



ISSN: 2298-0946, E-ISSN: 1987-6114; DOI PREFIX:10.36962/CESAJSC

OCTOBER-NOVEMBER 2020 VOLUME 38 ISSUE 04

© SC SCIENTIFIC JOURNALS

THE CAUCASUS

ECONOMIC & SOCIAL ANALYSIS JOURNAL

MULTIDISCIPLINARY JOURNAL

REFEREED & REVIEWED JOURNAL



AGRICULTURAL, ENVIRONMENTAL & NATURAL SCIENCES

SOCIAL, PEDAGOGY SCIENCES & HUMANITIES

MEDICINE AND BIOLOGY SCIENCES

REGIONAL DEVELOPMENT AND INFRASTRUCTURE

ECONOMIC, MANAGEMENT & MARKETING SCIENCES

LEGAL, LEGISLATION AND POLITICAL SCIENCES



<http://sc-media.org/the-caucasus-sjarsc/>

"An investment in knowledge always pays the best interest." Benjamin Franklin

OCTOBER-NOVEMBER 2020 VOLUME 38 ISSUE 04

© SC SCIENTIFIC JOURNALS

THE CAUCASUS

ECONOMIC & SOCIAL ANALYSIS JOURNAL

MULTIDISCIPLINARY JOURNAL

REFEREED & REVIEWED JOURNAL

JOURNAL INDEXING

IMPACT FACTOR OF RUSSIA ISC 2017-0.028

GEORGIA, TBILISI 2020

Editors-in-chief:

Historical and Natural Sciences

Lienara Adzhyieva

Tubukhanum Gasimzadeh

Social, Pedagogy Sciences & Humanities

Eka Avaliani

Medicine, Veterinary Medicine, Pharmacy and Biology Sciences

Mariam Kharaishvili

Technical, Engineering & Applied Sciences

Nikolay Kurguzov

Regional Development and Infrastructure

Lia Eliava

Economic, Management & Marketing Sciences

Badri Gecbbaia

EDITORIAL BOARD LIST SEE PAGE 91

ISSN: 1987-6521; E-ISSN:2346-7541; DOI prefix: 10.36962/CESAJSC

©**Publisher:** LTD Aspendos International Academy of Medical and Social Sciences. (UK, London).

Director and shareholder: Alexandra Cuco. Lawyer. Portugal.

Deputy and shareholder: Namig Isazade. Full Professor.

©**Editorial office:** 71-75 Shelton Street, Covent Garden, London, WC2H 9JQ, UK.

©**Typography:** LTD Aspendos International Academy of Medical and Social Sciences. (UK, London).

Registered address: 71-75 Shelton Street, Covent Garden, London, WC2H 9JQ, UK.

Telephones: +994 552 41 70 12; +994 518 64 88 94

Website: <http://sc-media.org/>

E-mail: gulustanbssjar@gmail.com, sc.mediagroup2017@gmail.com; caucasusblacksea@gmail.com

©**Publisher:** Representation of Azerbaijan International Diaspora Center in Georgia. SCS Journals

©**Editorial office:** 0165 Georgia. Marneuli municipality. Village Takalo.

©**Typography:** Representation of Azerbaijan International Diaspora Center in Georgia. SCS Journals.

Registered address: 0165 Georgia. Marneuli municipality. Village Takalo.

Telephones: +994 552 41 70 12; +994 518 64 88 94.

Website: <http://sc-media.org/>

E-mail: gulustanbssjar@gmail.com, sc.mediagroup2017@gmail.com; caucasusblacksea@gmail.com

TABLE OF CONTENTS

Гольд Ольга НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОЛИКОНФЕССИОНАЛИЗМА: СОЦИАЛЬНО - ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ	05
Андрій Чорненко СОЦІАЛІЗАЦІЯ ТРАДИЦІЙНОЇ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЙНОСТІ НА ІВАНО-ФРАНКІВЩИНІ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ	07
Оксана Горкуша, Людмила Филипович ДОРЕЧНІ МЕТОДОЛОГІЧНІ АЛГОРИТМИ ТА ТЕМАТИЧНІ МЕЖІ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ: СУЧАСНИЙ УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ	09
Наталія Мокан, Іван Чорноморденко МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП ДІАЛОГУ В ТЕОЛОГІЇ МАРТИНА БУБЕРА	14
Ганна Кулагіна-Стадніченко РЕЛІГІЙНИЙ ДІАЛОГ: ТИПИ, ФОРМИ, ВИЯВИ, КОНСТРУКТИВИ	17
Вита Титаренко ДІАЛОГ МЕЖДУ ТРАДИЦИОННЫМИ И НОВЫМИ РЕЛИГИЯМИ В УСЛОВИЯХ COVID-19: КОНВЕРГЕНЦИЯ VS ДИВЕРГЕНЦИЯ	19
Эльшан Гаджизаде МИРОВАЯ ЭКОНОМИКА В СТАДИИ ПАНДЕМИИ: НОВЫЕ РЕАЛИИ И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ОЖИДАНИЯ	22
Сабадаш Екатерина РАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ДУХОВНОСТИ	24
Роман Додонов КОНЦЕПЦІЯ КОНФЕСІЙНОГО ЛАНДШАФТА ЯК МЕТОДОЛОГІЯ ДЛЯ ВИВЧЕННЯ МІЖРЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ	27
Тетяна Євдокимова ГЛОБАЛЬНИЙ ЕТОС І ДІАЛОГ РЕЛІГІЙ	32
Петро Яроцький ОСНОВОПОЛОЖНІ КРИТЕРІЇ ДІАЛОГУ МІЖ «АВРААМІЧНИМИ РЕЛІГІЯМИ» (ІУДАЇЗМОМ, ХРИСТИАНСТВОМ, ІСЛАМОМ): УНІВЕРСАЛЬНИЙ І УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕНТ	34
Сергій Йосипенко УМОВИ ТА РІЗНОВИДИ ДІАЛОГУ	39
Віталій Нечипоренко ПРАВОВА КУЛЬТУРА ДЛЯ ДІАЛОГУ У ПОЛІКОНФЕСІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ	40
Айдер Булатов КОНФЛИКТНЫЕ ФАКТОРЫ ИСЛАМО-ХРИСТИАНСКИХ ОТНОШЕНИЙ В НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ КРЫМА 2000-2014 ГГ.	41
Лиана Птащенко ФОРМИРОВАНИЕ В УКРАИНЕ КОРПОРАТИВНОЙ МОДЕЛИ БИЗНЕСА В УСЛОВИЯХ ПАНДЕМИИ И РАСТУЩЕГО ЭКОНОМИЧЕСКОГО ЭГОИЗМА	44
Садагат Ибрагимова ВЛИЯНИЕ КРИЗИСА COVID-19 НА ЭКОНОМИКУ, ЭНЕРГЕТИКУ И ПРИМЕНЕНИЕ ПОЗИТИВНЫХ МЕР	50
Николай Джавахишвили БЛЕСТЯЩАЯ СТРАНИЦА ИСТОРИИ ГРУЗИНО-ЕВРЕЙСКОЙ ДРУЖБЫ	56
Віталій Нечипоренко ПРАВОВА КУЛЬТУРА ДЛЯ ДІАЛОГУ У ПОЛІКОНФЕСІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ	66
Ірина Ломачинська, Віктор Ужва РЕЛІГІЙНА ОСВІТА В УКРАЇНІ: ПРОБЛЕМИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ	68

Vladislav Kharchenko	
МУСУЛЬМАНСЬКО-ХРИСТИЯНСЬКИЙ ДІАЛОГ	73
Ирина Богачевская	
МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЕ БРАКИ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ КАК ПРАКТИЧЕСКИЙ	
ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ	76
Олег Бучма	
ПРАВОВІ АСПЕКТИ ДІАЛОГУ В ПОЛІКОНФЕСІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ	
(НА ПРИКЛАДІ УКРАЇНИ)	80
Віра Додонова	
КАЯТТЯ І ПРОЩЕННЯ ЯК ЕТИЧНІ МОДУСИ КОНСТРУКТИВНИХ МІЖКОНФЕСІЙНИХ	
ВІДНОСИН В ХХІ СТ	84
Азад Байрамов	
АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ МОДЕЛЬ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА	87

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОЛИКОНФЕССИОНАЛИЗМА: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

Ольга Гольд

Одесский национальный университет имени И.И. Мечникова, Центр Компаративистских исследований религии. Кандидат философских наук.

Email: olgoldios@gmail.com

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются особенности поликонфессионализма в социально-философском аспекте. Анализ предыдущих исследований позволяет усмотреть связь между поликонфессиональным феноменом и другими явлениями в обществах: конвергенция, мультикультурализм, экуменизм. Условия поликонфессиональности в обществах приводят, с одной стороны, к конфликтогенным факторам, а с другой стороны, могут стать миротворческим процессом при различных условиях.

Keywords: глобализация, конвергенция, мультикультурализм, плюрализм, поликонфессиональность, религия, феномен, экуменизм.

ABSTRACT

The article examines the features of polyconfessionalism in the socio - philosophical aspect. An analysis of previous studies allows us to see the connection between the poly-confessional phenomenon and other phenomena in societies: convergence, multiculturalism, ecumenism. The conditions of polyconfessionalism in societies lead, on the one hand, to conflict-generating factors, and on the other hand, they can become a peacekeeping process under various conditions.

