.

16. Головач Н.Н. Религиозная социализация личности в современном культурном пространстве. *Міжнародний вісник: культурологія, філологія, музикознавство*. К.: Міленіум, 2016. Вип. 6. С. 21-26.

17. Гречкосій Р.М. Філософія Е. Фромма та Ф. Ніцше: свобода та самореалізація особистості. *Гілея: науковий вісник*. 2015. Вип. 92. С. 221-227.
18. Джонс Э. *Жизнь и творения Зигмунда Фрейда*. М.: Гуманитарий, 1997. 448 с.
19. Добродум О.В. Конфликты религиозной идентичности в глобальном мире. *Конфликтология*. №2. 2014. С. 95-105.
20. Єленський В. *Глобальні тенденції релігійного розвитку у ХХІ столітті*. URL: [https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies\\_of\\_religions/32037](https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/32037) (дата звернення 12.04.2018 р.)
21. Егунёва М.В. Проблема свободы в гуманистическом психоанализе Э. Фромма. *Вестник Оренбургского государственного университета*. №7. 2007. С. 13-17.
22. Жеребкіна І.А. *Постмодернізм, психоаналіз і гендерна теорія: розвиток концепції суб'єкта: автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.04*; Харківський національний ун-т ім. В.Н.Каразіна. Х., 2002. 27 с.
23. Задубрівська, О. М. *Психоаналіз: філософсько-антропологічний аспект: конспект лекцій*; Чернівецький національний ун-т ім. Юрія Федьковича. - Чернівці: Рута, 2005. 32 с.
24. Залєсова І.В. Психолого-педагогічний аналіз поняття толерантності (на основі праці Еріха Фромма «Мати чи бути?»). *Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія: педагогіка і психологія*. 2015. Випуск 43. С. 100-105.
25. Зарипов Д.А. Проблематика истинной и ложной свободы в политико-философской концепции Э. Фромма. *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*. 2010. №3. С. 19-25.
26. Козловець М.А. *Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: Монографія*. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558с.

27. Косиченко А.Г. Глобалізація і релігія. *Век глобалізації*. 2013. № 1. С. 47-58.
28. Кудояр О.М. *Релігія та її місце в політичній системі незалежної України: дис... канд. філос. наук: 09.00.03*; Донец. держ. ін-т штучного інтелекту. Донецьк, 2003. 173 арк.
29. Курганська Л. О. Внесок Еріха Фромма у становлення поняття ідентичності в психологічній науці. *Збірник наукових праць Інституту психології імені Г. С. Костюка Національної АПН України. Проблеми загальної та педагогічної психології*. 2012. Т. 24, ч. 6. С. 216-223.
30. Литвин І. Р. Проблема відчуження людини у філософії Еріха Фрома. *Вісник Черкаського університету*. 2010. Випуск 190. С. 64-69.
31. Маленко С.А. *Феноменологія архетипу в системі соціокультурного освоєння колективного несвідомого (на матеріалах творчості К.Г.Юнга): дис... канд. філос. наук: 09.00.03*; Київський держ. лінгвістичний ун-т. К., 1998. 179 л.
32. Маричева А.В. *Типология психологических механизмов самоконституирования субъекта: дис... канд. психол. наук: 19.00.01*; Таврический национальный ун-т им. В.И.Вернадского. О., 2005. 200 л.
33. Матеуш, Віталій Олексійович. *Фрейд і дорога до психоаналізу: [критика, роздуми, спогади]*. Хмельницький: Видавництво Алли Цюпак, 2007. 39 с.
34. Матвієнко І.С. Сучасна релігійно-соціальна орієнтація людини в світі (філософський погляд Е.Фромма). *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*. К.: ВІР УАН, 2014. Випуск 86. С.247-250.
35. Матвієнко І.С. *Філософське осягнення людини: інтегральний гуманізм Ж. Марітена та гуманістичний психоаналіз Е. Фромма: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05*; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. К., 2012. 18 с.



36. Менжулін В.І. *Трансформація психоаналітичної концепції міфу: дис... канд. філос. наук: 09.00.05*; Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. К., 1996. 167 л.
37. Мітчелл Д. *Психоаналіз і фемінізм: радикальна переоцінка психоаналізу Фройда*. Л. : Астролябія, 2004. 479 с.
38. Міщенко М.М. *Розуміння та тлумачення в психоаналізі: філософсько-герменевтичний підхід: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.01*; Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. Х., 2011. 20 с.
39. Никольский В.С. *Концепция религии в социальной философии Эриха Фромма* : дис..... канд.. филос. н.: 09.00.11. Москва, 2002. 155 с.
40. Олійник А. Життєдайність релігійного сенсу існування. *Збірник тез науково-практичної конференції з міжнародною участю «Психологія національної безпеки», 25 квітня 2017 р.* Львів: «СПОЛОМ», 2017. С. 118-123.
41. Осипов И., Щукина А. Факторы отчуждения в гуманистической философии Э. Фромма. *Теория и практика общественного развития*. 2012. № 4. С. 62-64.
42. Примуш М. *Релігійна ідентичність в умовах глобалізації*. Донецьк: ТОВ «Юго-Восток, Лтд», 2006. 370 с.
43. Политкина К.И. Выражение в религиозном сознании отношений отчуждения. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота. 2014. № 2 (40): в 2-х ч. Ч. I. С. 138-141.
44. Рашидова Т.Р. Одиночество и масса: парадокс массовой культуры. *Знание. Понимание. Умение*. 2009. №4. С. 219-222.
45. Саух П.Ю. Культура і релігія перед викликами глобалізації: демаркація меж впливу. *Релігія у глобальному світі*. 2016. С. 33-36.
46. Свириденко Д.Б. *Академічна мобільність: відповідь на виклики глобалізації: монографія*. К.: Вид-во НПУ імені М.П.Драгоманова, 2014. 279 с.

47. Семенюк Е. П. Глобалізація: філософський аналіз поняття. *Вісник Національного університету "Львівська політехніка". Філософські науки.* 2007. № 578. С. 10–15.
48. Ставицький Г.А. Розвиток віротерпимості та толерантності молоді засобами релігійної просвіти. *Науковий часопис НПУ імені МП Драгоманова. Серія 12: Психологічні науки.* 2014. Вип. 43. С. 406-413.
49. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник / В.Г. Кремень, В.В. Ільїн. К.: Книга, 2005. 528 с.
50. Фрейд З. *О сновидениях: тотем и табу. Очерки по теории сексуальности. О сновидениях: Пер. с нем.* Х.: Фолио, 2005. 414 с.
51. Фрейд З. *По ту сторону принципа наслаждения. Я и Оно. Неудовлетворенность культурой.* СПб.: Алетейя, 1998. 253 с.
52. Фрейд З. *Психоанализ и детские неврозы.* СПб.: Алетейя, 1997. 296 с.
53. Фромм Э. Искусство любви. URL: <http://psylib.org.ua/books/fromm03/txt01.htm> (дата звернення 11.02.2017 р.)
54. Фромм Е. Мати чи бути? : пер. з англ. К.: Укр. письменник, 2010. 222 с.
55. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1989. 272с.
56. Фромм Э. Человек одинок. *Иностранная литература.* 1966. № 1. С. 230-233.
57. Шарп Д. *Типы личности: юнговская типологическая модель.* Воронеж: НПО "МОДЭК", 1994. 127 с.
58. Шашкова Л.О. *Наука і релігія у парадигмальному вимірі: автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.09; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка.* К., 2008. 35 с.
59. Шейко В.М. *Історико-культурологічні аспекти психоаналізу.* Х.: Основа, 2001. 152 с.

60. Шуба О.В. *Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз): автореф. дис... д-ра політ. наук: 23.00.02*; Львівський держ. ун-т ім. Івана Франка. Л., 1999. 30 с.
61. Щукін Є.О. *Основні напрямки сучасної філософії: феноменологія, психоаналіз, екзистенціалізм, герменевтика, структуралізм, постструктуралізм : навч. посіб.*; Національний ун-т кораблебудування ім. адмірала Макарова. Миколаїв: НУК, 2009. 116 с.
62. Юнг К.Г. *Йога и Запад : пер. с нем.* Львов; К.: Инициатива; Львов ; К.: Airland, 1994. 231 с.
63. Юнг К.Г. *О современных мифах: сб. трудов: [Пер с нем]*. М.: Практика, 1994. 251 с.
64. Яськів Б.І. *Релігія в контексті генези української національної ідеї : дис... канд. філос. наук: 09.00.11*; Українська держ. академія водного господарства. Рівне, 1996. 183 л.
65. Harvey D. Universal alienation. *Journal for Cultural Research*. 2018. Vol. 22. Issue 2. pp. 137-150.
66. Sayers S. Alienation as a critical concept. *International Critical Thought*. 2011. Vol. 1. Issue 3. pp. 287-304.

## РОЗДІЛ 3. ПРОТИРІЧЧЯ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА У СВІТЛІ КОНЦЕПЦІЇ РЕЛІГІЇ Е. ФРОММА

### 3.1 Релігійна ідентичність та ідентифікація: український постколоніальний контекст

Сучасне українське суспільство перебуває у транзитивному стані постколоніальної стратегії ідентифікації. Релігійний спосіб визначення ідентичності, як і мовний, національно-етнічний та інші, часто використовуються в якості предмету маніпулятивних практик. Загальну тенденцію з цього приводу, спираючись на потребу розглядати українську соціокультурну ситуацію у термінах постколоніалізму, описує у своїх дослідженнях Т. Талько: «Нині серед факторів, які стоять на заваді суспільним перетворенням, особливе місце займає незжитий нашою культурою синдром постколоніалізму, що виявляє себе у різних сферах суспільного буття, у тому числі і у сфері релігійності. Оскільки прояви постколоніалізму продовжують залишатись значною перепорою на шляху долучення українців до західноєвропейського способу життя, а також є фактором розмивання української ідентичності, то дослідження різних аспектів феномену постколоніалізму у просторі суспільного буття українців, у сфері їх духовності і релігійності є актуальною науковою проблемою» [59, С. 56-57].

Питання релігійної ідентичності відіграють важливу роль у перебігу суспільного життя, націєтворчих процесах, формуванні громадянського суспільства. Інтеграційні процеси формування згуртованої спільноти включають цілий комплекс основоположних чинників, серед яких питання релігійної та національної ідентичності є визначальними. Транзитивність від етнічної до політичної інтерпретації становлення нації є показовою на тлі сучасних глобалізаційних процесів в масштабах усієї планети. З іншого боку, релігійна та національна ідентичність є потужним чинником

успішної реалізації постколоніальних стратегій держави та процесів, спрямованих на становлення громадянського суспільства у соціокультурному просторі України: «Трансформаційні процеси у сфері вітчизняної релігійності свідчать про тісну взаємодію релігійного і національного чинників. Трансформації у релігійній сфері відіграють неоднозначну роль у житті української спільноти. З одного боку, вони вияскравлюють існування колоніальної ментальності з характерними стереотипами другорядності і меншовартості, а, з іншого, виявляють особливості національної релігійності, з її антропоморфізмом і демократизмом» [59, С. 59].

Логічно, що релігія в особистісному контексті є надзвичайно важливим чинником формування світогляду та відношення до світу. Християнські цінності толерантності, смиренності, прощення значною мірою стабілізують протиріччя суспільного життя, орієнтують особистість до розважливих вчинків та поміркованих висновків. Поліконфесійність орієнтирів релігійної ідентифікації громадян України на засадах толерантності та терпимості є необхідною передумовою соціокультурного розвитку суспільства та євроінтеграційних процесів нашої держави. Якщо пригадати події Революції Гідності 2013-2014 рр., то представники різних релігійних конфесій та деномінацій були об'єднані спільною громадянською позицією: «Події Майдану засвідчили готовність Церкви стати посередником у відносинах влади та суспільства. Досить важливою залишається участь Церкви в налагодженні суспільних відносин в постмайданівському середовищі. Слід зазначити, що події листопада 2013-лютого 2014 рр. мали зворотний вплив на різні конфесії, про що свідчить не тільки реакція перших осіб церков, їхньої ієрархії з осудом дій влади та підтримки протестуючих, захист позиції громадян в часи гострого суспільного протистояння, але й бажання великої кількості священиків особисто долучитися до подій Майдану. Все це сприяло формуванню в

суспільстві нового погляду на Церкву як на активний суб'єкт історичного розвитку України» [62, С. 10].

Згадані події можуть та мають бути інтерпретованими як прояв позитивної свободи, згідно концепції Е. Фромма. Але згодом ця єдність вільної та творчої ідентифікації піддалась масивному маніпуляційному впливу з боку авторитарних релігійних організацій, що підтримують та впроваджують імперські та загарбницькі амбіції. Мова йде про Українську Православну Церкву Московського Патріархату, в обрядовій частині культу якої присутніми є елементи популяризації та легітимізації ідеології «руського миру», єдності слов'янських народів під проводом Росії, обоження окремих політичних та церковних очільників: «Релігійно-політичне засилля та зросійщення українського церковно-релігійного та духовно-культурного простору, безперечно, бере свій початок з інкорпорації (приєднання) Київської митрополії до складу Московської патріархії (1686 р.). Цей згубний для історичної долі нашого народу є логічним наслідком ліквідації української державності, початок якому поклала Переяславська угода (1654 р.). Від того часу (й донині!) Москва відкрито проводить курс на ліквідацію національної церковно-релігійної самобутності українців» [65, С. 138].