Keywords: globalization, convergence, multiculturalism, pluralism, polyconfessionalism, religion, phenomenon, ecumenism.

ВВЕДЕНИЕ

Современное общество является показателем процессов, происходящих в различных сферах деятельности. Это могут быть сферы, связанные с техническим прогрессом, а также и гуманитарными процессами в обществе. Сегодня становятся актуальными аспекты поликонфессиональности и поликультурализма как реакция на глобальные процессы в обществах.

С общепринятой точки зрения понятие «поликонфессиональности» (от лат.: poly – много и confessio – исповедание) означает религиозное разнообразие, где существует несколько религиозных течений/направлений на одной территории или в государстве. В наше время практически нет общества, где исповедовали бы только одну религию.

Обратим внимание, что исследователи в сфере социальной жизни связывают вопросы поликонфессиональности с проявлениями мультикультуральности, экуменизма, диалога и явлений конвергенции в обществах.

В данной работе автор придерживалась общелогических методов, системного подхода в исследовании и конвергенции в социальной философии.

Цель статьи: исследовать феномен поликонфессионализма в современном обществе в социально-философском контексте.

Социально-философские аспекты поликонфессийности затрагивались научным сообществом и ранее как зарубежными исследователями, так и отечественными. Приведем некоторые доводы исследователей для иллюстрации этого феномена.

Исследователь Роберт Ли в книге «Социальные источники церковного единства» еще в 1960 г. отмечал, что движения за объединение являются побочным продуктом возрастающей социальной гомогенности и культурного объединения внутри общества в целом. В результате роста экономического благосостояния, развития современных массовых коммуникаций, урбанизации, общественного образования, смешанных браков такие социальные факторы как раса, класс, религия и этничность, отражавшиеся в деноминационных отличиях, значительно ослабли. Появление общего ядра протестантизма (речь идет об интеграции американского протестантизма) отражает существование общего ядра в обществе. Участвовать в экуменическом движении разные группы расового, «сектантского» или этнического характера начинают лишь тогда, когда они разделяют общее ядро протестантизма [1].

Американский социолог Роберт Белл, для которого одной из характеристик современного этапа развития религии является плюрализм традиций в обществах как один из признаков конвергентных процессов, к которому привела секуляризация, считает, что все ныне существующие религии основаны на эволюционном

процессе. Поликонфессионализм и религиозное многообразие уходят в своей сущности в эволюционные процессы общества.

Американский социолог религии Питер Бергер рассматривает «экуменизм» исключительно как социальный феномен, при этом не углубляясь в теологические нюансы сближения христианских церквей. Он указывает на то, что «секуляризация ведет к демонаполизации религиозных традиций и, таким образом, ipso facto к ситуации плюрализма» [2].

Американский антрополог Джулиан Стюард, в книге «Теория культурных изменений» выдвинул идею о том, что общество, как и биологический организм, в ходе своего развития наращивает массу (количество населения, ресурсы), что подчеркивает феномен поликонфессийности и мультикультурализма. Следовательно, рост массы приводит к усложнению структуры. По отношению к обществу это находит свое выражение в росте числа социальных групп и сообществ, которые, в свою очередь, создают социальные институты как формы самоорганизации своей жизни. Автор пишет: «исследования XX века накопили массу свидетельств того, что частные культуры значительно отличаются друг от друга и не проходят через строго линейные стадии» [3].

Исследователь Ганс Кюнг 1990-х годах создал проект под названием Weltethos – «Глобальная этика», который представляет собой попытку описания общих черт и составления кодекса поведения мировых религий. Его понимание глобальной этики описано в документе «На пути к Глобальной этике: начальная декларация». Его идеи укрепили идеи поликонфессиональности в западном мире.

Религиовед Ю.Н. Киселева считает, что в глобальном обществе «сфера религиозной самоидентификации человека расширяется, приобретает открытый характер, а феномен множественной религиозной идентичности проявляется в самых неожиданных комбинациях, включая разное количество религиозных традиций. Человек становится не только поликультурным, но и полирелигиозным. Это даёт основания говорить о формировании нового типа религиозной идентичности, которую можно обозначить как множественную религиозную идентичность или индивидуализм. Возможности современного человека в экстерриториальность, мультипрофессионализм, мультирелигиозность, мультиязычность, мультигражданственность и так далее – таково будущее грядущего глобального мультикультурного мира» [4].

Не последним аспектом соблюдения принципа поликонфессиональности является толерантность и веротерпимость, которому способствовали принятые соглашения, как например в Германии по результатам Аугсбургского мира принцип *cuius regio, eius religio*. Поликонфессиональность базируется на основах взаимоуважения и политкорректности социума.

Добавим, что с точки зрения социально-исторического устройства общества, Украина – один из примеров поликонфессионального государства. Как подтверждают исследования, до 2014 года в независимом государстве не наблюдалось масштабных конфликтов на религиозной почве. Приведем некоторые факты на примере украинских реалий, основываясь на которые очевидны тенденции неприятия основных принципов паритета и многообразия в поликонфессиональном обществе.

Исследователи В.Титаренко и Л.Филиппович приводят аргументы конфликтности в межконфессиональных отношениях в условиях поликонфессиональности Украины – «агрессия России против Украины, проявившаяся в аннексии Крыма и военных действиях на Востоке Украины; ситуация гибридной войны, которая ведется на разных уровнях и в различных формах; противодействие Москвы инициативам Вселенского патриархата не только в вопросе утверждения независимой Православной Церкви Украины, но и в стратегическом стремлении «переформатировать» мировое православие, по собственным имперскими интересами. Следовательно, исторические противоречия между этими двумя мировыми православными центрами пришли к своему апогею в деле предоставления/получения Томоса-2018 и проявляются в Украине через внутривероисповедные конфликты между УПЦ (МП) и УПЦ КП и УАПЦ (к 2018), а теперь между УПЦ (МП) и ПЦУ» [5].

Выводы. Современный этап развития социума характеризуется стремлением как к экуменизму, с одной стороны, так и глобальной поликонфессийности и мультикультуральности. Поликонфессиональные явления в обществах могут иметь конфликтно-генерные свойства, так и ведут к установлению мира в обществах при разных условиях.

ЛИТЕРАТУРА

1. Black A.W. The sociology of ecumenism: Initial observation on the formation of the Uniting Church in Australia // Practice and belief: studies in the sociology of Australian religion / ed. by A.W. Black, P.E. Glasner. - Sydney 1983. - P. 87.
2. Социология экуменизма: режим доступу - <https://www.religion.in.ua/main/analitica/32889-s>
3. Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution. University of Illinois Press, Urbana 1955. - 244 pp.
4. Homo multireligious: феномен множественной религиозной идентичности в современном обществе/ Киселева: режим доступу - <http://masters.donntu.org/2012/fknt/kyselyova/library/article08.htm>
5. Титаренко Віта, Филиппович Людмила / Проблемні аспекти міжконфесійних та державно конфесійних відносин у сучасній суспільно-політичній ситуації в Україні//Релігійна свобода № 24/ 2020. - С. 55 - 64

СОЦІАЛІЗАЦІЯ ТРАДИЦІЙНОЇ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЙНОСТІ НА ІВАНО-ФРАНКІВЩИНІ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ

Андрій Чорненко

Протоієрей, кандидат наук з богослов'я, доцент, проректор з навчально-методичної роботи Івано-Франківської Академії імені Івана Золотоустого

Email: prorektor.ifa@gmail.com

АНОТАЦІЯ

Розвідку присвячено розгляду трансформацій сучасної релігійності у контексті підвищення її соціальної ролі на сучасному етапі розвитку цивілізації загалом та в регіональному вимірі зокрема. На підставі аналізу актуальних дослідницьких позицій автором показано, що релігія сьогодні не стала лише приватною справою окремої людини, а має високий соціальний потенціал. Релігійність може вважатися певним соціальним капіталом, яка як соціалізуючий та ідентифікуючий чинник впливає на суспільно-політичний порядок денний, сприяючи мобілізації різноманітних соціальних груп, збереженню тотожності етнічних та етно-релігійних спільнот.

Релігія в постмодерному суспільстві все більше повертається до публічного життя. Свою публічну роль вона виконує переважно через церкву, виходячи із її інституціональної та соціальної природи, яка визначається як суттєвий аспект її людської природи. Церква, таким чином, постає як суспільний інститут, що вступає у рівноправну взаємодію з іншими суспільними інституціями, включаючи державу як інтегральну суспільну інституцію.

Результати проведених соціологічних досліджень виявили, що Церква, як механізм реалізації соціальних функцій релігії, може успішно виконувати свою суспільну роль в першу чергу тому, що рівень довіри до неї найвищий серед інших соціальних інститутів.

При аналізі рівня релігійності мешканців Івано-Франківщини та релігійної культури з'ясовано, що важливу роль у розвитку церковно-релігійного життя й утвердженні міжконфесійної злагоди на Прикарпатті відіграє як Церква, так і держава, зокрема ті органи влади, які покликані здійснювати державницьку політику у релігійно-культурній сфері.

У висновках автор узагальнює: на Івано-Франківщині спостерігається відчутна залежність між національно-церковним (релігійним) самовизначенням українців та умовами їх родинного виховання. Прикарпаття є яскравим прикладом того, як в окремо взятому регіоні релігійність еволюціонує під впливом виховання, яке здійснюють різні соціальні інституції, але в першу чергу Церква, без огляду на конфесійну приналежність.