Закономірно, що зазначена політика установи духовної культури викликала хвилю соціального протесту і неприйняття. Становлення національної єдності містить суттєву атрибуцію у релігійній ідентичності, що не є секретом для тих, хто прагне дестабілізації українського модернізаційного процесу. М. Шкрібляк дещо емоційно, проте, вірто за сутністю описує зазначену ситуацію: «Відсоток готових прислужитися великодержавним планам Росії серед священнослужителів УПЦ значно переважає, аніж у самій РПЦ. Найзапекліші ревнителі цього “благочестія” – Путінсько-Кирилівської православної імперії – розчулюють серця українських православних вірян байками про “чуття єдиної родини”, “спільну” історичну долю та територію, могили і хрести

рідних та близьких, які “розкинуті” всіма просторами “великої і неделімої” (в т.ч. й закатованих різними московсько-російсько-радянськими режимами у Сибіру та мордовських таборах)» [65, С. 137]. Дійсно, інтегративні соціальні процеси включають символно-семіотичні, аксіологічно-значеннєві та емоційно-психологічні константи, а сама комплекс зазначених констант формує необхідний базис здійснення ідентифікаційних світоглядних процедур. Неспівпадіння із доктринальною системою ідентифікації провокує виникнення маргінальних течій, які продукують альтернативні ідентифікаційні стратегії, або порушення цілісної і стійкої системи ідентифікацій особистості та ідентичності в цілому являє собою явище маргінальності, яка може набувати локальний або системний характер.

Так, ідентичність, за думкою Є. Ємельяненко, може розглядатись в розрізі різних сфер та вимірів людської життєдіяльності: статєва, вікова, соціальна, релігійна, культурна, моральна, політична, майнова тощо, тож «... виміри ідентичності визначають виміри маргінальності і навпаки, а всебічні функціональні зв'язки між ними надають цим феноменам системного характеру» [23, С. 184]. Тенденції маргіналізації структур ідентичності продукують ідентифікаційну невизначеність, інертність, прояви нігілізму та дезорієнтованості у світоглядних інтенціях сучасного українського суспільства, постаючи деструктивним фактором соціально-політичного життя.

У своєму ґрунтовному теоретичному спадку Е. Фромм визначає таку невизначеність втечею від свободи, відмовою від здійснення рефлексивної діяльності, потуранням авторитарній системі цінностей та мотивації. Такий алгоритм визначення ідентичності розкриває широкий спектр можливостей реалізації маніпулятивних практик, а з іншого – продукує синкретичний, компіляційний характер світоглядних орієнтирів, що унеможлиблює формування цілісної та виваженої ідентичності особи. Відомий дослідник фроммівської релігієзнавчої теорії В. Нікольський

щодо авторитарної релігії зазначає наступне: «Авторитарна релігія, на думку Фромма, – це така релігія, у якій відносини побудовані у формі підкорення-володарювання. У основі авторитарної релігії лежить ідея, згідно якої людиною керує зовнішня сила, яка вимагає від неї покори, поваги та поклоніння. При цьому причиною для подібного володарювання є сам факт володарювання, а не моральні якості божества, такі як любов, справедливість тощо» [46, С. 51].

Але, зауважимо, що концепт ідентичності є комплексним за своїм характером. Є підстави вважати ідентичність ієрархічним утворенням, в якому окремі критерії визначення ідентичності окреслюють різні рівні локалізації тієї або іншої ціннісно-мотиваційної системи. Так, особа має можливість ідентифікувати себе як громадянина держави або космополіта, як носія божественної сутності або безсмертної душі, або як прийдешню конфігурацію одвічних перевтілень. Ідентифікаційні процеси сучасної людини, при цьому, носять ускладнений характер, відчуваючи на собі вплив постмодерних соціокультурних тенденцій. З. Бауман у зазначеному плані стверджував наступне: «Як пілігрим є найкращою метафорою модерного стилю життя, сповненого стурбованості щодо вирішення важливою задачі конструювання ідентичності, для постмодерну життєвою стратегією є блукач, скиталець, турист та гравець, яким рухає страх бути обмеженим та фіксованим» [70, С. 26].

Саме тому, у цій складній ієрархії ціннісних детермінацій часто виникають різного роду протиріччя та суперечності. До зазначених об'єктивних перепон у розробці вітчизняної проблематики в галузі релігії, також варто додавати штучний чинник постколоніальної природи: «Процес звільнення релігійної сфери життя українського суспільства від проявів постколоніалізму сприятиме звільненню суспільної свідомості від впливу імперських політичних практик» [59, С. 59].

Однією з таких сповнених протиріччями позицій у визначенні ідентичності є ідеологема протистояння Сходу та Заходу. Як зауважує



Л. Шугаєва: «Постнеопатристика повертається до питання про позитивну ідентичність православного християнства, а також знову наголошує на необхідності врахування спадщини Заходу як частини нероздільної ортодоксальної церкви першого тисячоліття» [66, С. 16]. На нашу думку, дана цитата містить надзвичайно слушне зауваження, адже сучасна епоха вирізняється швидше поєднанням суперечливих тенденцій, плюралізмом та лібералізмом.

Догматизм та тоталітаризм більш доцільно ідентифікувати як архаїчні феномени та концепти. Постмодернізм, з рештою, абсолютизував свободу, але не спростував метафізику. Дотичну до проблематики нашого дослідження виважену позицію демонструє Є. Чорноморець: «Очевидно, що пост-метафізичність сучасної православної теології та релігійної філософії не означає антиметафізичності. Навіть «зняття» метафізики суть швидше задум, ніж реальність. Насправді постметафізичність означає свободу теологічного і релігійно-філософського мислення від метафізики. Ця свобода можлива через використання потенціалу феноменології та герменевтики... Безумовно, православні теологи багато розмірковують про свободу власного мислення від історії православної думки, про те, що вони мислять «тут і тепер», а їх мислення «приходить з майбутнього», яке вічно і вже тому визначає сучасне темпоральні мислення. Однак, ця телеологічність теології не може приховати того, що постметафізичність передбачає метафізичність як історію, дану в анамнезі і таку, що визначає саму ідентичність православної думки» [1, С. 110].

Відносно реалій сучасного українського соціуму доречно зазначає Є. Ємельяненко наступну тезу: «... домінуюча релігійна ідентичність українства є християнською у вимірі православної конфесії. Проте, православна ідентичність взагалі є щільно залежною від тієї ідентичності, що пропонує російська православна церква з її непорушними ідеями «державництва» та «візантизму». Дані ідеологічні позиції, розвиваючись, втілюються в образи «російської ідеї», проекту реставрації «великої

держави», ядро якої утворюють «братські слов'янські народи». Так, православна церква протиставляє слов'янську ідентичність європейській ідентичності, що в цілому є парадоксальним. Ці ідейні побудови спрямовані заповнити свідомісний вакуум, що виник в наслідок знесення радянської ідеології» [23, С. 185]. Тобто, у будь-якому випадку, процес встановлення людиною ідентичності є особистісно вмотивованою діяльністю, яка може бути скерована як на національні орієнтири, так і орієнтири, що носять відверту контр-продуктивну спрямованість для української ідентичності.

Саме тому, згідно соціально-філософської концепції Е. Фромма, протиріччя універсального та індивідуального формують найвизначніший аспект особистісного самовизначення. Ідеальним конструктом ідентичності особи передбачається гармонійне поєднання колективних та індивідуальних стратегій. Проте, питання експлікації соціальності в сучасних умовах анонімної та полісемантичної постмодерної епохи набувають особливої гостроти, яка має розв'язуватись у гуманістичному, поміроканому, діалогічному руслі: «Для формування... особистості в поліетнічному, полікультурному світі однією із найважливіших умов є позитивна етнічна ідентичність... З іншого боку значущими є такі характеристики, як розуміння розмаїття культурного та етнічного світу; потрактування несхожості та єдності як двох сторін одного процесу; визнання особистістю рівноправного існування різноманітних думок, переконань, звичаїв; потреба у свободі власного вибору і повага до вибору інших; прагнення до компромісу; відмова від претензій на володіння остаточною і незаперечною істиною тощо» [56, С. 108].

У наш час межі приватності та публічності делегітимізовані, так само як і традиційні цінності та універсалії. Відповідно, що проблема сакрального виміру життєдіяльності особи також певним чином дезорієнтована та делегітимізована. Тому наявний розрив між світоглядними переконаннями в релігійній сфері та відповідною

поведінковою компонентою. Вихідним принципом реалізації активності сучасного індивіда є конформізм, що поєднує непоєднуване в світоглядній орієнтації окремого індивіда: «В релігії сучасна людина шукає порятунку від самотності, відчуженості, шукає порятунку в конформістському прагненні підкоритися (в даному випадку волі бога). Істинно ж людською Фромм вважає таку позицію, в основі якої лежить любов та віра у власні сили, опора у вирішенні завдань, перш за все, на себе самого. Ті ж ідеї несе в собі й концепція Фрейда. Не будучи релігійною, вона все ж має ціннісні орієнтири, відповідні установкам найбільших релігійних навчань всіх часів, вважає Фромм» [46, С. 11]. Але Е. Фромм обгрунтовано вважає вищезазначену конформістську позицію деструктивною як для особистісного, так і для соціального розвитку в цілому, а сама дана позиція як загроза не втрачає своєї актуальності й для нашої соціокультурної дійсності. Визначені традицією орієнтири для особистісного самовизначення є недієздатними в просторі сучасної соціокультури, українському контексті зокрема.

Подібними прикладами рясніє історія нашої держави, особливо її новітній період. Це питання досить широко обговорюється у сучасному комунікативному просторі. Ми наведемо думку С. Шкіль, що влучно акцентує основні моменти проблеми: «Починаючи з часів зародження російської державності, православ'я як форма національно-релігійної ідентичності активно використовувалося правителями країни для виправдання власного авторитаризму та імперської політики. У поєднанні з традиційним для російської масової свідомості месіанізмом, ідеологізована православна ідентичність породила важливі, як для російської православної традиції, так і для російського самоусвідомлення, наративи на кшталт «богообраності російського народу» або концепції про Москву як «Третій Рим». За часів СРСР подібні наративи були переосмислені в рамках радянської атеїстичної ідеології та частково розчинилися в новому ідеологічному міфі. З розпадом СРСР ситуація

суттєво змінилася: втрата радянської ідеологічної ідентичності привела значну кількість росіян до пошуку традиційних форм самоідентифікації, серед яких найбільш популярною залишалось православ'я» [64, С. 102]. Проте, політичного забарвлення ці пошуки не тільки не втратили, але й набули певних ознак екстремізму.

Зокрема, за висловлюванням спікера Російської Православної Церкви: «Сьогодні жорстко заточені під пропаганду українські ЗМІ тлумачать у голови населенню міф, згідно з яким українці – і є «справжні русськіє», «біла раса князя Ярослава», а москалі суть ординці або монголоїди, але точно не «русськіє». Це є війна за традицію і ідентичність. Історично існування України, як альтернативного російського проекту означає розпад єдиної Росії і навпаки. Тому що не може бути дві країни «русскіх» з однією традицією, але ворожими ідентичностями, це нонсенс» [42, С. 221]. Що це, як не провокування ворожнечі та протистояння? Чи може духовна особа закликати до агресії та відповідних дій? Риторичні питання.

Особливості гомеостазу політичного та релігійного вимірів у розбудові суспільства на принципах авторитарності проаналізовано В. Нікольським. Аналізуючи потужну соціально-філософську спадщину Е. Фромма, даний автор доходить до наступних тверджень щодо гуманістичної та авторитарної природи процесів управління суспільством: «Фромм вважає, що якщо суспільство керується владою, що тримає маси у підкоренні за допомогою страху, то і релігійний досвід формується як авторитарний. Союз релігії зі світською владою також рушає релігію до авторитаризму. Якщо ж індивід у суспільстві діє на засадах свободи та відповідальності, то й релігійний досвід буде із необхідністю гуманістичним» [46, С. 55-56].

Проте, саме за таких умов відбувається формування ідентичності сучасних українців, релігійна не в останню чергу. Л. Филипович аналізує зазанчену ситуацію таким чином: «Події кінця 2013-2014 року на Майдані,

відомі як Революція Гідності, анексія Криму Росією, війна між Україною та Росією на Сході України надзвичайно актуалізували проблему релігійної ідентичності. Релігійні організації пройшли перевірку цими подіями, які показали, що процес ідентифікації знаходиться у динаміці, що причиною перемог або поразок не в останню чергу є сформовані або несформовані модерні ідентичності на національному, державному, регіональному та релігійному рівні» [67]. Релігійний чинник, як демонструє український трагічний досвід останніх п'яти років, є важливим інструментом реалізації агресивних стратегій гібридної війни на території нашої держави та, враховуючи історичний досвід, і на територіях інших країн.

Отже, маємо необхідні підстави для формулювання проміжного висновку, що питання визначення релігійної ідентичності сучасних українців є комплексно складним та нагально актуальним. Його комплексність полягає в множині різнорівневих протиріч, що притаманні динаміці сучасного соціокультурного життя: процеси націоналізації та глобалізації, колоніалістської політики та постколоніальних стратегій, ідеологічних гібридних експансій та становлення громадянського суспільства. Актуальність у визначенні релігійної ідентичності сучасного українського суспільства фокусується у двох основних аспектах:

- по-перше, запобігання маніпулятивним впливам офіційних доктринальних церковних організацій;
- по-друге, формування свідомої життєвої позиції, критичного мислення та громадянського суспільства за умови поширення авторитарної поведінкової моделі фактично неможливо.

Тому важливо з'ясувати сутність феномену ідентифікації особи та специфіку релігійної ідентичності зокрема, враховуючи положення Фромма щодо гуманістичної та авторитарної релігії. Безумовно, що ідентифікація особи у будь-які часи виступала реалізацією потенції по компенсації нестачі буття, прагненням до завершеності проекту

формування цілісної особистості. Саме Абсолют для релігійної людини є тим фактом і принципом, що збирає хаотичний світ у впорядковану систему, а обмежену людину в довершену сутність безсмертної душі, але не будь-який, а той Абсолют, що утверджує гуманістичну, а не авторитарну релігійну ідентичність: «У гуманістичній релігії бог – образ вищої людської самості: в авторитарній – єдиний володар того, що спочатку належало людині, володар його розуму та його здатності до любові. Всі людські сили в останньому випадку спроектовані на бога і відчужені від людини» [29, С. 82].

І саме в цьому й полягає специфіка релігійної ідентичності. Отже, встановлення власної ідентичності є процесом, а не результатом діяльності. І передбачити всі чинники, що спричиняють зміст ідентифікаційних процедур досить складно. М. Степико, дослідник проблеми ідентичності, української зокрема, слушно зауважує щодо ідей, пропонованих психоаналітичним напрямком у філософії: «Крім того, ще З. Фрейд, К. Юнг, Е. Фромм вважали, що щира віра особистості у свої власні твердження ще не означає, що ці твердження адекватно відбивають її внутрішні глибинні налаштування. Людина підсвідомо може приховувати навіть сама від себе істинні мотиви власних дій» [57, С. 232]. Тобто, ті мотиви та аргументи, які особа вбачає найбільш переконливими та визначальними, цілком можуть виявитись контекстуальними та другорядними, позбавленими статусу детермінанти. За даних умов, дійсні передумови світоглядних оцінок часто носять несвідомий, а з рештою, ірраціональний характер.

Спектр аксіологічних орієнтацій, в яких відбувається ідентифікація, надзвичайно широкий. І способом реалізації конформістської стратегії поведінки якнайчастіше є раціоналізація несвідомих, емоційних стимулів. Таким чином здійснюється збалансування індивідуальних прагнень із соціальними запитами. Цей консенсус індивідуального та соціального складно назвати гармонійним.

Але є безперечним, що ці інтенції оригінальності індивідуального та універсальності соціального спрямовані до об'єднання, що слугує основою суспільної стабільності та розвитку. Дійсно, з позиції соціалізації, що дозволяє особі прийняти соціальні норми як власні внутрішні установки, як керівництво до дії, а також здатності до об'єктивної й диференційованої самооцінки, розглядає ідентичність Е. Фромм.

Автор визначив соціальну ідентичність особи з позиції співвіднесення її з ідеями, цінностями соціальних спільнот, вважаючи, що така необхідність вкорінена в самій природі особи, виходить із самих умов людського існування та є основою мотиваційних настанов. Тому соціальна ідентифікація, згідно Фромма, що існує серед членів будь-якої соціальної спільноти, обумовлена двома основними моментами: психологічними властивостями конкретної особи й своєрідністю її соціальних характеристик. Внутрішній простір людини може інтеріоризувати соціальні норми та цінності без належної передуючої рефлексивної діяльності. Спекуляції в даному ключі на ґрунті релігійної ідентичності тим більш небезпечні, адже релігійність вбачає необхідність віри як медіатора до надприродного. До схожого висновку приходять В. Нікольський, аналізуючи соціально-філософський вимір релігієзнавчої концепції Е. Фромма: «Специфіка концепції релігії Е. Фромма полягає в тому, що релігія розуміється ним як загальнолюдський феномен, який відображає іманентну людині потребу в світогляді та об'єкті поклоніння. Релігійність інтерпретується Фроммом не в якості відношення до надприродного, а в якості установки, яка характеризує ставлення людини до світу реального. Тому поняття релігії, релігійного досвіду та релігійного ставлення у концепції Фромма втрачають своє традиційне значення, набуваючи характеру соціально-філософських категорій гуманістичного змісту» [46, С. 11-12].

Тому досить складно обґрунтувати людині, що вірує, переваги критичного та ґрунтового мислення, провідною функцією якого є аналіз

та верифікація засобів раціоналізації. Опоненти зауважать, що наявність віри в Бога не позбавляє людину здорового глузду. І, з рештою, пише О. Колесник: «Кожна людина, на певному етапі свого розвитку, усвідомлює необхідність у визначенні власне своєї системи цінностей та пріоритетів. Цей внутрішній простір людини має відповідати усвідомленим чи неусвідомленим потребам й мотивам. У випадку, якщо такого не відбувається, то можна говорити про кризу самоідентифікації чи ідентичності. У повсякденній реальності пошук життєвого сенсу та набуття свого власного «Я» може бути як тимчасовим, так і постійним явищем» [35].

Ця варіативність у здійсненні процедур самоідентифікації постають плідним ґрунтом для зростання та поширення маніпулятивних соціальних практик, адже ідентичність – це пошук тотожності. Саме тому, сучасна доба симуляції продукує фантоми ідентичності будь-якої конфігурації. Їхній зміст визначається двома полюсами: по-перше, запитами та мотиваціями соціальних організацій, релігійних зокрема: а по-друге, сприятливістю індивідуальності до інтеріоризації запропонованих норм та взірців. Це універсальний онтологічний процес екзистенційного здійснення особистості. Або, іншими словами, «самоідентифікація означає не тільки ототожнення людини з певною групою, але і процес розпізнання, тобто пошуку схожих ознак, що відповідають людині серед тих, якими володіє група. На індивідуальну діяльність зовнішні чинники діють через внутрішні умови. Самоідентифікація людини постає творенням єдності інтегрувань біоприродних ототожнень з духовним потенціалом розвитку. Пошук своєї самості – це пошук зв'язків із буттям, гармонізація тотожності з буттям» [35]. Небезпека полягає в тому, що справжні онтологічні, або традиційні цінності в сучасному інформаційному просторі зазнають софістичних модифікацій та спекуляцій.

Дана ситуація пояснюється загальнокультурною тенденцією до відмови від принципів реалізації влади через примус і перевагою стратегій



впливу в сучасному суспільстві лібералізму. Звичайно, що в сучасності мають місце й архаїчні збройні протистояння, абсолютно цинічні та жорстокі за своїм характером. Але загальний контекст протистоянь як на світовій чи національній арені, так і на рівні особистісного визначення, носить переважно дипломатичний, «м'який» характер, проте, з тією ж самою метою.

Саме тому, формування ідентичності має розумітись нами скоріше в якості перманентного процесу орієнтування в потоках різноманітних інформаційних експансій. Відповідно до такого розуміння, «ідентичність складно зафіксувати, оскільки у особи в інформаційному суспільстві відбувається постійний багаторівневий ідентифікаційний та самоідентифікаційний процес безперервного формування нових ідентичностей, що цілком відповідає характеру взаємодій у соціальному просторі сьогодення» [35]. Сакралізований простір релігійної ідентичності дає необхідні підстави зупинити цей хаотичний сугестивний танок інформаційних потоків, вирізнити основне та фрагментарне, справжнє та симулятивне тощо.

В той самий час, емоційно-афективна сфера людської сутності включає в себе також і релігійний досвід. І, напевне, саме його зміст та характер є визначальним у полісемантичності релігійної ідентичності, або ж, за словами О. Цукур, «акцент на вивченні варіативності інтерпретацій повсякденного життя загалом та пошуків особистісної ідентичності зокрема, через сакралізовану основу буття є актуальним з тих міркувань, що надає доступ до індивідуальних форм кристалізації релігійного переживання, а врахування множинності релігійних проявів відкриває нові можливості у вивченні переживань і зумовлює розгортання різноаспектних тлумачень внутрішнього світу особистості» [60, С. 271]. Так, релігійний досвід може набувати модифікацій щоденних практик, таких як жертвовність, турбота про близьких, стійкість та сила духа. Безпосередньо ж сам Е. Фромм вбачав трансформацію релігійного досвіду, або

переживання у техніках обмеження его-центричних мотивацій, або іншими словами. Безумовно, необхідність свідомого обмеження егоцентричних прагнень сприяє соціальній стабільності та гармонії, але лише за умови обрання справжніх цінностей та пріоритетів.

Такою дійсно справжньою і вартою значення та сенсу цінністю в житті особистості є релігія. За умови наявності в суб'єкта потреби в здійсненні фундаментальних ідентифікаційних та верифікаційних процедур щодо сенсу та змісту життя та його перебігу. Така релігійна ідентифікація передбачає широкий контекст обґрунтування та легітимізації цінності як такої, та свободи і творчості як шляхів її здобуття. Саме тому у філософських поглядах Е. Фромма релігія та її вплив на свідомість, психіку та мотивацію людини є однією з центральних тем.

Аналізуючи контекст сучасної української православної спільноти, слід розуміти, що пізнання себе та визначення свого місця в соціумі, природі, просторі Вічності вірянин здійснює на підставі інтеріоризованого знання про Бога та власного релігійного досвіду. Це надзвичайно складний світоглядний комплекс, зміст якого був сформований протягом тисячоліть, в різних історико-географічних координатах зусиллями множини найвидатніших мислителів. З одного боку, така ситуація дає невичерпний спектр можливостей пошуку ідентичності, а з іншого, містить суперечності та невідповідності, що продукують можливості впровадження маніпулятивних та дезорієнтуючих практик, які ускладнюють суспільне життя, провокують зіткнення та конфлікти та служать виправданням імперських амбіцій та тоталітарних режимів: «Сучасний ідентифікаційний процес в Україні, як і в інших країнах пострадянського простору, не є процесом єдиним і цілісним, він характеризується суперечливістю з ознаками соціальної невизначеності та неоднорідності» [47, С. 163]. Дослідник А. Орішко, окрім наведеного опису вітчизняних протиріч у сфері релігійної ідентичності, також формулює цікаву тезу щодо важливого продуктивного зв'язку між сучасними проблемами

націєтворення та пошуку релігійної ідентичності: «Релігійні ідеї, навіть маючи понад етнічний характер, що характерно зокрема для християнства, все одно реалізуються в національній формі, бо ж носії релігійності з необхідністю належать до певного етносу. Етноконфесійна специфіка релігії, яка формується через взаємодію її з етнічними чинниками, суттєво допомагає усвідомленню нацією саме своєї самоцінності й самодостатності» [47, С. 165].

Існують об'єктивні підстави погодитись із Г. Христокіним, який вбачає загальну тенденцію православ'я у філософському пошуку та обґрунтуванні у наступному: «...магістральна логіка сучасного православного богослов'я полягає у його розвитку як цілісної єдності напрямів неопатристичного об'єктивного-ідеалізму, неопатристичного екзистенціалізму та неопатристичної синтетичної теології. Для них в цілому характерне поступове подолання вузькості релігійного світогляду та більш широке використання здобутків і методів філософського мислення в богослов'ї. При цьому, поряд з тенденцією до містичної емпіризації православної теології та її вчень про богопізнання, відбувається їх модернізація й пошук нових форм взаємодії змісту церковної доктрини і духовної практики з новітніми підходами, що використовуються в сучасній християнській теології» [69, С. 66]. Або ж, іншими словами, в проблемі безпосереднього становлення та формування релігійної ідентичності не втрачає значення конкретний релігійний досвід, проте, але не менш важливим є «подолання вузькості релігійного світогляду», тобто, за його ж думкою: «Головне завдання православних мислителів при цьому полягає у пошуку нових форм взаємодії змісту церковної доктрини і духовної практики із сучасними методами і підходами, прийнятими в християнській теології, тому неминучою є переоцінка православними богословами багатьох традиційних уявлень, тобто суттєве оновлення» [69, С. 67].

Магістральною лінією такого оновлення слід назвати орієнтацію на особистість та поле її самовизначення. Адже в добу скомпрометованих ідеалів та маніпулятивних технологій рефлексія сприйняття особистості постає останнім bastionом захисту справжньої свободи. Саме на цій позиції наполягає Е. Фромм, коли в якості методологічної основи філософії релігії пропонує синтез гуманістичних ідеалів із соціально прийнятними формами експлікації людських потреб. Дійсно, усунути особистісну мотивацію із сучасного релігійного дискурсу означає продовжити методу об'єктивації, проти якої застерігав мислитель.

Практика пошуку власної релігійної ідентичності є найвищим щаблем реалізації соціальності, притаманної людині: «Сильною стороною соціальної філософії Фромма слід визнати аналіз впливу соціуму на формування особистості. Зокрема, суспільство обмежує індивіда за допомогою «соціальних фільтрів», тобто не дозволяє проявитися імпульсам, що не відповідають нормам даного суспільства. Тому формування релігійної свідомості так само залежить від впливу суспільства, що визначає ступінь усвідомлення дійсних мотивів людської поведінки» [46, С. 135]. Як відомо, процедура здобуття власної сутності передбачає трансцендування, подолання меж наочного. Саме тому у людській природі закладено потребу самоідентифікації по вертикальній ознаці, по сенсах і цінностях, що переважають обмежену людську природу. У зазначеному контексті, релігійне не означає надприродного як магічного, а швидше як вічного та сталого, того змісту людської активності, що не ангажований ситуативним конформізмом. Здійснити верифікацію окремих компонентів та їх функціонал в єдиному комплексі релігійної ідентичності є завданням і важким, і важливим для гармонійного перебігу процесів розвитку суспільства та, взагалі, для повсякденної інтерперсональної інтеракції.

В цьому ж, на думку Е. Фромма, і розкривається зміст релігійності як психо-соціальної реальності. А ми зауважимо, що таким чином

розкривається можливість диференціації соціального від особистого, традиційного від новаторського, стереотипного від свідомо обраного, навіюваного від виваженого. Релігія передбачає служіння та покору, але в царині ритуалізованих практик, а не світоглядних переконань, або пошуку ідентичності. Хибні за своєю природою ідеали, такі як держава, соціальний інститут, капітал тощо, продукують найбільші вади суспільного життя сучасності: відчуження, конформізм, авторитарність. То ж яким чином реалізується становлення ідентичності, релігійної зокрема?

Е. Фромм пропонує універсальну схему, що поетапно описує комплексність феномену релігійної ідентичності.

Вихідним пунктом релігійності є емоційно-афективна сфера. Саме стадія переживання релігійного досвіду є основоположною для наступної складної ієрархії релігійного почуття та ідентичності. Так, ідеали співчуття, любові, гармонії світу та душі часто залишаються для особи пустими поняттями, позбавленими сутнісного змісту. Тому уявити собі можливість впливу цих концептів на світогляд та мотивацію особи за умови їх несприйняття та нерозуміння неможливо. Чи є можливість «навчити» людину розуміти та цінувати християнські ідеали? Безсумнівно, так, за рахунок розширення повсякденного досвіду, залучення до реальної практики благої діяльності. У «Догматі про Христа» Е. Фромм з цього приводу пише: «Для нормальної людини суб'єктивна функція її соціального характеру полягає в тому, щоб направляти його дії відповідно до його практичними потребами і давати йому психологічне задоволення від його діяльності» [45, С. 290]. Саме за умови безпосередньої, діяльнісної участі особистості у здійсненні праведних справ можливо запобігти та нівелювати відчуження та байдужість, які визначають негативні чинники у характері сучасності.