Ключові слова: адаптаційна релігійність, церковна інституційність, релігійні права, місцеві традиції, зростання воцерковлення.

ВСТУП

Стабільності в релігійному просторі вимагає сама ситуація переорієнтації релігії з традиційних раніше вертикальних відносин „Бог–людина” на горизонтальні „Людини–людина” під впливом трансформаційних змін, які відбулися в суспільстві. З метою узгодження власної діяльності відповідно до нових суспільних та індивідуальних потреб релігія розробляє різноманітні адаптаційні моделі, які ще більше включають її в соціальний простір. Йдеться про необхідність адаптації богословської парадигми до сучасних вимог. Дуже важливим у цьому контексті є з'ясування регіональної специфіки релігійності на прикладі Івано-Франківщини.

При написанні тез було використано матеріали соціологічних досліджень, а також методи наукового аналізу та синтезу.

РЕЗУЛЬТАТИ

В Україні ця тенденція проявляється шляхом утвердження та подальшого розвитку релігійних співтовариств як важливих інститутів громадянського суспільства. Тому реакцією на питання щодо місця та ролі Церкви в соціумі постають різноманітні соціальні доктрини, вчення, соціальні проекти. Все більш актуальною стає легітимізуюча функція релігії, як результат – підвищення соціальної активності віруючих.

Релігія сьогодні не стала приватною справою окремої людини. Вона, за Д.Дойчландером, впливає на суспільно-політичний порядок денний, сприяючи мобілізації різноманітних соціальних груп, збереженню тотожності етнічних та інших спільнот. Релігія в постмодерному суспільстві все більше повертається до публічного життя. Свою публічну роль вона виконує переважно через церкву, виходячи із її соціальної природи, яка визначається як суттєвий аспект її людської природи. Церква, таким чином, постає як суспільний інститут, що вступає у рівноправну взаємодію з іншими суспільними інституціями, включаючи державу як інтегральну суспільну інституцію.

Церква, як механізм реалізації соціальних функцій релігії, може успішно виконувати свою суспільну роль в першу чергу тому, що рівень довіри до неї найвищий серед соціальних інститутів. Сьогодні церкві та

релігійним організаціям довіряє 65,9% громадян (Верховній Раді лише 9,2%, судам та правовій системі лише 14,1%).

Щоправда, свою важливу соціальну місію церква може виконувати лише в тому випадку, коли церковність не буде асоціюватись лише з окремою конфесією чи релігійною організацією, а в першу чергу буде означати соціально-духовне утворення, об'єднання громадян, які бажають блага своїй країні і хочуть бачити її багатую, сильною та консолідованою. Розглянемо це на прикладі Івано-Франківської області.

Наголошуючи на високій релігійності, а відтак і церковній, політичній та соціально-правовій культурі жителів Івано-Франківщини, варто зазначити, що надійні підвалини для їх формування закладені були дуже давно, а з проголошенням Україною незалежності – лише створювалися нові додаткові можливості їх нарощення. Галичина, а отже й Станіславівщина (Івано-Франківщина), завдяки Церкві століттями викристалізовувала кращі зразки релігійної освіти та виховання.

Важливу роль у розвитку церковно-релігійного життя й утвердженні міжконфесійної злагоди на Прикарпатті відіграє й держава. Місцеві органи влади, які здійснюють державницьку політику у релігійно-культурній сфері в регіоні, завжди шукали компромісу й намагалися створити сприятливі умови для неухильного дотримання і виконання гарантій релігійних прав і свобод кожного громадянина України, який мешкає у цьому краї. Важливо, що право кожного на свободу совісті й переконань, як невід'ємний компонент системи загальнолюдських цінностей, визнає і держава, і Церква. Насправді, держава лише гарантує, а Церква визнає. Тому ми не спостерігаємо якоїсь агресивної форми прозелітизму та соціальної моралізації з її боку. Можна припускати, що саме це є тим важливим фактором, чому громадяни (причому не лише воцерковлені) довіряють Церкві більше, аніж державі.

Опираючись на розроблені сучасними соціологами та релігієзнавцями критерії визначення рівня релігійності, серед яких важливе місце належить релігійно-інституційній залученості, тобто воцерковленості, з'ясовано регулярність та інтенсивність відвідування респондентами храмів, а отже їхню участь у житті релігійної громади (парафії), до якої вони належать.

Загалом показники релігійної активності прикарпатців у церковно-релігійному житті своїх громад, а відтак і регіону загалом – доволі високі: 73% респондентів підтвердили, що вони намагаються відвідувати майже всі «богослужбові заходи». Зокрема, систематично беруть участь у церковно-літургійному житті різних церков і конфесій 24% вірян. Це – воцерковлені, релігійно свідомі люди, які не лише відвідують храмові богослужіння, а й дбають про розвиток церковної (релігійної) громади. Вони займаються просвітництвом і навіть залученням до громади нових членів (останнє притаманне більше тим, регіонам, де переважає протестантизм або розвинута мережа НРП). Майже половина опитаних відвідує церкву лише на великі свята (47%). Прикметно, що з кожним роком зменшується відсоток тих, хто звертається до церкви лише в окремих випадках. На разі таких є 16%. Проте ще доволі високий відсоток тих, хто вважає себе віруючим і ідентифікує з конкретною конфесією, але не відвідує «богослужбові заходи» зовсім – 12%.

ВИСНОВКИ

На Івано-Франківщині церковне (релігійне) самовизначення людини тісно пов'язане з національним вихованням, що забезпечується викладанням християнської віри, християнської етики, інколи Закону Божого, що практикується за згодою батьків. Доволі високий рівень релігійності прикарпатців відрізняє їх від більшості регіонів України, зокрема, центральних та південно-східних областей, де відвідування храмів носить радше формальний характер. Іншою особливістю мешканців Івано-Франківщини є те, що однаково вмотивовані у відвідуванні церкви, богослужінь, участі в таїнствах тощо як чоловіки, так і жінки, а також молодь, незалежно від статі. Участь у богослужіннях, волонтерство, реальне воцерковлення, яке відбувається родинно, доказ того, що спільні зусилля Церкви і родини, місцевої громади і держави формує християнську свідомість, виховує патріотів. Віруюча людина в Прикарпатті може задовольняти власні духовні потреби у будь-якій церкві.

ЛІТЕРАТУРА

1. Дойчландер М. Деніел. Світський уряд. Боже інше Царство. Горлиця: Лютеранська спадщина, 2017. 93 с.
2. Докаш В. І. Релігійність українського суспільства: суспільні виміри і фактори змін. Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. Чернівці. Чернівецький нац. ун-т, 2015. № 3 (19): 113-120.
3. Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. Відповід. Ред. Д. філос. Н. Л.Филипович. Київ, 2017. 314 с.
4. Шкрібляк М. Івано-Франківщина релігійна: Релігієзнавчо-соціологічний аналіз церковно-релігійної ідентичності прикарпатців (за матеріалами соціологічних досліджень). Релігія та Соціум. 2016. №3-4 (23-24): 167-177.

ДОРЕЧНІ МЕТОДОЛОГІЧНІ АЛГОРИТМИ ТА ТЕМАТИЧНІ МЕЖИ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ: СУЧАСНИЙ УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

¹Оксана Горкуша, ²Людмила Филипович

¹Завідувач кафедри філософії та історії релігії. Професор.

²Старший науковий співробітник кафедри філософії та історії релігії. Кандидат наук

^{1,2}Інститут філософії Сковороди НАН України. Україна.

АНОТАЦІЯ

У статті «Доречні методологічні алгоритми та тематичні межі міжконфесійного діалогу: сучасний український контекст» ставиться за мету прослідкувати, які ж доречні методологічні алгоритми та тематичні межі міжконфесійного діалогу висновуються із сучасного українського контексту. Автори вказують, що цілий ряд доречних методологічних вимог до міжконфесійного діалогу українські релігієзнавці відслідковували давно. Однак впродовж останніх декількох років чіткіше проявилась загроза прикривання «діалогом» маніпулятивних практик нав'язування ексклюзивного окремого дискурсу як еталону істини. Для того, щоб уникнути загрози фальсифікації діалогу, наслідком якої може бути не лише примус чи підпорядкування залучених учасників інституційно-пропагандистським інтересам окремого суб'єкта, але й сіяння розбрату й ворожнечі, слід дотримуватись певних умов. Щонайпершою має бути умова визнання «діалогом» не будь-якої балачки між будь-ким та на будь-яку тему, а саме «1) комунікативної конструктивної взаємодії двох чи більше свідомих співрозмовників, зосереджених на взаємоузгодженому спільному формулюванні актуальної та артикульованої ними теми; 2) аргументованого, логічно-послідовного та раціонально регламентованого обговорення спільної проблеми чи предмету двома чи більше взаємовизнаними та взаємоповажними суб'єктами з метою формулювання чи конструювання спільного розуміння проблеми чи предмету».

Для того, щоб міжконфесійний діалог провадився та був доречним, доцільним й конструктивним потрібні екзистенційні, онтологічні, предметні, телеологічні, вольові, емпіричні, аргументативні, метафізичні, аксіологічні, футурологічні умови.