Наступний рівень пов'язаний із освітою та навчанням. Так, об'єктивований погляд наукового пізнання знеособлює навколишній світ, позбавляючи його сакральної складової. Конфлікт науки та релігії в

контексті ідентичності означає протиріччя знання та віри. Цей складний комплекс інтерпретації є динамічним діалектичним утворенням, який видозмінюється протягом всього життя особи.

Наступний рівень визначення релігійної ідентичності лежить через праксеологічну царину. Е. Фромм вважав ритуал надзвичайно важливою складовою суспільного життя, що розкриває свій психоаналітичний потенціал у вивченні нав'язливих невротичних станів. Але Фромм переконаний, що цим аспектом значення і вплив ритуалу далеко не вичерпується. Так, він поділяв ритуали на раціональні та ірраціональні. Раціональний за природою ритуал є продуктивним вираженням соціальності, фіксація єднання індивідуальностей на тлі спільних цінностей та мети. Г. Лазко зазначає відоме фроммівське визначення ритуалу «як символічного виразу думок і почуттів за допомогою дії» [39, С. 116]. Відсутність такого продуктивного колективного тяжіння до суспільно значущих ідеалів та цілей є ірраціональним, тобто психоневротичним проявом.

Опоненти зауважують, що широка підтримка та залученість до ритуалізованих практик соціальної спільноти не означає його продуктивного характеру та консолідуючого гуманітарного змісту. Доречно, що раціональність ритуалу визначається не самою практикою дії, а загальною ідеєю релігійного вчення. Але безперечним є факт, що ритуал є важливою складовою суспільного життя, і особистості як частини соціального. І тому вирішального значення набуває четвертий, найвищий рівень верифікації ідентичності, а саме семантичний, або символічний. Саме семантика міфу та символу формує сферу переконань та життєдіяльності особистості. Зазначений рівень релігійної ідентичності постає сферою актуалізації вибору, реалізації свободи та ствердження власної самості.

Символ та міф містять необхідний світоглядний конструкт, що надає необхідний базис для визначення та вибору. Це ніби над-програма, зміст

якої визначає перспективу та проекцію людської сутності в контекст соціальності та історії. Продуктивні детермінанти людської активності (творчість, любов, корисна праця тощо) є метою людської цивілізації, переконаний Е. Фромм. Тому мислитель вбачає в релігійності основу гуманізму.

Спотворені ж процедури релігійної ідентичності продукують обожнення хибних об'єктів, якими у нашому суспільстві споживання виступають влада, соціальні інститути, авторитет або капітал. Із науково-технічним прогресом та глобалізацією можливості хибної ідентичності примножуються, особливо на засадах сучасного ліберального суспільства. Тому абсолютно доречно зауважує В. Воропаєва: «Культурна глобалізація здійснює вплив на ідентичність і відкриває шлях до сукупності ідентичностей у глобальному світі. «Вільний» вибір своєї ідентичності, а точніше пошук свого «Я» і «ми» здійснюється в умовах стабільного, плінного, розвиваючого світу. Проблема кризи ідентичності в умовах глобалізації та інформаційного суспільства культури людського розуму залежить «ініціювання флуктуацій», які можуть сприяти збереженню багатоманітності культур та ідентичностей або знищення цієї багатоманітності і самої себе. Під впливом активізуючої глобалізації відбувається зміна ідентифікованих маркерів» [13, С. 85].

Дійсно, продукований прогресивним світом лібералізм не обмежує у виборі стратегій ідентифікації себе та соціуму сучасного індивіда. Та чи є лібералізм тим концептом, що здатний протистояти догматиці та тоталітаризму? М. Козловець констатує наступне: «Метою західних еліт у їх боротьбі за світову гегемонію визнається руйнування кордонів локальних цивілізацій та їх релігійних основ. Специфіка історичного моменту полягає у тому, що Захід не захищає власну релігійну ідентичність у протистоянні іншим, але руйнує її. Навіть більше, – деструкція традиційної релігійності Заходу була першим завданням сучасних еліт, що борються за світову гегемонію, і це завдання багато у

чому виконане» [34, С. 80]. Емоційна оцінка, але особливої гостроти цій ситуації додає той факт, що сучасна Україна перебуває мало не в епіцентрі цивілізаційних зламів та геополітичного протистояння. І не тільки в сучасній історії: «Україна ніколи не була моноконфесійною, на її території проживали різні етноси. Це створює підстави говорити про наявність тут чисельних етнорелігійних ідентичностей. Тобто, в своєму аналізі науковці мають вивчати не одну чи дві ідентифікаційні релігійні системи, а декілька. Крім того, процеси формування ідентичностей в межах українського та інших народів (поляків, євреїв, німців, греків, татар, росіян тощо) виявилися надто складними, спричиненими різними факторами. Серед останніх особлива роль належить політичним чинникам, зокрема багатолітній відсутності власної держави, пануванням чужих політичних сил, соціальним, культурним, мовним та ментальним приниженням титульної нації в її історії» [67].

Авторка даного твердження Л. Филипович, відома українська дослідниця проблеми релігійної ідентифікації розгортає дану тезу, наголошуючи на складних соціокультурних передумовах досліджуваної проблеми: «Десь вона спряла консолідації нації і розвитку її релігійної ідентичності, а десь – всяк розмивала (аж до знищення) етнорелігійну специфіку народів. Історично Україна неодноразово опинялася на розламі культурно-цивілізаційних світів, в рамках яких шукала свою ідентичність, не завжди синхронізуючись з історичним поступом людства» [67]. Ми впевнені, що інтерпретація протиріч вітчизняних ідентифікаційних процесів у релігійному вимірі буття суспільства з використанням положень вчення про релігію Е. Фромма може бути плідною щодо обґрунтування шляхів їх подолання чи мінімізації.

Таким чином, маємо підставу здійснити узагальнення положень підрозділу, у якому реалізовано завдання дослідити протиріччя розвитку українського суспільства з опорою на філософію релігії Е. Фромма. Продемонстровано, що зміст основоположних концептів фроммівської



аналітики не тільки розкривають сутність сучасних світоглядних трансформацій та софістичних зрушень, але й містять потужний герменевтичний та аналітичний потенціал для верифікації поточної ситуації в українському суспільстві та, відповідно, здійснення прогностичних функцій стосовно динаміки розвитку українського суспільства.

Разом із тим, дослідницькі контексти дисертаційного дослідження, які є релевантними особливостям сучасної релігійної дезорієнтації, що служить основою для ідеологічних, колоніальних, економічних спекуляцій та зловживань. Отже, впроваджуючи концепт «ідентичність» як основу саморефлексивної діяльності особистості, запропоновано авторський проект аналізу релігійних детермінант у контексті ствердження України як незалежної держави із громадянським суспільством в європейському соціокультурному просторі.

Україна як молода держава у світовій геополітиці змушена протистояти численним колоніальним амбіціям сусідніх пост-імперських держав. Розгалужена мережа релігійних інституцій використовується, по суті, як один із факторів реалізації цієї колоніальної політики. Релігійність як така, і релігійна ідентичність в сучасному світі є неоднозначним комплексним феноменом, що відбиває не стільки сакральні світоглядні переконання та прагнення, а виступає інструментом впливу на громадську думку та легітимізації окремих міфологем та ідеологій, аж до культу історично одіозних особистостей.

Слідуючи філософському дискурсу про релігію Е. Фромма, ідентичність сучасного індивіда є підстави вважати синхронною, ситуативною та пластичною. Тому автор наполягає на перспективному та принципово відкритому характері феномену ідентифікації особи та суспільства. Проаналізовано діалектику напрямів ідентифікації в сакральному та темпоральному зрізі, особистісному та колективному аспекті. З'ясовано, що сакральний трансцендентний напрямок релігійної

ідентифікації є консолідуючим та стабілізуючим фактором. Темпоральний, контекстний спосіб релігійної ідентифікації здійснюється на рівні співвіднесеності, приналежності до надособистої організації. Відповідно, знаходимо підстави для диференціації справжнього та оманливого способу дискурсивних процедур та реалізації свободи.

### **3.2 Філософсько-релігійний гуманізм Е. Фромма: сакральна та громадянська релігія в Україні**

Релігія є потужною соціальною інституцією, діяльність якої значною мірою регламентує та спрямовує перебіг суспільного життя. Процеси секуляризації культури під впливом науково-технічного прогресу значно зростають, відповідно детермінанти релігійної ідентичності суттєво трансформуються. В українському публічному просторі питання ролі та місця громадянської релігії у соціокультурній динаміці ще не набуло відповідного широкого вжитку.

За взірць формування громадянської релігії дослідники наводять державу США, як країну, в якій різні конфесії наділені рівними правами. Ще у XVIII ст. на юридичному рівні зафіксовано право особи до самостійного релігійного визначення та відокремлення держави від церкви. Поняття «громадянська релігія» не є новим у філософському дискурсі, адже ще у філософії доби Просвітництва було актуалізовано потребу у громадянському контексті суспільного життя. Один з найвідоміших авторів просвітницької філософії Ж.-Ж. Руссо, і апологетів цього концепту, наполягав на необхідності імплементації поняття громадянської релігії як шляху консолідації суспільства на спільних уявленнях про цінності та чесноти.

Згаданий мислитель, згідно узагальнюючої думки Г. Розенблада, обґрунтовує зазначену необхідність наступним чином: «Для Держави надто важливо, щоб кожний громадянин мав релігію, яка спонукала б його

любити обов'язки; проте догмати цієї релігії цікавлять державу та її членів лише постільки, оскільки ці догмати відносяться до моралі й обов'язків, які той, хто її сповідує, зобов'язаний виконувати щодо інших. Без них неможливо бути ні добрим громадянином, ні вірним підданим» [24, С. 311-312]. Відповідно, конститутивний вплив на релігійне життя суспільства та процедуру релігійної ідентифікації спричинює перша особа держави, що поєднує різноманітність соціальної та релігійної стратифікації в єдиний організм держави.

У вітчизняному науково-релігієзнавчому дискурсі подібну позицію обстоював М. Драгоманов. Його ідея всенародної релігії для української держави не тільки не втратила своєї актуальності, але й набула нової актуальності та сутнісних уточнень у поточній соціокультурній ситуації. Сучасне суспільство розвивається шляхом поширення принципів лібералізму та толерантності. Відповідно, релігійна ідентичність є не вихідним принципом формування особи, а результатом вільного світоглядного вибору. Український класик, думки якого узагальнив А. Колодний, переконаний, що «... силувати ж людину показувати про людське око пошану до Бога, коли він її не чує, то значить ображати самого Бога, бо навіть і людина не бажала б собі щирої шаноби» [36, С. 5]. Відповідно, поняття «громадянської релігії» відображає прагнення поєднання вільних за духом та волевиявленням індивідів у єдину структуру соціальної організації. Саме в такому контексті, продовжує А. Колодний, розумів модель громадянської релігії американський соціолог Р. Беллах, який інтерпретував зміст концепту як духовного утворення, який «відображає трансцендентні наміри політичного процесу» [36, С. 44].

Основне питання полягає в наступному: чи можемо ми вважати феномен громадянської релігії аналогом релігії сакральної, чи сучасна доба консьюмеризму та конформізму видозмінюють класичне розуміння концепту? Чи не деформує загальний контекст політичної трансценденції

простір індивідуального самовизначення та ідентифікації? Продуктивною методологією у розв'язанні цих проблемних аспектів сучасної української ситуації є саме фроммівська соціальна філософія та його релігієзнавча концепція. Питання конформізму та авторитарності, втечі від свободи, протиріччя ідентичності сакральної та секулярної, громадської надають найоптимальніший інтерпретаційний інструментарій.

Отже, наявні соціокультурні зрушення, що мають місце у сучасній українській історії, продукують загострення соціально-політичної ситуації, дезорієнтації у духовно-релігійному пошуку та спробах їх науково-дослідного обґрунтування. Полярність оцінок громадянської релігії варіюється від негативної інтерпретації як заперечення змісту та впливу сакральної традиційної релігії та «американізації» українського суспільства до позитивної тенденції розуміння громадянської релігії як моделі консолідації нації та громадянського суспільства. Отже, історія вивчення цього питання свідчить про широкий контекст обговорення проблеми в західній дослідницькій традиції та брак відповідної аналітики у вітчизняному науковому дискурсі. Загальні ж засади вивчення проблеми релігійної ідентичності зводяться до наступного:

- громадянська релігія є по суті ідеологічною системою, в якій сакральні компоненти мінімізовані, а вживаються переважно для реалізації щоденних практик та діяльності;
- громадянська релігія послуговується сакральними символами та ритуалами для легітимізації діяльності держави, її владних осіб та зумовлює зміст та обґрунтування активності громадянського суспільства;
- громадянська релігія продукує власний сакральний компонент у вигляді національного прапора, гімну, ідеалізації громадських діячів та видатних духовних лідерів;
- громадянська релігія є суто функціональною, її призначення фокусується у консолідації нації та громадянського суспільства,

нівелюванні чинників дестабілізації суспільного життя, наявних етнічних та релігійних відмінностей;

- громадянська релігія не спирається на етнічні та традиційні релігійні цінності. Натомість, цей концепт створює ідеологеми, які послуговуються для обґрунтування різного роду імперських амбіцій та симулятивних ідеалів. Прикладом цього положення є підстави вважати ідеологію Радянського Союзу та міфологеми «руського миру».

Крім іншого, питання громадянської релігії та проблеми її ствердження в українському соціумі є надзвичайно важливим в контексті євроінтеграційних прагнень нашої держави. Окремі дослідники вважають громадянську релігію своєрідною технікою самоідентифікації нації та громадянського суспільства певної держави на світовій геополітичній арені. Тобто, у фроммівській термінології, громадянська релігія виконує компенсаторні функції у соціальному вимірі особистісного самовизначення.

Громадянська релігія забезпечує можливість своєрідного пошуку «земної трансцендентності», універсальної духовної сфери, вартої колективної інвестиції індивідуальних прагнень та зусиль. Це актуальний для сучасності спосіб експлікації соціальності, реалізації змісту основних екзистенціальних модусів буття. З огляду на вище зазначене, наважимося стверджувати, що громадянська релігія як феномен містить достатні підстави для можливості власної інтерпретації в якості техніки сакралізації буденності, маркування автоматизованого повсякденного існування сучасного конформізму.

Дійсно, якщо релігія як соціокультурний феномен є символом діалектики кінцевого та безкінечного, смерті та безсмертя, онтології сенсу та цінності, а також волюнтаризму як песимістичної та стоїчної мотивації, то в сучасну постмодернову добу тотального полісемізму даний феномен має всі атрибути легітимності. Особливо яскраво ці тенденції

простежуються у політико-націєтворчому дискурсі. У цьому випадку ми бачимо унаочнення принципу «земної трансцендентності», обґрунтованої у другій половині ХХ ст. Е. Шілзом. Зауважимо, що цей концепт є свого роду логічним продовженням фроммівського вчення про актуальність смисложиттєвих ідеалів.

На нашу думку, концепт «земна трансцендентність» дозволяє концептуально проаналізувати горизонт соціальної інтеракції через призму духовної культури та релігійної ідентичності. Та найсуттєвішим в цьому аспекті є актуалізація поняття безперервної історії, яке презентує логіку детермінаційних та кореляційних зв'язків, що впорядковують перебіг суспільного життя та продукують загальне поле для ідентифікації змісту індивідуальної активності та особистістичних ідентифікаційних процедур. Тобто, громадянська релігія як «земна трансцендентність» є світоглядним комплексом аксіологічного самовизначення.

Найсуттєвішим фактором в цьому аспекті є персоніфікований продукт взірцевої поведінки та способу мислення та оцінки. Діалектика індивідуального та соціального, приватного та публічного, національного та глобального розкривається в інтенціях громадянської релігії, яка є сферою реалізації людської свободи та відповідальності, що має, відповідно, позитивний та негативний вектори експлікації.

Отже, існують можливості для обрання ескапістських технік адаптації до соціальної системи, і тоді виникають ідеологеми подібні до громадянських релігій, як то суспільство споживання, тоталітарні режими, імперські стратегії із відповідними їм формами відчуження людини. Позитивний спектр реалізації свободи само ідентифікації формує загальний контекст як поступального соціального розвитку, сприятливого для індивідуальної самореалізації, так і стабілізує протиріччя перебігу суспільного життя. Важливим критерієм диференціації цих ступенів свободи є поняття сакральності як не утилітарної, понад-особової цінності та сенсу. Відповідно, горизонти політичної влади та етнічно-узвичаєного

підґрунтя набувають у такому ключі ознак інтегрування та комплексності. Відповідно, обґрунтованою буде позиція інтерпретації громадянської релігії як фактору регламентації повсякденного життя.

Слідуючи пропонованій нами логіці, офіційні церковні доктрини зазнають різноманітних трансформацій у різних етно-національних контекстах. Саме тому в науково-релігієзнавчому дискурсі циркулюють поняття, змістовно близькі до концепту громадянської релігії. Зазвичай, мова йде, насамперед, про праксеологічний аспект офіційної релігійної доктрини.

Технології імплементації теорій та концепцій універсального характеру із необхідністю передбачають подальшу деталізацію та фрагментацію. Відповідно, становлення громадянської релігії є невід'ємним компонентом суспільного життя. Відомий громадський та політичний діяч, письменник та мислитель М. Грушевський опрацьовував цю проблему в контексті українського варіанту християнства та православ'я. Узагальнюючи доробок М. Грушевського в цьому плані, І. Гирич пише: «Цей феномен учений означував також як нове, народне християнство або ж народна релігія. Посилаючись на згаданих дослідників, укажемо, що така багатойменність виражає його сутнісні вияви. Терміни нове християнство, нова релігія означають один із різновидів християнства, поняття народне християнство, народна релігія вказують на соціальне підґрунтя нового християнського формоутворення, а термін українське християнство засвідчує ту принципову обставину, що цей різновид християнства за своїм культурним змістом є українським» [15, С. 193]. Згадуючи доробки видатного вченого та державного діяча, зауважимо тільки, що поняття народності в сучасному науковому дискурсі поступилося значенням на користь поняття громади.

Зазначене світоглядне зрушення також доцільно пояснити прогресом людської свободи, поширенням принципів лібералізму та демократії. Дійсно, етно-національні принципи детермінації та верифікації специфіки

суспільного життя суттєво видозмінює контент універсальних релігійних доктрин. Поняття громадянської релігії містить потужний інтеграційний потенціал для поєднання строкатого та багатопланового суспільного впливу на процедуру особистісного ідентифікаційного процесу в аксіологічній, тобто значеннєвій сфері, адже концепт сакральності традиційно слугував обґрунтуванням онтології цінності. Прогрес лібералізму як одна з основних детермінацій сучасної полісемантичної постмодернової доби суттєво дискредитував статус цінності, сакральності та релігійності.

Конвенціональний характер епістемологічних процедур встановлення істини продукує відповідний принцип верифікації світоглядних ідеалів, релігійних зокрема. З цих позицій, громадянська релігія – конвенціональне поняття, яке виражає сакральний вимір утвердження етносом (нацією) осібної державності, сприйняття спільнотою своєї дієвості як приділеної, корені якої сягають трансцендентного одвічно-лінійного чину спільноти й у якому певні соціально-політичні настанови переплітаються з релігійними міфами, легендами, обрядами, ритуалами.

Таким чином, маємо підстави резюмувати наступне:

- по-перше, громадянська релігія в Україні є одним із продуктів становлення громадянського суспільства. Саме тому, її зміст та призначення не підлягають регламентації ані з боку держави, ані з боку соціальних або релігійних інституцій, окремих соціальних груп, політичних утворень тощо. Відповідно, громадянська релігія є тим фактором об'єктивації індивідуальної волі самовизначення, що втілює «земну трансцендентність», або позитивний ареал експлікації та інвестиції свободи згідно термінології Е. Фромма;
- по-друге, феномен громадянської релігії є потужним інтеграційним чинником духовної культури суспільства:



офіційної релігійної доктрини, етнічної ментальності, стереотипіки суспільної думки та індивідуальної аналітичної діяльності;

- по-третє, громадянська релігія особливо затребувана в транзитивні періоди соціального життя. Цей факт пояснюється тим, що громадянська релігія продукує специфічну «символічну комунікацію», зрозумілу та необхідну для порозуміння між різними соціальними групами та індивідами у періоди соціальної турбулентності та дезорієнтації. А, насамперед, формує певний світоглядний базис для нівелювання маніпулятивного впливу авторитарних ідеологій, особливо згубних та загрозливих у сучасному розвиненому інформаційному просторі. Відповідно, громадянська релігія в Україні явище не випадкове, а закономірне. Розвиток сучасної демократичної держави неможливий виключно на засадах ортодоксальної релігійної доктрини. Тому українська ментальність, відома своєю діалогічністю, толерантністю та відкритістю, є благодатним ґрунтом для розвитку громадянської релігії.

Феномен громадянської релігії є компенсаторним механізмом самореалізації особи в умовах авторитарної системи державного та суспільного устрою. Провідною мотивацією особи в умовах тоталітарного суспільства є підпорядкування, підкорення жорстким регламентаціям ідеології та суспільно вмотивованої моралі.

Психоаналітичний вимір цієї проблематики зорієнтовує на виявлення специфічних садо-мазохістських комплексів, легітимізація яких і в сучасному суспільстві також потребує залучення ореолу сакральності, релігійності, онтології цінності. Саме ці фактори сприяють інтеріоризації суспільних норм та формуванню відповідних психо-емоційних станів, що є соціально детерміновані та зрегульовані. В ідентифікаційних процедурах особистості до певної соціальної спільноти прагнення до ототожнення є

комплексним процесом, що включає в себе з одного боку, позитивний аспект експлікації свободи вибору, а з іншого, негативний варіант втілення ескапістських практик конформізму. Ми погоджуємось із В. Нікольським щодо потреби прояснення методологічних аспектів розуміння Е. Фроммом діалектики індивідуального та соціального, погоджуючись із його тезою: «Слід акцентувати увагу на тому, що Фромм не перебуває на позиціях соціального детермінізму. Він далекий від редукції людини до суми реакцій на соціальні умови. Фромм стверджує, що людина не пасивно, а активно (динамічно) пристосовується до мінливих суспільних умов на основі іманентних властивостей людської природи, зумовлених біологічно або таких, що виникли в ході історичного процесу» [46, С. 28].

Закономірно, що формування та реалізація садо-мазохістських комплексів є модифікацією владних відносин. Тому маємо підстави стверджувати, що флуктуації цих психо-мотиваційних чинників у загальному підсумку спричиняють деформації продуктивного розвитку соціальної структури, формувати тоталітарні держави з авторитарною ідеологією, що демонструє ознаки різновиду громадянської релігії. В такій інтепретативній моделі громадянська релігія є дієвою технологією легітимізації ідеології та обґрунтуванням доцільності відповідної психо-емоційної оцінки в аналітиці подій суспільного життя. Але і в цій техніці можливі девіації.

Саме тому, Е. Фромм обґрунтовано називає механізми, що деконструюють особистість у напрямі непродуктивних мотивацій світовідношення. Зокрема, особа може обрати шлях руйнування несприятливої об'єктивної ситуації, якщо буде переконана у думці, що такий навколишній світ є причиною страждань та неможливий для видозмін та вдосконалення. Зазначений деструктивний механізм відношення до світу є найбільш небезпечним із визначених Е. Фроммом способів втечі від свободи.

Саме такий психо-мотиваційний комплекс лежить в основі феномену тероризму, від якого потерпає сучасний нам світ, адже «сучасний тероризм використовує надбання наукового-технічного та технологічного поступу людства, особливо в сфері засобів ведення бойових дій та засобів передачі інформації. З набуттям інформацією статусу основного товару епохи, її вплив суттєво зріс. Комерціалізація та приватизація ЗМІ усіх типів скасувала режим цензури та державного контролю за потраплянням інформації до мереж широкого доступу. Таким чином, закони попиту та пропозиції міцно укорінилися в сфері інформаційного обміну» [53, С. 162].

Відсутність рефлексії, критичного мислення, сформованої ідентичності в такому контексті є передумовою тотальної небезпеки: «Мовчазне суспільство стає першою жертвою масового тероризму – прихований осуд влади та невисловлені думки не є доказом толерантності та прагнення до порозуміння, мовчання це ознака байдужості. Байдужість найбільше вражає, і чим більша відстань до чужого, тим глибша прірва байдужості розділяє мовчазне суспільство від джерела агресії. Масовий тероризм вирівнює усіх – громадян багатих та розвинених країн, і громадян економічно відсталих, зруйнованих війнами та стихіями країн. Смерть створює ідейний вакуум в протидії сторін терористичного конфлікту, який заповнюють ЗМІ. Викривлений політичний комунікативний акт стає передумовою появи терористичного конфлікту і припиняється вакуумом смерті внаслідок терористичного замаху, в новій площині – середовищі ЗМІ, поширюється і залучає до протистояння нових учасників» [53, С. 455]. Сучасний світ нестійкий, і напевне, уявлення про стабільність та сталість будь-якого порядку є ілюзорним.

Виходячи із вищезазначеного, обґрунтованою виглядає позиція, що «динаміка процесів сучасного світу не сприяє тривалому миру між культурними ворогами – будь-яка домовленість існує лише доти, доки існують умови, за яких вона була укладена. Зникнення ворога означає усунення конкурента. Один культурний базис не вступатиме в

суперечності з іншим тільки в тому випадку, якщо він єдиний. З таких позицій ідея глобалізації, покликана об'єднати світ, могла б бути використана для припинення конфліктів по лініях міжкультурних протистоянь, якби можна було створити таку систему цінностей, що поглинула різноманіття культур, але при цьому не уніфікувала їх» [54, С. 96]. Найбільш деструктивним у цьому контексті слід визнати феномен етно-релігійного тероризму, що досить широко представлений у геополітиці: «Етно-релігійний тероризм – це нелегітимне застосування фізичного та психічного насилля, в основі якого лежать відмінності смислових полів конкуруючих культур... Це масовий тероризм, спрямований на усіх носіїв чужої культурної ідентичності» [там само]. Дійсно, реальна практика реалізації гуманістичних соціальних проектів розвитку зазвичай постає легкою жертвою хижих авторитарних проектів, апелюючи до темного боку людської природи та маніпулюючи релігійними догмами.

Напевне, не буде перебільшенням твердження, що маніпулятивні практики колоніалістської політики Російської Федерації спрямовані на формування саме такої концепції сприйняття об'єктивних обставин як неможливих для комунікації, модифікації та консесуального вирішення. Тобто, ідеологія так званого «руського миру» є ворожою по суті, поділяє світ на «своїх» та «чужих», а нагнітання емоційного сприйняття об'єктивних подій штовхає саме до радикальних вчинків та реакцій. Подібні екстремістські ідеології мімікрують до факторів громадянської релігії, але по своїй суті та призначенню є симулятивними та небезпечними. Відповідно, зважена та системна просвітницька діяльність є єдиним ефективним інструментом протистояння та запобігання таким інформаційним чинникам впливу.

Протилежним за характером механізмом деструктивної адаптації до соціального устрою є «автоматизуючий конформізм» в термінології Е. Фромма. Ця позиція змістовно протилежна прагненню протиставити

себе спільноті, зруйнувати несправедливий суспільний устрій. Е. Фромм називає таку стратегію поведінки автоматизуючим конформізмом. У випадку такого вибору індивід прагне уникнути самотності та відчуження, сформувати у себе такі якості та риси характеру, які позитивно оцінюються спільнотою, сприймаються як схвальні та затребувані. Слід наголосити, що релігійна система продукує відповідне семіотичне поле визначення сенсу, в якому різні семантичні одиниці набувають варіацій визначення та інтерпретації.

Е. Фромм аналізує специфіку вжитку поняття любові у різних традиційних релігіях: іудаїзм, буддизм, раннє християнство, протестантизм, та приходять до висновку, що в залежності від ряду факторів (соціально-політичної ситуації, етно-національного контексту, державної політики та особистісно-мотиваційної сфери) набувають різних характеристик у відношенні до дійсності. І в цьому ракурсі мислитель обстоює спорідненість емоції та ідеї, спосіб їхньої конгломерації та імплементації в щоденних практиках. Адже сфокусованість виключно на раціонально-рефлексивних компонентах аналітичної діяльності має обмежений локус ефективності, тому значно доцільніше впроваджувати техніки комплексної, інтегративної концепції аналізу, як то релігійна ідентичність та громадянська релігія.