Автори наголошують, що мінімальним набором необхідних умов для просування саме діалогу, а не його фальсифікації, є: 1) чітко окреслений комунікативний простір та предметне поле; 2) дійсний предмет та правдиве його означення; 3) паритетність умов для суб'єктів; 4) адекватна аргументованість та щира артикульованість вихідних позицій кожного з них; 5) прагнення узгодити позиції чи знайти доречне спільне рішення. Співпричетність, співрозуміння, співпрагнення, співробітництво, взаємовизнання, взаємоповага та взаємодія з метою досягнення/конструювання спільного результату – ось мінімальні умови для ведення конструктивного діалогу.

Вказується на наявні українські філософські теоретично-методологічні напрацювання щодо ведення діалогу та позитивний досвід організації міжконфесійної комунікації фахівцями – українськими академічними релігієзнавцями. Ретроспективно прослідковується вкорінення комунікативно-діалогічної методології в християнській парадигмі та культурних засадах давньої Русі. Звідси підводиться до розуміння, що саме комунікативна стратегія є традиційно притаманна українській культурі й цілком доречна сучасним суспільно-цивілізаційним запитам на демократичний устрій, регламентоване свободолобство та відповідальний персоналізм.

Будь-яка окрема конфесія також може розумітись як комунікативна спільнота, що перебуває у постійному діалозі людини з Богом, віруючих між собою, віруючих із земним світом. Міжконфесійний діалог є ще складнішим явищем, адже тут потрібно узгоджувати не лише позиції і очікування вищевказаних суб'єктів діалогу (конфесійно визначена диспозиція: Бог, людина, співвірці, світ у його конкретному прояві), але й різні конфесійні системи між собою. Це призводить до необхідності чіткого визначення доречних методологічних алгоритмів та тематичних меж міжконфесійного діалогу. В сучасному українському контексті ми маємо змогу спостерігати як діалог підміняється пропагандистськими маніпуляціями з метою нав'язування як істинної окремої ідеологічної інтерпретації, що не відповідає дійсності та підміняє правду симулякр. Тому наполягаємо, що вкрай важливо, аби в міжконфесійний діалог залучали фахових й заангажованих бажанням дотримуватись правди арбітрів-свідків, що володіють теоретико-методологічними знаннями й моделями ведення діалогу, є позаконфесійними але обізнаними в конфесійній специфіці релігійного дискурсу, причетними до контексту дійсності фахівцями, здатними корегувати процес комунікації чіткими критеріями доречності, доцільності, конструктивності (релігієзнавців). Дієва присутність в процесі міжконфесійного діалогу фахівця, здатного раціонально апробувати на відповідність дійсності (задня уникнення фальшування) та скорегувати умови, тему, позиціонування суб'єктів, мету, аргументованість та логічність дискурсу, зрозумілість мови та доречність висновків, допоможе уникнути зловживань, сприятиме поступовому й наполегливому просуванню в напрямку порозуміння щодо нагальних суспільних потреб.

Дослідженість проблеми

Про доречні методи здійснення міжконфесійного діалогу ми вже писали неодноразово.

Постановка проблеми

Та останнім часом напрочуд наполегливо нам почали пропонувати тему доброзичливого діалогу. У таких пропозиціях чомусь виходять з уявлення, ніби діалог і є метою та має бути безумовним і невідмінним засобом формування миру, а сама доброзичливість - має бути головною його характеристикою. У багатьох моментах шукачі й агітатори доброзичливого діалогу забувають нагадати про допустимі межі та методологічні алгоритми доречного, доцільного й конструктивного діалогу. Ну, щонайперше тому, що для них не є важливою чи придатною для висвітлення інформація про те, про що ми завжди запитуємо для визначення ситуації діалогу: 1) Діалог між ким і ким?; 2) Діалог у яких паритетних умовах?; 3) Чи узгоджено мету діалогу між усіма учасниками?; 4) Чи пріоритетне застереження інтересу певного суб'єкта діалогу не суперечить інтересам інших та чи не спростовує правду (дійсну, історичну)?; 5) Чи сформовано належні критерії, методи для ведення конструктивного діалогу?; 6) Чи чітко визначено предметне поле діалогу?; 7) Чи розуміють співрозмовники один одного (чи користуються однією термінологічною мовою)?; 8) Чи прагнуть суб'єкти діалогу порозуміння (чи не є діалог лише прикриттям-назвою маніпулятивної стратегії або ж приводом для досягнення зиску окремого його учасника)?; 9) Чи користуються співрозмовники спільними логічними правилами?; 10) Чи правдивими є аргументи, застосовувані співрозмовниками?; 11) Що є критерієм визначення діалогу успішним (порозуміння, перемога, підпорядкування, поступки), ефективним, конструктивним, доцільним?; 12) Чи перебувають співрозмовники на одному бутійно-культурному майданчику?; 13) Чиї інтереси застерігають та позиції артикулюють задіяні в діалозі спікери?; 14) З якою метою закликаються до діалогу визначені співрозмовники?; 15) Ким та за якими критеріями допускається до діалогу склад спікерів?

Перелік питань, відповіді на які раціоналізуватимуть ситуацію діалогу, за потреби можна розширити у бажаному для висвітлення напрямку. Та часто про ці важливі параметри для з'ясування доречності, адекватності, коректності, доцільності й конструктивності діалогу воліють не згадувати. Ймовірно, саме з метою уникнення пошуку відповідей на усі ці запитання безпосередніми учасниками діалогу чи ж його адресатами.

Мета

Натомість ми ставимо собі за мету з'ясувати ті доречні методологічні алгоритми та тематичні межі міжконфесійного діалогу, які проявились в сучасному українському контексті.

Основний виклад

Коротко нагадаємо. Для того, щоб міжконфесійний діалог провадився та був доречним, доцільним й конструктивним потрібні принаймні такі умови: 1) (екзистенційні) є свідомі **суб'єкти**, 2) (онтологічні) що перебувають в одній **дійсності**, а, отже, 3) (**предметні**) переживають спільні контекстуально визначені **проблеми**; 4) (телеологічні) мають **спільну мету**, якої 5) (**вольові**) **прагнуть досягти** в процесі діалогу; 6) (**емпіричні**) учасники поділяють **той самий контекст**; 7) (**аргументативні**) згідно з яким **аргументують** власне визначення проблеми та шляхів її вирішення; 8) (**метафізичні**) виходять із **взаємонесуперечних парадигм**; 9) (**аксіологічні**) спираються на ті самі чи ж сумісні світоглядні **цінності**, та 10) (**футурологічні**) формують єдиний, відкритий у майбутнє, **дискурс**.

Звичайно, діалог (процес, факт, позначуване) - це діалог (термін, позначник), що має визначену дефініцію – 1) комунікативна конструктивна взаємодія двох чи більше свідомих співрозмовників, зосереджених на взаємоузгодженому спільному формулюванні актуальної та артикульованої ними теми; 2) аргументоване, логічно-послідовне та раціонально регламентоване обговорення спільної проблеми чи предмету двома чи більше взаємовизнаними та взаємоповажними суб'єктами з метою формулювання чи конструювання спільного розуміння проблеми чи предмету. Очевидно, що діалог має бути **конструктивним** – націленим на досягнення чи конструювання спільного результату. Натомість, деструктивні наслідки передбачаються не діалогом, а суперечкою, сваркою тощо, за умов яких включені суб'єкти намагаються перемогти суперника і утвердити власну точку зору як єдиноістинну, правильну, нав'язати іншому своє бачення ситуації чи предмету тощо. Також діалог має бути логічним та аргументативним, висновки мають послідовно формулюватись та впливати із адекватних достатніх засновків, обґрунтовуватись належними аргументами. Надважливим показником конструктивного діалогу є його тривала й регламентована процесуальність. Саме в процесі тривалого обговорення поступово формується спільне розуміння проблеми та формулюється шлях її вирішення.

Для того, щоб термін «діалог» не застосовувався як евфемізм для прикриття чогось іншого, скажімо-завуальованої пропаганди як стратегії психологічно-світоглядного підпорядкування чи примусу, маємо завжди спиратись на декілька правил та умов ведення діалогу: 1) чітко окреслений комунікативний простір та предметне поле; 2) дійсний предмет та правдиве його означення; 3) паритетність умов для суб'єктів; 4) адекватна аргументованість та щира артикульованість вихідних позицій кожного з них; 5) прагнення узгодити позиції чи знайти доречне спільне рішення. Співпричетність, співрозуміння, співпрагнення, співробітництво, взаємовизнання, взаємоповага та взаємодія з метою досягнення/конструювання спільного результату – ось мінімальні умови для ведення конструктивного діалогу.

Натомість доречний, доцільний та конструктивний діалог не може відбуватись, якщо: 1) включені учасники не поділяють спільних обставин чи кожен має на увазі власний перелік контекстуальних/емпіричних даних; 2) хтось бреше / неправдиво висвітлює дійсність / фальшує фактаж / фальсифікує емпіричні дані; 3) хтось

безпідставно ставиться до іншого зневажливо, знецінює цінності чи применшує значення висловлених аргументів; 4) замість свободи в основі розмови - примус чи уярмлення, шантаж чи залякування, а під виглядом співрозмовників маскуються агресор та жертва; 5) співрозмовники приховують власні цілі, маніпулюючи даними намагаються перемогти, обдурити і підпорядкувати іншого; накидаючи ярлики переводять розмову на емоційний рівень задля уникнення критично-раціонального аналізу ситуації й аргументів; 6) відбувається підміна предмету діалогу, порушується логічність дискурсу, замість раціонального доведення та достатнього обґрунтування у якості аргументації однією із сторін застосовується примус, залякування, присилування, шантаж.