Зміст цих аналітичних стратегій розкривається, зокрема, як реалізація основних екзистенціальних потреб людини, типологія яких опрацьована Е. Фроммом та узагальнена В. Нікольським:

- Потреба у встановленні зв'язків. Подолання меж власної суб'єктивності є атрибутивною потребою людської свідомості. Тому логічно, що комунікація та інтеракція є універсальними способами експлікації людської активності. Сакралізація як метода актуалізації та обґрунтування цінності та соціалізація як основа функціонування спільноти фокусуються у відповідний

контент громадянської релігії та принципів релігійної ідентичності особи;

- Потреба у подоланні. Як відомо, сутність та існування не є константними та онтологічно встановленими феноменами в горизонті екзистенції людини. Тому, з одного боку, наслідуючи загальну атрибутику живого до руху, зміни та самоактуалізації, та долаючи, з іншого боку, локальність окремого ареалу адаптивних механізмів пристосування до умов навколишнього світу, людина здійснює трансцендентний (або трансгресивний) вихід за межі наявного буття. Універсальним медіатором між наявним та бажаним, індивідуальним та соціальним, плінним та сакральним є громадянська релігія;
- Потреба у коренях. Ототожнення себе як продуктивної частини поступального руху до ствердження обраних ідеалів та цінностей є однією з визначальних рис процесу ідентифікації. Психоемоційний супровід цього процесу надає відчуття осмисленості існування, правильності обраного вектору дій, стабільності та безпеки;
- Потреба в ідентичності. Відомо, що пізнавальні процеси мають аналітично-компаративний характер. У процедурах порівняння схожих та відмінних предикацій відбувається визначення сутності предмета, навіть якщо ця процедура здійснюється як саморефлексія. Саме тому доцільно розкривати зазначене проблемне поле дослідження через дуалізм особистої ідентичності та громадянської віри в релігійних пошуках. Адже виключно у подібних зіткненнях протилежностей розкриваються сутнісні аспекти явища. Тому обґрунтованою буде думка про необхідність контексту громадянської релігії для визначення ідентичності релігійних переконань;

- Потреба в системі орієнтації та об'єкті підкорення. Саме громадянська релігія як комплексний феномен дає максимально змістовне поле для реалізації базової потреби особистості у релігійному самовизначенні. З одного боку, її зміст сповнений постатей-зразків праведної поведінки; а з іншого – ідеали та цінності громадянської релігії вельми поширені, тому інтеріоризація системи її цінностей може вважатись гарантом для її соціальної адаптації та відчуття приналежності до спільноти [46, С. 29-30].

Комплекс реалізації цих фундаментальних екзистенціальних потреб в умовах спільноти з необхідністю передбачає формування відповідних соціальних фільтрів, які зумовлюють та впорядковують досвід суб'єктивності. Першим аспектом такого соціального фільтра, на думку Е. Фромма, є мова. Саме мова як знаково-символьна система є простором універсального означення та верифікації подій та явищ. Громадянська релігія, відповідно, формує та впроваджує на операціональний рівень свій специфічний тезаурус, володіння яким є фактором приналежності до спільноти, інтеріоризації певної системи цінностей та ідеалів, що регламентують щоденні практики та чинять вплив на загальний перебіг соціокультурного життя.

Другим аспектом такого соціального фільтру є логіка. Сучасний науковий дискурс застосовує різні варіанти логіки як системи доведення, обґрунтування та аргументації. Тому полісемантизм сучасної доби широко послуговується принципом амбівалентності, згідно якого суперечливі та протилежні з точки зору формальної логіки поняття у різноманітних варіаціях співіснують та взаємодіють у психо-емоційній сфері індивіда. Громадянська релігія, по суті, є таким універсальним полем логічного та синтаксичного узгодження окремих семантичних одиниць.

Третім аспектом зазначеного соціального фільтру множини екзистенціальних потреб та їх експлікації Е. Фромм називає зміст досвіду.

Закріплені традицією взірці та стереотипи оцінок та поведінки певним чином гармонізують та об'єктивізують зміст суб'єктивних вражень та переживань, надають їм соціально сприйнятну форму. Тому Е. Фромм цілком слушно обґрунтовує поняття соціального характеру як специфічного феномену, що збалансовує суспільне життя, продукує в соціокультурному контексті відповідні форми і механізми раціоналізації фундаментальних екзистенціальних станів: страх, самотність, турбота, любов.

Громадянська релігія є тим важливим чинником, який суттєвим чином впливає на соціальний характер спільноти. Зрозуміло, що основні ідеї та принципи, які регламентують особисте та соціальне життя потребують історичної традиції та світоглядної аргументації. І саме у громадянській релігії втілено той конститутивний контент, що формує та легітимізує риси соціального характеру. Цей феномен пояснюється тим, що однією раціоналізації недостатньо для роботи з психо-емоційною сферою людини.

Необхідним також є залучення вольового компоненту. Тому віра як єдність світоглядного (умовно раціонального), емоційного та вольового є тим чинником «земної трансценденції», який зумовлює рух особи за межі наявного буття. Це переживання себе як унікального досвіду прозріння та розуміння в системі психоаналітичного знання дістало назву інсайту. Сам же Е. Фромм наполягає на принциповій неможливості логічної верифікації цього феномену. Метафорично його доцільно описувати як особливий стан переживання простору-часу, досвід «збирання» хаотичного світу в структуровану інтерпретаційну модель. Відповідно, релігійний досвід є також досвідом пізнання, розуміння та ідентифікації.

Саме тому Е. Фромм вважає за доцільне розширити зміст поняття релігійності на всю сферу психо-емоційного досвіду. Цим пояснюється специфіка фроммівської аналітики релігії як соціального феномену, адже саме релігія дозволяє реалізувати фундаментальні потреби людини у сталій



системі орієнтації та відповідних зразках образу думок і поведінки. І на відміну від ідеології, громадянська релігія ґрунтується на більш традиційних та усталених координатах визначення сенсу. Цілком обґрунтовано, Е. Фромм доходить до висновку, що метою релігії (уточнемо, громадянської релігії) є не тільки правильна віра, але й правильна дія, мотиваційно та телеологічно змістовна.

Дана концепція релігійного досвіду в контексті соціокультури формує визначальну дихотомію фроммівського вирішення проблеми свободи: гуманістичні та авторитарні техніки експлікації соціальності. Авторитаризм та гуманізм знаходять свій відбиток не тільки в традиційній, сакральній релігії, але і в громадянській релігії також. Адже сучасний світ стрімко змінюється, і постмодерна епоха симулякрів рясніє прикладами сакралізації знаків, що не мають онтологічного обґрунтування. Торгівельні бренди, квазі-наукові відкриття, віртуальні технології – всі ці феномени мають чи не той самий рівень важливості з боку суспільства в плані інвестицій вільного часу, прагнень та зусиль як Абсолют, чесноти та безсмертна душа.

Ще на етапі становлення зазначеної соціокультурної тенденції, Е. Фромм безапеляційно стверджував, що сучасне покоління замінило Бога новим ідолом – прагматикою, розрахунком. Тому обґрунтованою буде думка, що громадянська релігія в певному сенсі включає в себе елемент конформізму, консьюмеризму та деперсоніфікованості. Людина є вільною, тому в якості предмету обожнення та поклоніння може обрати будь-який феномен чи концепт. Сам же ступінь залученості до спільноти також явище особистісно варіативне. Зберегти баланс унікального та соціального можливо шляхом продуктивного виявлення свободи, яке потребує критичного мислення, рефлексії та усвідомленої ідентичності. Адже пусте декларування приналежності до спільноти без усвідомлення змісту спільних цінностей та ідеалів, спільної віри та прагнень є лише формою конформізму та втечею від свободи. Тому розуміння громадянської релігії

є неоднозначним: від позитивної оцінки як чинника консолідації суспільства в його конкретно-історичному розвитку, так і негативну, як ідеологію доби споживання та мімікрії.

Підводячи підсумки вирішення дослідницького завдання з дослідження евристичного потенціалу філософії релігії Е. Фромма в дослідженні діалектики сакральної та громадянської релігії в сучасній Україні, зазначимо, що евристичним концептом для розуміння механізмів трансгресування сакральної релігійності до громадянської релігії споживання та маніпуляції виступає концепт ідентичності. Як відомо, релігія визначається через сакральний зміст та спрямування світоглядних переконань. Сучасна громадська релігійність широко послуговується низкою різнопланових контентів. Реалізувати маніпулятивний потенціал громадської релігійності дозволяє сприятлива для навіювань та вмотивована до смиренності суспільна думка релігійної спільноти.

Разом із тим, концепт ідентичності, релігійної зокрема, є одним із найбільш проблематизованих у сучасних соціально-філософських дослідженнях та має розмиту семантику. Додаткової напруженості у концептуалізації соціокультурних детермінант релігійності в сучасному українському суспільстві додає невизначеність концепту «ідендичність» у повсякденному дискурсі. Виходячи із рефлексивного характеру ідентичності як процедурного динамічного феномену, у дисертації запропоновано методологічні орієнтири пошуку практичних стратегій самоідентифікації в контексті основних світоглядних детермінацій. Завдяки вказаним методологічним стратегіям є підстави зауважити, що в сучасному українському суспільстві існує латентне сутнісне протиріччя між сакральною та громадянською релігійністю. Остання часто подається як поле спекуляцій та маніпуляцій, що діють всупереч інтересам державності, громадянського суспільства, особистісного розвитку.

У підрозділі було доведено, що громадянська релігія в Україні є складним та комплексним явищем: з одного боку, це потужний чинник

консолідації та інтеграції соціальної спільноти, а з іншого – горизонт палких дискусій про спільну історію нації та її перспективи. Безсумнівно, становлення громадянської релігії та рефлексія сакрального в сучасному українському соціумі є експлікацією постколоніальних тенденцій та ствердженням позитивної форми свободи.

### **Висновки до третього розділу**

У третьому розділі було здійснено спробу дослідити актуальні проблеми релігійної ідентифікації та ідентичності сучасного українського суспільства в контексті філософії релігії Е. Фромма, а також проаналізувати герменевтичний та евристичний потенціал філософії релігії Е. Фромма у дослідженні діалектики сакральної та громадянської релігії в сучасній Україні.

Дослідивши актуальні проблеми релігійної ідентифікації та ідентичності сучасного українського суспільства в контексті філософії релігії Е. Фромма, вдалося продемонструвати, що зміст основоположних концептів фроммівської аналітики не тільки розкриває сутність сучасних світоглядних трансформацій, але й містить потужний герменевтичний та аналітичний потенціал для верифікації поточної ситуації в українському суспільстві та, відповідно, здійснення прогностичних функцій стосовно динаміки розвитку українського суспільства та його релігійної сфери.

Виходячи із наявності в українському суспільстві релігійної дезорієнтації, яка служить основою для ідеологічних, колоніальних, політичних спекуляцій та зловживань, та використовуючи концепт «ідентичність» як основу саморефлексивної діяльності особистості, вдалося запропонувати авторський проект аналізу релігійних детермінант у контексті ствердження України як незалежної держави із громадянським суспільством в європейському соціокультурному просторі.

Україна, як молода держава у світовій геополітиці, змушена протистояти колоніальним амбіціям сусідніх пост-імперських держав. Розгалужена мережа релігійних інституцій використовується, по суті, як один із факторів реалізації цієї колоніальної політики. Релігійність як така, і релігійна ідентичність в сучасному світі є неоднозначним комплексним феноменом, що відбиває не стільки сакральні світоглядні переконання та прагнення, а виступає інструментом впливу на громадську думку та легітимізації окремих міфологем та ідеологій, аж до культу історично одіозних особистостей. Слідуючи філософському дискурсу про релігію Е. Фромма, маємо підстави вважати ідентичність сучасного індивіда синхронною, ситуативною та пластичною, тому ми стверджуємо перспективний та принципово відкритий характер феномену ідентифікації особи та суспільства.

Аналізуючи герменевтичний та евристичний потенціал філософії релігії Е. Фромма в дослідженні діалектики сакральної та громадянської релігії в сучасній Україні через дослідження діалектики напрямів ідентифікації в сакральному та темпоральному зрізі, особистісному та колективному аспекті, було з'ясовано, що сакральний трансцендентний напрямок релігійної ідентифікації є консолідуючим та стабілізуючим фактором. Темпоральний, контекстний спосіб релігійної ідентифікації здійснюється на рівні співвіднесеності, приналежності до надособистої організації.

Відповідно, знаходимо підстави для диференціації справжнього та оманливого способу дискурсивних процедур та реалізації свободи. Евристичним концептом для розуміння механізмів трансгресування сакральної релігійності до громадянської релігії споживання та маніпуляції виступає концепт ідентичності. Як відомо, релігія визначається через сакральний зміст та спрямування світоглядних переконань. Реалізувати маніпулятивний потенціал громадської релігійності дозволяє сприятлива

для навіювань та вмотивована до смиренності суспільна думка релігійної спільноти.

Разом із тим, концепт ідентичності, релігійної зокрема, є одним із найбільш проблематизованих у сучасних соціально-філософських дослідженнях та має розмиту семантику. Додаткової напруженості у концептуалізації соціокультурних детермінант релігійності в сучасному українському суспільстві додає невизначеність концепту «ідендичність» у повсякденному дискурсі. Виходячи із рефлексивного характеру ідентичності як процедурного динамічного феномену, у дисертації запропоновано методологічні орієнтири пошуку практичних стратегій самоідентифікації в контексті основних світоглядних детермінацій.

Завдяки вказаним методологічним стратегіям, маємо підстави стверджувати, що у сучасному українському суспільстві існує латентне сутнісне протиріччя між сакральною та громадською релігійністю. Остання часто подається як поле спекуляцій та маніпуляцій, що діють всупереч інтересам державності, громадянського суспільства, особистісного розвитку. У розділі вдалося показати, що громадянська релігія в Україні є складним та комплексним явищем: з одного боку, це потужний чинник консолідації та інтеграції соціальної спільноти, а з іншого – горизонт палких дискусій про спільну історію нації та її перспективи. Безсумнівно, становлення громадянської релігії та рефлексія сакрального в сучасному українському соціумі є експлікацією постколоніальних тенденцій та ствердженням позитивної форми свободи.