Діалог – це завжди партнерська взаємодія комунікативного характеру. Та іноді для дотримання паритетності умов між безпосередніми суб'єктами процесуального формування спільного розуміння ситуації варто залучати фахового арбітра. Оскільки мова йде про міжконфесійний діалог, ми б рекомендувати при підготовці такого залучати релігієзнавців, спроможних дефініювати предмет обговорення, окреслити допустимі межі компромісних визначень, щоб не піддавати релігійні цінності та фундаментальні парадигмальні світоглядні засади ризику хибних тлумачень. Водночас фахові релігієзнавці допоможуть організувати сприятливий комунікативний майданчик, розробити придатну методологію ведення доречного, доцільного та конструктивного міжконфесійного діалогу, встановити допустимі критерії його ефективності.

Так, для прикладу, в Україні під патронатом Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України та Української Асоціації Релігієзнавців систематично організовувались міжконфесійні діалогові майданчики з метою утвердження суспільного порозуміння, актуалізації свободи релігій та віросповідань. Персональними натхненниками та промоутерами таких міжконфесійних заходів (науково-практичних конференцій, круглих столів, пресконференцій, публікацій спеціалізованих журналів) часто виступали засл. діяч науки України, проф. Анатолій Колодний та проф. Людмила Филипович. Одним з останніх таких міжконфесійних конструктивних діалогів можна назвати Всесвітній тиждень міжконфесійної гармонії в Україні (2020).

Сучасні українські філософи дбайливо теоретично формулюють методологічні критерії до діалогу та обґрунтовують й популяризують комунікативні стратегії. Так, для прикладу, засл. діяч науки України Анатолій Єрмоленко наполягає на таких правилах ведення діалогу: 1) повага до опонентів; 2) увага до аргументів (розумних); 3) відкритість стосовно учасників; 4) відсутність примусу (внутрішнього чи зовнішнього). Для досягнення правдивого порозуміння, наполягає філософ, діалог має бути аргументативним, а його учасники - спиратись на принципи: зрозумілості, правдивості, істинності й правильності. Аргументативний дискурс чи діалог вимагає адекватного фактажу й достатнього емпіричного базису, беземоційності та раціональності, поваги до людської гідності співучасників.

Про необхідність встановлення чітких кордонів для діалогового майданчика, правил ведення діалогу й допустимих меж аргументації засвідчує власним досвідом український релігієзнавець Ігор Козловський, що два роки піддавався тортурам російськими загарбниками та їхніми найманцями в окупованому кремлем рідному Донецьку. Він перебував в ув'язненні окупантами (2016-2018 рр.) за світоглядні переконання та чітко виражену українську громадянську позицію, тож розуміє, що діалог між агресором та жертвою є неможливим, адже загарбник волюнтаристськи нав'язує правила поведінки та примушує залякуваннями, шантажем, застосуванням грубої сили тощо ув'язненого визнати свою «правоту» і підкоритись.

Хоч сучасна Україна і є поліконфесійною світською державою, та культуроформуючою світоглядною парадигмою для нас є християнство, утверджене сакральною основою ціннісно-смыслового універсуму русичів (пращурів сучасних українців) з моменту Хрещення Руси князем Володимиром (988 рік). Тож нагадаємо, що для християнської парадигми діалог є надважливою методологією світотворення і стратегією спасіння. Адже Слово (Логос) в Християнстві є Божим Творчим та Спасаючим Словом, Другою Іпостассю Трійці. Воно отожднюється з Христом як втілений в ціле розмаїття життя сенс Батьківської любові. Історичний Христос - висловлене Боже Слово, що є персональним зверненням до людства, закликом до відповіді кожній людині, запрошенням до діалогу із самим Творцем. Слово Боже своїм земним втіленням висловило істинний зміст та сенс людського життя, а своєю добровільною жертвою - врятувало творіння та кожного, хто перебуває в діалозі з Господом, від загибелі. Християнська культура – це діалогічна культура та цивілізація, що тяжіє до комунікативної стратегії суспільного співжиття, вираженої у демократичному устрої, раціонально-регламентованому свободолюбстві та збалансованому повагою до Іншого персоналізмі.

Саме під впливом християнської парадигми діалог розуміється як вільна взаємодія самосвідомих самовизначених співпричетних та співвідповідальних персон. У діалозі (з Богом, іншими) самовизначається особа та витворюється соціальна дійсність. Та й життя віруючого є вільною відповіддю на заклик Творця. Оскільки ж Господь є Істина, Шлях і Життя, то, згідно з християнським розумінням, діалог повинен бути правдивим, методологічним, творчим. У діалозі створено світ, буття якого також фактично є постійним діалогом Творця та творіння. Понад те, Господь звертається до людини людською мовою (земне втілення Христа) й очікує належної вільної відповіді людини на заклик любові. Перебування в ситуації діалогу із Спасителем обезпечує людину від тління й знищення, запобігає самовилученню людини з життя – комунікативної відповідальності співпричетності із Творцем.

Також й кожна окрема конфесія є діалогічною спільнотою, що перебуває в ситуації систематичного комунікування з Богом (богослужіння, молитва, сповідь) та між собою з приводу певних тем та зрозумілою для кожного учасника мовою. Можна сказати, що кожна окрема конфесія є комунікативною спільнотою, що артикулює в кожному земному контексті власне розуміння Слова Божого, витворюючи таким чином цілісний, послідовний, логічно та аргументовано сформульований, зрозуміло висловлений сакральний дискурс.

Якщо ми говоримо про конкретну конфесію як комунікативну спільноту, то діалоговим майданчиком, що розгортається в будь-якому земному контексті, є власне життя цієї конфесії. Тут кожна окрема конфесія як комунікативна спільнота реалізовує дискурсивний священно-земний / сакральнo-буденний діалог завдяки наявності певних умов: спільності

- 1) парадигми, що артикулюється (конфесійне віровчення);
- 2) проблеми, що вирішується (буденна емпірія);
- 3) контексту у якому розгортається (суспільно-історичні умови);
- 4) регламентативних правил ведення діалогу (культово-обрядова діяльність та позакультова релігійна діяльність завжди здійснюється за певними правилами, сформульованими в сакральних текстах чи впродовж історії конфесії алгоритмами);
- 5) мети, якої прагнуть досягнути (спасіння людини та виповнення Божого Творіння);
- 6) цінностей, на які спирається кожен із залучених;
- 7) зрозумілої мови, якою визначаються сенси (переклад сакрального конкретною національною мовою та культурою);
- 8) взаємоповажних співрозмовників, налаштованих відкрито вислухати та щиро висловитись;
- 9) арбітрів-свідків, що володіють еталонними критеріями успішності перебігу діалогу (залежно від конкретної діалогічної диспозиції такими арбітрами-свідками можуть поставати: сам Бог, ангели, святі, отці церкви, конкретний пантеон героїв/мучеників/святих, миряни, теологи, авторитетні особи, певний народ, уся повнота Церкви, чи світські фахівці – релігієзнавці, історики, філософи, соціологи, психологи).

Так само й для ефективного конструктивного міжконфесійного діалогу слід, щоб суб'єкти, які його провадять, мали щонайменше не взаємовиключну ідентичність та дотримувались певних умов:

1. перебували у спільних буттєвих обставинах;
2. використовували адекватні взаємоузгоджені історіографічні парадигми;
3. знаходились в одній системі координат сприйняття дійсності, або, принаймні, верифікували власне бачення дійсності, а не штучною міфологічно-ідеологічною пропагандивною оптикою;
4. зосереджувались на конкретних проблемах громадян, щодо яких здійснюють свою місійну діяльність;
5. мали узгодженою мету ведення діалогу;
6. прагли порозумітись;
7. застосовували спеціальні академічні діалогові майданчики, вживали правдиву й логічно-послідовну аргументацію, використовували адекватні критерії, спиралась у діалогіванні на раціонально верифіковані методи, регламентували власні висловлювання та сам діалог конвенційно визначеними параметрами;
8. орієнтувались на застереження інтересу двох головних суб'єктів – Бога та ввіреного їхній духовній опіці сучасного громадянина України (земна Батьківщина), а не церковної інституції чи якогось іншого (владного, інституційного) утворення;
9. залучали фахових й заангажованих бажанням дотримуватись правди арбітрів-свідків, що володіють теоретико-методологічними знаннями й моделями ведення діалогу, є позаконфесійними та обізнаними в конфесійній специфіці релігійного дискурсу, причетними до контексту дійсності фахівцями, здатними скорегувати процес комунікації чіткими критеріями доречності, доцільності, конструктивності (релігієзнавців).