### Список використаних джерел до третього розділу

1. Антоний Сурожский. *Вера*. Краматорск : Тираж-51, 2007. 271 с.
2. Бейлис В.А. *Реабилитация Фрейда*. М. : Русслит, 1992. - 144 с.
3. Бернштам Т. *Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян : учение и опыт Церкви в народном христианстве*. СПб., 2000. 400 с.
4. Бичатін С.В. *Релігійно-культурологічна концепція К.Г.Юнга : дис... канд. філос. наук: 09.00.11; Київський національний ун-т ім. Т.Г.Шевченка*. К., 2002. 174 арк.
5. Буряк Н.Б. Агресивність та деструктивність в людській природі за Еріхом Фроммом. *Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2016»: зб. матер. (м. Київ, 20-21 квіт. 2016 р.)*. 2016. Ч. 7. С. 141-144.
6. Буряк Н.Б. Еріх Фромм: від іудаїзму до соціально-психологічного вчення про душу. *Proceedings of International scientific and practical conference «Problems and perspectives in European education development», (Prague, Czech Republic, 20-27 of November 2016), Prague Institute for Qualification Enhancement*. 2016. PP. 67-68.
7. Буряк Н.Б. Любов як категорія етики за Еріхом Фроммом. *«Соціально-гуманітарні дисципліни: напрямки наукового пошуку»: зб. матер. всеукр. наук. конфер. (м. Дніпропетровськ, 12 квітня 2016 р.): у 2-х частинах*. 2016. Ч. 1. С. 73-75.
8. Буряк Н.Б. Насильство у християнстві за Еріхом Фроммом. *Міжнародна науково-практична конференція «Нове та традиційне у дослідженнях сучасних представників суспільних наук» (м. Київ, 5-6 лютого 2016 р.)*. 2016. С. 59-62.
9. Буряк Н.Б. Первісні релігійні вірування за Еріхом Фроммом. *Особистість, суспільство, політика: зб. матер. III Міжнар. наук.-практ. конф. (Люблін: WSEI, 2016 р.)*. 2016. Ч. 2. С. 105-108.

- 10.Буряк Н.Б. Християнські ідеї в осмисленні Еріха Фромма. *Гуманітарно-релігієзнавчий вісник «Софія»*. 2016. Вип. 1 (5). С. 9-11.
- 11.Буряк Н. Б. Гуманістичний психоаналіз Е. Фромма у контексті самовідчуження К. Маркса. *Молодий вчений*. 2017. № 2(44). С. 56-59.
- 12.Вітенко І.С. *Основи психоаналізу: [навч. посібник]*. Чернівці: Книги-XXI, 2006. 144 с.
- 13.Воропаєва В.Г. Проблема кризи ідентичності в умовах глобалізації та інформаційного суспільства. *Гуманітарний вісник ЗДІА*. 2011. Вип. 46. 84-95
- 14.Воропаєва Т. Ідентичність українського народу в контексті соціокультурних трансформацій: теоретико-методологічні засади дослідження. *Вісник КНУ Вісник КНУ імені Тараса Шевченка. Українознавство*. 2010. Вип. С. 15 – 18.
- 15.Гирич І. Листи Михайла Грушевського до Василя Кузіва. *Укр. історик*. 1995. Вип. 1-4. С. 190-203.
- 16.Гречкосій Р.М. Філософія Е. Фромма та Ф. Ніцше: свобода та самореалізація особистості. *Гілея: науковий вісник*. 2015. Вип. 92. С. 221-227.
- 17.Грицишин В.П. Антропологія православної теології доби постмодерну. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2016. Вип. 12. С. 35–39.
- 18.Грицишин В.П. Гносеологія православної теології доби постмодерну. *Схід*. 2016. Вип 3(143). С. 75–79.
- 19.Грицишин В.П. Релігійність людської екзистенції за Антонієм Сурозьким. *Схід*. 2015. Вип 4 (136). С. 21–25.
- 20.Грицишин В.П. Соціальна теорія православної теології доби постмодерну. *Гілея: науковий вісник*. 2016. Вип. 111. С. 287–291.

21. Грицишин В. Переосмысление православия в теологии Александра Шмемана и Антония Сурожского. *Modern Science*. Prague. 2015. Вип. 4. С. 73–78.
22. Джонс Э. *Жизнь и творения Зигмунда Фрейда*. М.: Гуманитарий, 1997. 448 с.
23. [Смельяненко Є. О.](#) Релігійна ідентичність та маргінальність як інтегративне ядро національного самовизначення в Україні. [Гілея: науковий вісник](#). 2016. Вип. 108. С. 183-186.
24. Егунёва М.В. Проблема свободы в гуманистическом психоанализе Э. Фромма. *Вестник Оренбургского государственного университета*. №7. 2007. С. 13-17.
25. Жеребкіна І.А. *Постмодернізм, психоаналіз і гендерна теорія: розвиток концепції суб'єкта: автореф. дис... д-ра філос. наук: 09.00.04; Харківський національний ун-т ім. В.Н.Каразіна. Х., 2002. 27 с.*
26. Зарипов Д.А. Проблематика истинной и ложной свободы в политико-философской концепции Э. Фромма. *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*. 2010. №3. С. 19-25.
27. Зінкевич Т. Громадянська релігія у світлі порівняльного аналізу. URL: <https://uars.info/prints/ur/83/4.pdf> (дата звернення 15.06.2018)
28. Зонабенд Г. *Релігійність. Історія європейської ментальності*. Л., 2004. 720 с.
29. Кабилова Н. Зигмунд Фрейд и Эрих Фромм о религии и человеке. *Коммунист Таджикистана*. 1990. №12. С. 82
30. Калач В. Релігійна ідентичність українських громадян та соціокультурні трансформації. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Українознавство*. 2011. Вип.15. С. 38-39.



- 31.Каштанова О.В. Трактовка Э. Фроммом конфликтной сущности и конфликтного существования индивидов в обществе. *Вестник экономики, права и социологии*. 2015. №4. С. 300-303.
32. Козловець М. А. Ідентичність : поняття, структура, типи. *Вісн. ЖДУ. Філософ. науки*. 2011. Вип. 57. С. 3–9.
- 33.Козловець М.А. Національна ідентичність як соціокультурний феномен. *Вісн. ЖДУ. Філософ. науки*. 2011. Вип. 60. С. 3–11.
- 34.Козловець М. А. *Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: Монографія*. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. Івана Франка, 2009. 558 с.
- 35.Колісник О. В. До проблеми визначення соціокультурних контекстів понять «ідентичності» та «самоідентифікації». URL: [https://er.knutd.edu.ua/bitstream/123456789/8262/1/20171122\\_301.pdf](https://er.knutd.edu.ua/bitstream/123456789/8262/1/20171122_301.pdf) (дата звернення 22.11.2018)
- 36.Колодний А. *Україна в її релігійних виявах*. Л., 2005. 336 с.
- 37.Кондратик Л. «Українське християнство» Михайла Грушевського (філософсько-соціологічний аналіз). Луцьк, 2006. 168 с.
- 38.Курганська Л. О. Внесок Еріха Фромма у становлення поняття ідентичність в психологічній науці. *Збірник наукових праць Інституту психології імені Г. С. Костюка Національної АПН України. Проблеми загальної та педагогічної психології*. 2012. Т. 24, ч. 6. С. 216-223.
- 39.Лозко Г. *Пробуджена Енея. Європейський етнорелігійний ренесанс*. Г. - Х., 2006. 464 с.
- 40.Любутин К.Н., Коряковцев А.А. Гуманистический психоанализ Э. Фромма в контексте концепции самоотчуждения К. Маркса. *Философия и общество*. 2010. №2. С. 42-59.
- 41.Маленко С.А. *Феноменологія архетипу в системі соціокультурного освоєння колективного несвідомого (на матеріалах творчості*

- К.Г.Юнга*): дис... канд. філос. наук: 09.00.03; Київський держ. лінгвістичний ун-т. К., 1998. 179 л.
42. Маринович М. Проблема збереження релігійної ідентичності в умовах відкритого суспільства. *Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід*. Львів: 1999. С. 219–224.
43. Маричева А.В. *Типология психологических механизмов самоконституирования субъекта*: дис... канд. психол. наук: 19.00.01; Таврический национальный ун-т им. В.И.Вернадского. О., 2005. 200 л.
44. Менжулін В.І. *Трансформація психоаналітичної концепції міфу*: дис... канд. філос. наук: 09.00.05; Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. К., 1996. 167 л.
45. Мирошникова Е. Гражданская религия. Возможна ли она в России. *Религия и право*. 2004. Вип. 1. С. 40-46.
46. Никольский В.С. *Концепция религии в социальной философии Эриха Фромма* : дис..... канд.. филос. н.: 09.00.11. Москва, 2002. 155 с.
47. Орішко А.В. Національно-релігійна ідентичність у реаліях сьогодення. Наукові записки [Національного університету «Острозька академія»]. Сер.: Культурологія. 2009. Вип. 4. С. 162-166.
48. Процюк Р. Релігійна ідентичність нації як чинник становлення громадянського суспільства. *Вісник Львівського університету. Філософські науки*. 2004. Вип. 6. С. 122 – 130.
49. Рашидова Т.Р. Одиночество и масса: парадокс массовой культуры. *Знание. Понимание. Умение*. 2009. №4. С. 219-222.
50. Резе Л.О. *Онтофілогенетична модель взаємозв'язку індивиду та соціуму (на матеріалі психоаналізу): автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.03; Університет внутрішніх справ. Х., 1996. 19 с.*
51. *Релігія в контексті суспільних трансформацій України. Колективна монографія*. Відп. ред. д. філос. н. Л. Филипович. К., 2009. 296 с.

- 52.Сердюк Е. А. Интифада как форма резистентностной способности современной культуры. «Дні науки філософського факультету – 2013». *Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2013», 16-17 квітня 2013 р.: [матеріали доповідей та виступів]* / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013. Ч. 2. С. 198-200.
- 53.Сердюк Е. А. Современный терроризм как аспект взаимодействия культур. *Актуальні проблеми сучасної філософії та науки у глобалізованому світі: зб. наукових праць*. Житомир: Видавничий центр ЖДУ імені Івана Франка. 2013. С. 161-163.
- 54.Сердюк Е. А. Становлення парадигми осмислення смерті в епоху тероризму. *Шевченківська весна. Матеріали Міжнародної міждисциплінарної науково-практичної конференції студентів, аспірантів та молодих вчених*. К.: Логос, 2013. Вип. XI. Ч. 2. С. 455-456.
- 55.Сердюк К. О. Сучасні війни як засіб контролю свідомості. *Філософія як культурна політика сучасності. Тези доповідей всеукраїнської наукової конференції*. Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2013. С. 96.
- 56.Слюсаревський М.М., Блинова О.Є. *Психологія міграції: навчальний посібник*. Кіровоград: ТОВ «Імекс ЛТД», 2013. 244 с.
- 57.Соболева М. Е. *Философия как критика языка в Германии*. СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета. 2005. 412 с.
- 58.Степико М. Т. *Українська ідентичність: феномен і засади формування: монографія*. К.: НІСД, 2011. 336 с.
- 59.Талько Т. Проблема трансформації релігійної свідомості українців у контексті постколоніальних студій. *Українознавчий альманах*. 2017. Вип. 20. С. 55-61.
- 60.Цукур О.Г. Конструювання релігійного переживання: сакралізована інтерпретація повсякденності. *Психологічні перспективи*.

- Міжнародний науковий рецензований періодичний журнал*. м. Луцьк: Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки, МОН України, Інститут соціальної та політичної психології, НАПН України. 2015. Вип. 25. С. 268-279.
- 61.Черноморец Е. Антиметафизический поворот в современной православной теологии и религиозной философии. *Modern Science*. Prague. 2014. Вип 4. С. 106-111.
- 62.Чубарко В. В. Роль церкви в подіях майдану: на матеріалах інтерв'ю *Грані*. 2015. № 5. С. 6-11.
- 63.Шилз А. Нація, національність, націоналізм і громадянське суспільство. *Незалежний культурол. журн. «І»*. 2001. Вип. 21. С. 79-101.
- 64.Шкіль С.О. *Наративний світ сучасного російського православ'я*. К.: Аквармарин, 2016. 288 с.
- 65.Шкрібляк М. П'ята колона в Україні: наслідки інкорпорації Київської митрополії до складу Московської патріархії. *Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія*. 2012. Вип. 638-639. С. 133-139.
- 66.Шугаєва Л. М. Православні трансформації: істинно православна церква. *Вісник Житомирського державного університету. Випуск 59. Філософські науки*. С.14-18
- 67.Филипович Л. *Релігійні ідентичності в Україні: постановка проблеми*. URL: <http://www.academia.edu/34542185/> (дата звернення 10.09.2018)
- 68.Фромм Э. *Здоровое общество. Догмат о Христе*. М. : Издательство АСТ Лтд, 1998. 664 с.
- 69.Христокін Г.В. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології. *Українське релігієзнавство*. 2007. № 43. С. 61-69.
- 70.Bauman Z. *From Pilgrim to Tourist – or A Short History of Identity. Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 1996. P. 18–36.

71. Bellah R. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. New-York, 1975. P. 2.
72. Foster R. Social Character: Erich Fromm and the Ideological Glue of Neoliberalism. *Critical Horizons*. 2017. Vol. 18. Issue 1. P. 1-18.
73. Mamiya L. W. A Black Church Challenge to and Perspective on Christianity and Civil Society. *Christianity & Civil Society*. Boston: 1996. P. 42–61.
74. Ortmeier D.H. Revisiting Erich Fromm. *International Forum of Psychoanalysis*. 1998. Vol. 7. Issue 1. P. 25-33.
75. Petersen R. L. To whom and how are we speaking? *Christianity & Civil Society*. Boston: 1996. P. 15–25.
76. Philipson I. The Last Public Psychoanalyst?: Why Fromm Matters in the 21st Century. *Psychoanalytic Perspectives*. 2017. Vol. 14. Issue 1. P. 52-74.