Завдяки сучасним українським подіям з'ясувалось, що крім **суб'єктів** з цілим набором їхніх буттєвих / історіографічних / вимірних ідентичностей, майданчиків, предмету, мети та методології ведення діалогу, нам ще слід визначатись щодо якості буттєвого контексту, у якому знаходиться як майданчик для діалогу, так і перебувають головні співрозмовники. Тож ми запропонували специфічні поняття для виділення особливих умов, у яких такий міжконфесійний діалог здійснюватиметься з більшою чи меншою мірою інтенсивності та доброзичливості. Так принаймні щонайяскравіше виділяються такі різнохарактеристичні буттєві контексти для можливого діалогу як "епіцентр дійсності" та умовна "зона комфорту". Та між ними знаходимо досить розлоге віяло інших, варіатизованих тематичною фіксацією та диспозиційною локацією ключових суб'єктів, ситуативних діалогових майданчиків. У застосовуваній нами термінології «Епіцентр дійсності» - буттєвий локус з найбільш інтенсивним і непередбачуваним перебігом подій, загостреним катастрофічними умовами й максимальною життєвою небезпекою, супроводжуваною першочерговістю екзистенційних викликів та питань виживання.

Саме в найгостріші моменти суспільних трансформацій чи межових станів буття зароджується майбутнє, що вбирає в себе ті характеристики, якими наділяють його своєю волею дієві суб'єкти. Тож тут діалог ведеться як з'ясування принципів для виживання позицій та формулювання прийнятних алгоритмів для збереження життя у визначеній належної якості. У цьому локусі (епіцентр дійсності) діалог провадиться стосовно екзистенційних, аксіологічних, сотеріологічних, метафізичних тощо тем, адже мова йде про Спасіння, сенс життя й виживання як причетної до сакрального виміру істоти. Натомість "зона комфорту" – буттєвий контекст, у якому екзистенційні/метафізичні/аксіологічні питання не є настільки гострими, аби становити межовий сенс життя/виживання, а діалог, радше, перебігає у статусі дипломатичного узгодження позицій та корекції дефініцій поміркованих співрозмовників, кожен з яких намагається зберегти автономний статус та застерегти свою користь. Тут співрозмовники швидше тимчасово поділяють спільний діалогічний локус, залишаючись автономними й дистанційованими один від одного по суті. Власне такий діалогічний майданчик не є життєвим простором, а лише обумовленим місцем для переговорів.

Отже, базові належні умови для проведення конструктивного діалогу: спільна дійсність, узгоджений історіографічний дискурс, несуперечна метафізична парадигма, сумісні екзистенційні очікування.

ВИСНОВКИ

Зрештою усі умови діалогу (доречного, доцільного, конструктивного) можна класифікувати на:

1. Онтологічні;
2. Метафізичні;
3. Екзистенційні;
4. Аксиологічні;
5. Культурологічні;
6. Історіографічні;
7. Методологічні.

Та сучасний український контекст міжконфесійного діалогу нам засвідчує, що маємо наперед означити ймовірні ризики й хиби, які спотворюють саму суть діалогу як процесуальної комунікативної методології артикуляції спільної дійсності взаємовизнаними та взаємоповажними суб'єктами. Запобіжниками слід встановити доречні методологічні алгоритми та тематичні межі міжконфесійного діалогу, а для цього проаналізуємо наявні емпіричні та наукові дані.

Дуже часто, особливо останнім часом, нас закликають провадити діалог усіх з усіма. Водночас режисери таких діалогів волюнтаристськи обирають запрошених спікерів без пояснення критеріїв відбору, без чіткої артикуляції мети діалогу, без узгодження прозорих алгоритмів його здійснення, без встановлення послідовної логічної методологічної програми тощо. Тож іноді складається враження, що метою таких закликів до діалогу насправді є не узгодження позицій партнерів зі спільного майданчика чи спільної футуристичної культурно-історичної перспективи, а гра в темну на реалізацію прихованої закулісними режисерами цілі.

Тож вкрай важливо, аби міжконфесійний діалог провадився під доброзичливим арбітражем фахівців-гуманітаріїв, зокнайперше – релігієзнавців, які зможуть розставити правильно тематичні межі й запропонувати доречні методологічні алгоритми. Для того, щоб міжконфесійний діалог був доречним, доцільним та конструктивним слід, щоб 1) **співрозмовники** обговорювали той самий предмет зрозумілою кожному мовою, прагли (вольова спонука) та могли (дійсні обставини) порозумітись; 2) **ціль** діалогу формувалась адекватно до дійсності та справедливо щодо очікувань й спроможностей співрозмовників; 3) **порозуміння** між співрозмовниками стосовно заявленої дійсної проблеми досягалось поступово, аргументовано, логічно, правдиво.

Наполягаємо, що саме присутність фахівця-релігієзнавця як авторитетного обізнаного арбітра щодо належних умов для співрозмовників, дійсного предмету, доречних критеріїв порозуміння та допустимих методів, сприятиме тому, щоб міжконфесійний діалог був шляхом до злагоди, а не розбрату. Так, для прикладу, табуйованими чи конфліктогенними темами можуть стати: 1) уявлення про Бога між представниками різних релігій; 2) історіографічний дискурс, якщо для різних конфесій такі є взаємозаперечними; 3) емпіричні дані, якщо вони тлумачаться у взаємовиключних ціннісно-смыслових універсумах; 4) життєві обставини, якщо вони вимірюються ворогуючими сторонами. Уникнути перетворення діалогу на сварку чи авторитарний примус до тотального утвердження зверхності окремого суб'єкта можна, систематично регламентуючи його перебіг та спрямовуючи співрозмовників до щирого порозуміння згідно з правдою та на користь Богові й конкретноконтекстуальному локусу світу. Існує цілий ряд вимог до діалогічного майданчика, залучених суб'єктів, предметно-тематичного поля, знаряддевого набору та методологічного забезпечення для міжконфесійного діалогу, застереженням яких має займатись глибоко-обізнаний фахівець-релігієзнавець. Дієва присутність в процесі міжконфесійного діалогу фахівця, здатного раціонально апробувати на відповідність дійсності (зادля уникнення фальшування) та скорегувати умови, тему, позиціонування суб'єктів, мету, аргументованість та логічність дискурсу, зрозумілість мови та доречність висновків, допоможе уникнути зловживань, сприятиме поступовому й наполегливому просуванню в напрямку порозуміння щодо нагальних суспільних потреб.

ЛІТЕРАТУРА

1. Горкуша, Оксана. Міжконфесійний діалог в сучасній Україні: спонуки, умови, мета, суб'єкти, рівні порозуміння 2017 Українське релігієзнавство Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України №83. С. 45-60.
2. Про Всесвітній тиждень міжконфесійної гармонії в Україні <https://uars.info/index.php/rs/article/view/2106/1833>
3. Анатолій Єрмоленко. Виступ на Національному круглому столі №1 «Культура діалогу» 10.09.2020 https://www.youtube.com/watch?feature=youtu.be&v=wFgFg8vGRUg&fbclid=IwAR3bVDXx-KxMjlcJfK4fwQCX-Yau8Xk15JVequ-Bn3bWMYKZUFz9Xn29k&app=desktop&ab_channel=politicalvalues
4. Анатолій Єрмоленко - член-кореспондент Національної академії наук України (2018). Заслужений діяч науки і техніки України. 3 5 червня 2018 року директор Інституту філософії імені Григорія Сковороди НАН України.

МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПРИНЦИП ДІАЛОГУ В ТЕОЛОГІЇ МАРТИНА БУБЕРА

¹Наталія Мокан, ²Іван Чорноморденко

¹Аспірантка кафедри філософії, Київський національний університет будівництва і архітектури, м. Київ, Україна.

²Д.ф.н., професор, завідувач кафедри філософії, Київський національний університет будівництва і архітектури, м. Київ, Україна.

Email: mokan_n@ukr.net; hmurii@ukr.net

АНОТАЦІЯ

Розроблена у XX столітті діалогічність, як основоположне начало в дослідженні гуманітарних наук, доводить свою унікальність та спроможність в сучасних антропологічних та аксіологічних дослідженнях. Підтвердженням тому є гуманітарні характеристики природничо-наукового пізнання, обумовлені змінами у розумінні суб'єкта пізнання. Епістемологічна взаємодія зі світом відбувається на бісуб'єктивному рівні, де об'єкт постає, як рівноцінний партнер та співрозмовник. Започаткована Мартіном Бубером, теорія відводить діалогу центральне місце у процесі пізнання, повнота якого можлива лише за умови діалогічної взаємодії з вищою сферою Буття – Богом. Звернення до цієї вищої сфери зумовлене потребою підкреслити аксіологічну чистоту пізнання. Іншими словами, попередні особистісні ціннісні установки та науково-теоретичні переконання не повинні ставати на заваді для відкритої «зустрічі» з «Вічним Ти». Під час міжконфесійного діалогу щодо предмету віри, важливо враховувати екзистенційні переживання «зустрічі» кожного учасника, зайвисті абстрагування та можливість пережити духовний «спосіб життя» спільно.

Ключові слова: діалогічність, пізнання, методологічний принцип, Бог, відношення «Я-Ти», відношення «Я-Воно», Абсолютна цінність, теологія.

Виклад основного матеріалу. Беручи до уваги сучасні наукові здобутки у дослідженнях діалогу, можна припустити, що своєрідним успіхом міжконфесійної взаємодії є вже те, що вона відбувається у формі діалогу. Розвиток діалогічних вчень на теоретичному рівні відображається у практичних його реалізаціях, сповнених низкою етичних вимог та настанов. Ці настанови впливають із досліджень про сутність людини, яка пізнає світ через свою діяльність. Я взаємодію зі світом, і при цьому пізнаю дещо відмінне від «мого», те, що існує, подібно до мене, і тому вимагає до себе неупередженого ставлення.

Одна з основних умов можливості діалогу – рівність усіх його суб'єктів, що може забезпечуватися близькістю їхніх ціннісних структур. Діалог важко уявити без попереднього прояснення ціннісних орієнтирів його учасників. Людина як учасник діалогу, міжособистісної, міжкультурної чи міжконфесійної взаємодії, є водночас представником певної культури, релігії, має свою систему цінностей. Усвідомлений діалог вирізняється тим, що на його перебіг, результативність, форму ціннісних орієнтирів учасників впливають не як об'єднуючий чи роз'єднуючий фактор, але сама наявність спільності ціннісних орієнтирів урівнює учасників, а інакшість спонукає до пошуку смислів. Лише у такий спосіб може народитись істина, яка не передуює діалогу, а є його результатом. Діалог покликаний розвивати відповідний спосіб мислення учасників та слугує методологічним принципом для гуманітарних наук.

Мартін Бубер є одним із засновників діалогічного способу мислення, який пропонується розглядати як принцип богопізнання, самопізнання, пізнання Іншого та світу. Сам процес мислення, за своєю природою, носить діалогічний характер, що відображається у протиставленнях «Я-Ти» і «Я-Воно». Замість побудови власної системи філософії, мислитель запрошує читача до бесіди. Бубер наголошував, що лише підводить своїх читачів до вікна, в якому пропонує побачити власний досвід через досвід іншого, а побачивши його переглянути свій. Суб'єкт-об'єктні відношення намагаються подолати відмінності, властиві спостерігачам, абстрагувати їх від дійсності з її конкретними проявами, вмикають режим рівності. В суб'єкт-об'єктних відношеннях передбачається, що розум, спрямований на пізнання об'єкта, повністю детермінується активністю суб'єкта. Натомість, Бубер пропонує модель так званої бісуб'єктної комунікації, в якій об'єкт постає як співрозмовник і рівноправний партнер діалогу. Основа діалогічності, як методологічного принципу пізнання, полягає у виокремленні відмінностей та їх подальшому синтезі. Цінності, в тому числі, відносяться до відмінностей суб'єкта.

Згідно вчення Мартіна Бубера, умова діалогу – рівність усіх суб'єктів. Щоб здійснити дану умову, людина повинна пройти крізь вищі сфери буття, інакше кажучи, - встановити діалог з Богом, адже лише в ньому може актуалізуватися третя сфера відносин «Я-Ти». Тільки через діалог людини з Богом; у спілкуванні з іншими людьми, істотами та речами, має формуватися подальше ставлення людини до світу, її ціннісні орієнтири. Лише за таких умов можливий діалог в першій та другій сфері «Я-Ти» відносин. На думку філософа, коли ми говоримо про світ речей, просторово-часову структуру, причинно-наслідкові зв'язки, то переважно дотримуємося настанови «Я-Воно», якій властива своя мова. Почасти, дану настанову застосовують не лише до світу речей, а й до людей та Бога. Тож Мартін Бубер пропонує інший, діалогічний підхід, в якому поняття

простору, часу, причинності втрачають своє значення, а предмети, люди та Бог постають не як «Воно», а - як «Ти». Суб'єкт «перетворює» об'єкт в особистість і таким чином вибудовується ланцюжок їхньої взаємозалежності. При підході «Я-Воно» кожна субстанція перетворюється на річ, тоді як у підході «Я-Ти» будь-яка річ постає рівнозначним партнером. Такий підхід є найбільшим відкриттям філософа. У вимірі «Я-Ти» ми не володіємо річчю, не оцінюємо її, не упорядковуємо, не присвоюємо їй ярликів, а вибудовуємо з нею стосунки. Єдина цінність, яка тут має значення – це духовність особистості.

У кожному виді взаємодії «Я-Ти» (зі світом природи, людей та духовних субстанцій) прослідковується взаємодія між «Я» та «Вічним Ти» (Бог). «В кожній сфері життя, у кожному процесі становлення, що розгортається перед нашим поглядом, ми у різний спосіб бачимо горизонт «Вічного Ти»; у кожній ситуації ми відчуваємо дихання «Вічного Ти»; у кожному конкретному «Ти» ми звертаємось до «Вічного Ти»...» [1, с.155] Згідно теорії Бубера, Бог потребує людину, так само як людина потребує Бога. Бог є вищим партнером у діалозі, Він стоїть *перед* людиною і *над* людиною. До нього можна звертатись, але говорити про Бога можливо тільки в символічних формах, адже спілкування з ним обумовлене концептуальними уявленнями досвіду. Однак, релігійні символи мають властивість ставати самодостатніми, звеличуватись і замість того, щоб вказувати на Бога, стають об'єктами поклоніння.

Єдність Бога постає із численних зустрічей з «Вічним Ти». Пояснюючи дане міркування, Мартін Бубер проводить аналогію зі сферою мистецтва. Щоб зрозуміти вірш, ми повинні дати йому можливість звучати в нас самих, а щоб зрозуміти поета, потрібно прочитати усі його вірші. Зустріч з Богом проходить через усі форми буття і в ній немає нічого, що досягається у формі об'єкта. Пантеїзм філософа простежується у його переконанні в тому, що Бог досягається через світ і за допомогою цього світу, останній вважається - словом Божим. «Спочатку було слово» - ця цитата вказує не лише на акт творіння мови, але й на те, що мова є кожним моментом нашого життя. Навіть під час мовчання, ми ведемо діалог із собою, а під час мовчазного, на перший погляд, читання, відбувається діалог із героями та автором. Вся історія людства постає як діалог між Богом та його творінням.

На думку мислителя, релігію і філософію можна уявити як зустріч зі священним та узагальнення цієї зустрічі у мисленні. Теологи теж є філософами, з позиції Бубера, адже Богу теологів також притаманна логіка. Релігійні системи відносяться до виміру «Я-Воно» та прагнуть звільнити релігії від залежності зустрічі «Я» з «Вічним Ти». Подібна критика теології, однак, не вплинула на те, що Мартіна Бубера вважають одним із найавторитетніших теологів Сходу та Заходу. Йому вдавалося говорити про релігію мовою філософії. «Бубер залишається вірним безпосереднім релігійним зустрічам, переживанням, і, разом з тим, говорить філософською мовою (особливо в книзі «Затемнення Бога»), що часто приводить його до парадоксів... Він послуговується цими парадоксами, одночасно висуває два стверджувальних речення, які, з точки зору класичного раціоналізму, несумісні одне з одним» [2, с.105]. Згідно логіки, тільки одне із взаємовиключних суджень може бути вірним, однак правда життя полягає в іншому. Релігійне спілкування – це не набір логічних тверджень, воно, радше, є маніфестацією «царства екзистенції». Всі основоположні постулати своєї релігії людина повинна «перевідрити» для себе через особистісні стосунки з Абсолютом. «Бог в собі» залишається непізнаним, але «Вічне Ти» дається нам як особистість і може бути пізнане лише як «Бог для нас». Людина є скінченною особистістю, тоді як Бог – безкінечний. Це робить його Абсолютною особистістю, що, на думку мислителя, є парадоксом з парадоксів.

Філософ обґрунтовує, що через гносеологію неможливо досягнути знань про сокровенне, їх можна лише пережити у долученні до «Вічного Ти». Діалогічне мислення покликане допомогти релігійній людині, яка раніше пережила момент навернення, утвердитися у вірі; може дати духовний поштовх людині, яка все життя займається об'єктивним пізнанням. З позиції Мартіна Бубера, головне значення діалогу, як методологічного принципу в теології, полягає в тому, що діалог приводить до одкровення. А головним результатом нашого пізнання Бога є не знання, а сама наша здатність «глянути в душу тому, кого ми Любимо». Невіруючий теоретик не може зрозуміти, що таке Бог, так само, як і віруючий не може його пізнати, якщо не буде взаємодіяти з «Вічним Ти». «Можна вірити в значення або цінність і приймати їх, можна зробити їх світлом, що освічує весь життєвий шлях, але тільки в тому випадку, якщо вони – значення, цінність – відкриті, а не – створені. Вони можуть бути осяйним сенсом, дороговказною цінністю, тільки в тому випадку, якщо б були відкриті мені в моїй зустрічі з Буттям» [1, с.112]. Важливим є не тільки те, у що вірить людина, але й те, як вона це робить. Якщо віра людини, її стосунки з Богом не відображаються у її світовідношенні, то її релігія носить суто формальний характер.

ВИСНОВКИ

Таким чином, діалог в теології Мартіна Бубера, слугує методологічним принципом, основою пізнання Бога. Цінності постають радше, як те, що неважливе по суті, але спонукає до діалогу своєю наявністю. Віра в Абсолют є цінністю, що спонукає до пізнання за допомогою діалогу, оскільки є спільною для його учасників. Такому діалогу притаманна низка особливостей: 1. Можливий лише в символічних формах, бо залежить від досвіду; 2. Мова, завдяки якій можливий діалог, дозволяє пізнати Єдність Бога, бо є не лише його творінням, а й супроводжує кожний момент нашого життя, в якому Бог проявляється; 3. Діалог з Богом є парадоксальним, бо він одночасно є «Богом в собі», якого не можна пізнати і «Богом для нас», який відкривається для нашого пізнання; 4. Єдиний результат, якого можна очікувати від діалогу з «Вічним Ти», є одкровення, яке є не знанням, а - проявом Любові.