## ВИСНОВКИ

Відповідно до сформульованої мети та завдань дисертації є обґрунтовані підстави сформулювати наступні загальні висновки:

*По-перше, дослідивши антропологічний вимір релігієзнавчої концепції Е. Фромма, було виявлено ключові антропологічні детермінанти інтерпретації концепту релігії Е. Фроммом. Зокрема, продемонстровано, що релігійна проблематика у теорії Е. Фромма дозволила розвинути класичні психоаналітичні теорії як з боку психосоціальної інтерпретації, у якій до уваги бралось як суспільне, так й індивідуальне, так і з боку екзистенціально-онтологічної інтерпретації, через яку феномен релігії розглядається як особлива для людського існування психічна форма свідомості з певною структурою, потребами, змістом та спрямованістю. Ця позиція недостатньо артикульована у вітчизняній науці, яка здебільшого схиляється до тлумачення вчення Е. Фромма як синтезу марксизму та фрейдизму.*

Основи концепту релігії Е. Фромма відрефлесовані як антропологічні, беручи до уваги антропологічний контекст екзистенціальної філософії, для якої основною проблематикою є людина та її особливий спосіб буття. Саме з цієї точки зору антропологія Е. Фромма є онтологією, у якій стверджується, що фундаментальною формою смислів буття (тобто і смислів релігійної форми буття) є буття самої людини. Оскільки людина є премордіальним феноменом щодо інших феноменів, як індивідуально-психічних, так і соціально-культурних, у фроммівській антропології концептуалізується кореляція між характером особистості та соціальною структурою, членом якої вона є. Основою переходу від антропологічних засад буття людини до буття релігії в концепції Е. Фромма є аналіз людської екзистенції, яка породжує екзистенційні дихотомії. Необхідність розв'язувати протиріччя людського існування призводить до особливої екзистенційної потреби – потреби у смислі життя. Творення смислів та їх єднання у систему ціннісної орієнтації (ідеологію),

є основою релігійного ставлення до життя, а саме – поклоніння (служіння) смыслам-цілям. Найвищим смыслом-ціллю для людини є сама ж людина та її буття у істині, тобто у свободі, творчості, любові, єднанні зі світом тощо, які яскраво розкриваються у особливому релігійному ікс-переживанні, основними ознаками якого є екзистенційна рефлексія, людина як найвища цінність, постійна внутрішня трансформація, відмова від Его, трансценденція.

*По-друге, проаналізувавши психоаналітичні засади фроммівської релігієзнавчої концепції, було продемонстровано, що для Е. Фромма релігійний досвід у психоаналітичному контексті є досвідом подолання кордонів організованого свідомого Я та зіткнення з неврегульованим несвідомим Воно, котре є динамічною неорганізованою частиною людського існування, як природною, так і соціокультурною. Стале організоване Я, відірване від динамічного Воно, є фактором придушення Воно і, як наслідок, веде до актуалізації екзистенційних проблем людського існування. Проте в релігійному ікс-переживанні відбувається проникнення Я у структури Воно та реалізація їхньої єдності у творчому синтезі. Вказано, що на противагу психічному механізму розкриття релігійної орієнтації як розв'язання екзистенційних дихотомій існує раціоналізація як механізм психічного захисту від екзистенційних дихотомій та підпорядкування структур несвідомого структурам свідомого. Це є наслідком створення систем орієнтації, які замість найвищої цілі утверджують в якості об'єкта поклоніння зовнішні предмети або атрибути тощо. Звідси коріння породження неврозів, оскільки смисли, яким пропонують поклонятися (служити) є невідповідними для вирішення екзистенційних протиріч, внаслідок чого ці протиріччя лише загострюються, що і проявляється у психічних проблемах. Психічно здорова людина характеризується здатністю до любові і творчості, у неї реалізоване почуття тотожності, власної суб'єктності у аспекті реалізації власних здібностей з усвідомленням реальності поза нею і у ній самій. На*

протизагу їй, невротик не здатен реалізувати фундаментальні смисли людського існування, він не в змозі бути незалежним, творчим, здатним любити тощо. Саме тому у поклонінні зовнішньому, відбувається спотворення людської природи та відчуження людини від розв'язання екзистенційних дихотомій.

*По-третє, розглянувши основні типи релігійної орієнтації у контексті концепту релігії Е. Фромма, було проаналізовано два основних способи організації систем смислових орієнтацій через об'єкт поклоніння: зовнішній спосіб, який формує позалюдські принципи генерації смислів життя. Це релігійна настанова авторитарного типу, яка пов'язана з феноменом ідолопоклонства, а головним для авторитарного досвіду релігійної орієнтації є повна відданість зовнішній силі. Головне почуття авторитарної релігії – провина. За Е. Фроммом, основою для авторитарного типу є така ціннісна орієнтація людського існування, як володіння, а авторитарна гетерономна совість вимагає виконувати розпорядження авторитету, навіть якщо він вимагає зловмисні вчинки; внутрішній спосіб, який організовує породження смислів через утвердження людини як найвищої цілі, через централізацію людської реальності навколо людської екзистенції та людської свободи. Це релігійна настанова гуманістичного типу спрямована на людину та її творчі сили як центр системи смислової орієнтації. За Е. Фроммом, головні почуття гуманістичної релігії – радість та любов, а ціннісною орієнтацією є спрямованість на буття. Гуманістична автономна совість – це заклики самості індивіда, котра виражає вимоги розвитку, творчості, любові, свободи тощо. Можна стверджувати, що авторитарна настанова релігії редукує її до авторитарної гетерономної етики, у той час як гуманістична автономна етика має всі можливості інтенсифікувати досвід людини у гуманістичну релігійну настанову через ікс-переживання.*

*По-четверте, дослідивши релігійний вимір сучасних глобалізаційних викликів в понятійному апараті гуманістичного психоаналізу Е. Фромма,*



вдалося обґрунтувати потенціал його гуманістичної релігійної концепції для побудови теоретичного концепту сучасної мультикультурної етичної платформи та досягнення глобальних ціннісних ідеалів. Релігійна концепція Е. Фромма, резонує із підходами мультикультуралізму та може забезпечити реальну практику примирення релігій в умовах наростання глобалізаційних викликів. Разом із тим, дослідницькі контексти дисертаційного дослідження дозволяють інтерпретувати філософську концепцію Е.Фромма як платформу відповідальної раціональної діалогічної комунікації, взаємодії людини з природою, зовнішнім світом та основу морально-духовного життя людства в глобальному просторі, досягнення глобальних ціннісних ідеалів, глобального гуманізму. Саме гуманізм виступає глобальною перспективою релігії і визначається Е. Фроммом базисом становлення цивілізаційного дискурсу. Філософ виходить за рубежі оцінки фактору зближення та стирання національних, культурних, політичних, в тому числі і релігійних меж як загрози руйнування духовно-морального фундаменту людини.

Мультикультурне розуміння модусів релігії в глобальному світі як симбіозу культурної поліфонії, повторює бачення ідеальної релігійності Е. Фромма – формування гуманістичного, толерантного суспільства, спрямованого на конструктивний розвиток людства, де саме гуманізм виступає моральним простором та моральною основою ідеального мультикультуралізму і глобалізму де віра є раціональною і виступає безперервним процесом активного породження самого себе, а «Нова Релігія» виступає вираженням гуманності як такої – «неогуманізму». Він окреслює нагальну потребу метапідходу до розуміння релігії, акцентує необхідність детермінації концепту релігії, проектуючи релігійність на становлення гуманістичної природи людини та усього суспільства.

*По-н'яте, проаналізувавши проблему відчуження людини з використанням підходів фроммівської релігієзнавчої концепції, вдалося уточнити методологічний потенціал теорії релігії Е. Фромма для*

подолання проблеми відчуження на сучасному етапі цивілізаційного розвитку. Пропонована філософом концепція релігії не втрачає актуальності у добу глобалізації та може постати інструментом унебезпечення від подальшого заміщення релігійного світогляду універсальними споживацькими орієнтаціями секулярної доби. Інтерпретуючи вчення Е. Фромма про релігію, вдалося показати, що релігія у її універсальному сенсі, відкрита за гуманістична за своїм змістом має постати у XXI ст. транслятором гуманістичної етики та гармонізувати складні процеси цивілізаційного розвитку, протидіючи тенденції підміни релігійних цінностей новими «ідолами» споживацтва. Релігійний етос у сучасному суспільстві, у відповідності до логіки еволюційних процесів у суспільстві, поступово замінюється етосом споживацтва із відповідними процесами відчуження та дегуманізації, у її класичному розумінні. Разом із тим, алармістські настрої Е. Фромма щодо поточної йому соціокультурної ситуації та майбутнього усього людства звучать не тільки в якості пророцтва невідворотного переходу суспільства у якісно новий, загрозливий стан. У спадку цього філософа знаходимо твердження щодо потенціалу релігії як транслятора цінностей любові у всьому широкому спектрі її проявів. Споживацькі тенденції, сучасні Е. Фромму, набули більш загрозливих форм у сучасну добу, а релігійні «ідоли» для поклоніння витісняються новими «ідолами» споживацького стилю життя та розмиваються тенденціями секуляризації. Гуманістично-орієнтована, відкрита за своєю сутністю релігія, пропована у теоретичних положеннях філософського спадку Е. Фромма, здатна у XXI ст. забезпечити світоглядний вимір цивілізаційного поступу людства із відповідними викликами відчуження, здатна постати можливістю для людини залишитись Людиною.

*По-шосте, дослідивши актуальні проблеми релігійної ідентифікації та ідентичності сучасного українського суспільства в контексті філософії релігії Е. Фромма, вдалося обґрунтувати тезу, що застосування*

концепту ідентичності, опрацьованої Е. Фроммом, є дієвим та ефективним для інтерпретаційних практик та виконання прогностичних функцій щодо динаміки соціальних зрушень, зокрема, у сучасному українському суспільстві. Опрацьовуючи концепти ідентичності та ідентифікації, запропоновано авторський проект аналізу викликів та протиріч розвитку українського суспільства в їх євроінтеграційних прагненнях. Доведено, що процедури релігійної ідентичності та ідентифікації містять необхідний світоглядний потенціал для верифікації особистісної та суспільної думки та приналежності. Інституціоналізована мережа релігійної спільноти є відкритою системою, що з одного боку, оперативно реагує на актуальні соціокультурні виклики, а з іншого, істотно впливає на загальний перебіг соціокультурного життя держави та світу.

Продуктивним на сучасному етапі розвитку української державності та релігійної ідентифікації є розуміння Е. Фроммом ідентифікаційних процесів як рефлексії приналежності до соціальних структур, адже зміст релігійної ідентичності суттєво визначає діапазон соціальної трансформації: від авторитарного до громадянського суспільства. Обґрунтовано, що релігійна ідентичність є різновидом динамічного стереотипу, цілісність якого утворюють когнітивний, аксіологічний та ритуалізований компонент. Автор обстоює позицію, що логічним наслідком імплементації ідеології лібералізму є визначення сучасного суспільства як полі релігійного, відповідно, релігійна ідентичність постає полісемантичним когнітивним утворенням, що пояснює динаміку та пластичність релігійної свідомості як компоненту сучасного габітусу. Релігійна ідентичність українців формується як певна постколоніальна стратегія, яке, на відміну від імперського російського православ'я, заснованого на принципах доміанти обряду, колективізму тощо, тяжіє до індивідуалізму, лібералізму та перспективізму. Дані принципи притаманні європейській парадигмі ментальності та визначені Е. Фроммом як продуктивні мотиваційні техніки.

*По-сьоме, проаналізувавши герменевтичний та евристичний потенціал філософії релігії Е. Фромма в дослідженні діалектики сакральної та громадянської релігії в сучасній Україні, вдалося показати, що сучасна епоха, яка знаходить своє теоретико-методологічне обґрунтування в філософемах постмодернізму, шляхом трансгресії трансформує традиційний зміст сакрального, продукуючи численні маніпулятивні стратегії. Так, сакралізації в сучасному соціокультурному просторі піддаються різноманітні сфери економіко-політичного спектру, про що застерігав Е. Фромм, та відповідними зразками імплементації цих деструктивних тенденцій є сучасна соціокультурна та релігійна ситуація в Україні. Гуманістичний зміст герменевтичних інтенцій традиційних релігійних концептів та категорій дають змогу здійснити необхідний верифікаційний аналіз сакрального та громадянського аспекту сучасної релігійності.*

Трансгресивний характер ідентифікаційних процедур у визначенні релігійної приналежності, продуковані сучасною епохою постмодернового споживання та симуляції, формує загальний контент громадянських релігій. На основі фроммівської теоретико-методологічної бази доведено, що громадянська релігія є втіленням маніпулятивного впливу на масову свідомість з метою формування відповідного етико-аксіологічного апарату навіювання та впливу. Досліджені чинники диференціації сакральної та громадянської релігії висвітлюють наявні протиріччя аутентичного українського та похідного (колоніалістського) дискурсів у питаннях ствердження української державності та національної культури, імплементації європейських стандартів політичного, економічного, соціального, культурного життя. Відповідно, нейтралізація деструктивного колоніалістського впливу, нівеляція наслідків колоніального минулого української держави має носити комплексний та системний характер. Необхідної цілісності в реалізації стратегій релігійної ідентифікації та пошуку стратегій підтримки ідентичності сучасного українського

суспільства можливо здійснити на підставі теоретико-методологічної бази фроммівського вчення про релігію та її сучасного соціокультурного потенціалу. Традиційні моделі формування релігійної ідентичності вирізняються авторитарно-рольовою специфікою. Більш прогресивні модерністські та постмодерністські тенденції, ідеологом та апологетом яких був Е. Фромм, актуалізують значення саморефлексії, свободи вибору та особистих прагнень самореалізації. Становлення громадянського суспільства в сучасній Україні закономірно супроводжує формування громадянської релігії, внаслідок чого утворюється протиріччя із традиційними сакральними моделями релігійності.