Методологічний принцип діалогу Мартіна Бубера, що є для нас особливим, має аксіологічний характер, оскільки впливає із наявності цінностей віри, без яких не може відбутись діалог з Богом, з іншим та із собою про Бога. Лише в діалозі можна подолати усі перешкоди, коли «Я» і «Ти» не опосередковуються цілями чи фантазіями. Зустріч відбувається там, де всі засоби приборкані. Дане твердження цілком співпадає із сучасним уявленням про діалог і це співпадає з нашим розумінням, як про найрозвинутішу форму комунікації, учасники якої послуговуються нормами, що впливають із самої форми діалогічності та, за замовчуванням, встановленні як обов'язкові. Толерантність, взаєморозуміння, терпиме ставлення одне до одного стають невід'ємними частинами діалогічних взаємодій, що дозволяє утвердити саму природу діалогу як ціннісну. Перевага діалогу полягає в його універсальності. Принцип діалогу рівною мірою доцільний для онтології, гносеології, соціології, психології, культури та теології. Діалогічний принцип пізнання в гуманітарних науках досі залишається актуальним та мало дослідженим феноменом, оскільки дозволяє врахувати усю багатоманітність теорій, підходів, парадигм у вивченні людини, що веде до розширення та поглиблення пізнання.

ЛІТЕРАТУРА

1. M. Buber I and You. N. Y., 1971.
 2. Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. Российская Академия Наук. Институт философии. Москва, 1999.
- Першого разу, даруйте, я не отримав текст...
 - Класичний виклад матеріалу затьмарює собою мету/ідею автора..., бо хоч і йдеться про діалог як цінність та автор має заявляти про «своє» у тексті...
 - Я не наполягаю на змінах які пропоную та все ж мені так читається...
 - Останнє червоним «теологія» ми маємо розглядати не як віруюча людина чи Бубер, а як науковець-філософ – тому теологія є елементом/частиною культури...
 - Зеленим виділене або неправильно закінчення в слові, або однина не множина тощо – не читається...
 - Взагалі я вдячний за поступ в роботі - це є головне...
 - Добраніч!
 - Бажаю нам успіхів!
- I.B.

РЕЛІГІЙНИЙ ДІАЛОГ: ТИПИ, ФОРМИ, ВИЯВИ, КОНСТРУКТИВИ

Ганна Кулагіна-Стадніченко

Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Національної Академії наук України

Email: a_kulagina@ukr.net

АНОТАЦІЯ

У цій статті авторка досліджує феномен релігійного діалогу, його типи, форми, вияви та конструктивну роль на сучасному етапі. Показано, що роль релігії неупинно зростає, а це впливає на внутрішні та зовнішні процеси життєдіяльності держав світу. Досліджено розуміння терміну «діалог» богословами та інтелектуалами. З'ясовані підходи у визначенні двох типів конструктивної міжрелігійної комунікації, зокрема, - міжрелігійного та міжконфесійного діалогу. Запропоновані деякі форми реалізації міжконфесійного (міжрелігійного) діалогу.

Ключові слова: діалог, міжрелігійний діалог, міжконфесійний діалог, гомогенний діалог, гетерогенний діалог

ВСТУП

Початок 21 століття засвідчив нову роль релігії у світі, позначився посиленням політичної ролі релігійних осіб не лише в окремих країнах, а й на міжнародній арені. Все це дозволило дослідникам казати про політизацію релігійних систем. Водночас, з'явилась стійка тенденція сприймати релігію та її очільників своєрідною «совістю нації», «моральним авторитетом», думка яких викликає значний рівень довіри громадян. З іншого боку, державні діячі вказують на необхідність використання широкого спектру релігійних традицій у дипломатичних відносинах між країнами: «Представники релігій та релігійні інституції мають впливову роль в усіх регіонах світу та майже в усіх центральних для США питаннях зовнішньої політики», - зазначає Джон Керрі, наголошуючи, що у такій «культурній дипломатії» надто зростає затребуваність та роль порівняльного релігієзнавства. Зважаючи на релігійний потенціал у справі збереження миру, подолання конфліктів, Тоні Блер справедливо зауважує: «У нашому світі не буде миру без розуміння місця релігії у ньому».

Відтак, релігії можуть і повинні сприяти мирному співіснуванню суб'єктів із різними світоглядними установами. Завданням нашої розвідки стане дослідження конструктивних, діалогічних форм міжрелігійної комунікації задля досягнення збалансованих, гуманістичних цілей у цивілізаційному поступі людства.

Головна частина

У теології під діалогом розуміють конкретний, невід'ємний елемент євангелізації. Тут діалог означає всі позитивні та конструктивні міжрелігійні відносини та зв'язки з особами та громадами інших віросповідань, які спрямовані на взаєморозуміння та взаємне збагачення відповідно до істини та поваги до свободи. Діалог враховує певні релігійні переконання, а також передбачає дослідження останніх.

Лексичне значення слова «діалог» вказує на обговорення, бесіду, між двома, або більшою кількістю, осіб, чи групами, що спрямована на вивчення, дослідження конкретного предмету та сприяє розв'язанню проблеми. У діалозі беруть участь, щонайменше, два суб'єкти з метою узгодження різних поглядів шляхом обговорення позицій. Сучасне значення діалогу включає дискусійний ракурс, зокрема - політичний, це - обмін думками з конкретної теми, внаслідок чого визначаються чинники напружених взаємовідносин, які, частіше за все, є соціальними, політичними, економічними і, менше з тим, - релігійними. Важливими наслідками діалогу постають подолання бар'єрів та стереотипів, недовіри, підозр, фанатизму представниками різних релігій, що дозволяє їм співпрацювати і жити одне з одним, незважаючи на віросповідні відмінності.

Ми розуміємо, що діалог відбувається не лише на офіційному, чи академічному, рівні, а й постає частиною повсякденного життя, де релігійні та культури групи індивідів зливаються одна з одною, через що напруженість відносин між ними видається найбільш відчутною. Діалог забезпечує право «іншого» на *мирне* сповідання релігійних поглядів, в якому кожна сторона залишається вірною власним переконанням.

Ми виокремлюємо два конструктивних типи міжрелігійної комунікації, а саме: міжрелігійний та міжконфесійний діалог. Їх визнають провідними напрямками «культурної дипломатії», вважають такими, що слугують своєрідними каталізаторами розв'язання конфлікту. Обидва не лише виступають способом спілкування з іншими конфесіями на основі довіри, мають трансформаційний потенціал, роблять людей ближчими один до одного, а й підтверджують цілісність певного віросповідання, вказують на його «асиметричну потужність» у розв'язанні спільних складних, глобальних проблем, коли відмінності за соціальним станом, мовою, нацією не є впливовими, або ж вирішальними.

Існують відмінності у сприйнятті міжрелігійного та міжконфесійного діалогу. Так, Всесвітня Рада Церков пропонує відносити міжрелігійний діалог до дій між християнськими конфесіями. Натомість, «міжконфесійність» означає взаємодію різних релігійних груп, мусульман, християн, індуїстів, євреїв. За класифікацією українського вченого, професорки Л. Филипович, яка враховує «природний чинник», тобто продиктовані конкретними реаліями умови та особливості для проведення діалогу, а також, - його чітку, всупереч глобальним процесам, регіоналізованість, - діалог поділяється на гомогенний та гетерогенний. «В Європі актуалізований діалог більш гомогенний - між християнськими гілками, в Азії він є більш гетерогенний -

між буддизмом, індуїзмом, християнством, ісламом і т.ін., що спричинено кількістю наявних там релігій», - пише дослідниця.

Для більш точного визначення дефініції міжконфесійного (міжрелігійного) діалогу застосуємо метод виключення того, чим цей діалог не є. Отже, міжконфесійний (міжрелігійний) діалог:

- не вимагає усунення релігійних розбіжностей, не спрямований на досягнення спільних релігійних переконань;
- не є прозелітизмом, прагненням навернути іншого на свою віру, оскільки сама ідея такого діалогу передбачає залишатися віddаним певному віровченню;
- не виступає майданчиком для спростування, аргументування чи нападів на якісь релігійні переконання. Він націлений на примноження довіри, взаєморозуміння на паритетних засадах;
- не є формою переговорного процесу, оскільки за наслідками обговорення питань віри, ідентичності, суб'єкти не укладають жодних угод, не беруть додаткових зобов'язань;
- не ототожнюється з суперечкою, а відтак, не передбачає обов'язкову перемогу над супротивником за формулою «переможець – переможений»;
- навряд чи можна вважати дискусією у її класичному розумінні: тут раціональні та емоційні аргументи, а також, - особисті історії, власний релігійний досвід мають однаковий статус для аргументації та сприйняття, тим самим екзистенційно взаємодіють одне з іншим.

Існують різні форми міжрелігійного діалогу. Так, Папська Рада з міжрелігійного діалогу у своєму документі «Діалог і проголошення» (1991) вказувала на чотири його форми, а саме:

- «діалог життя», де люди прагнуть жити відкрито, «по-сусідськи», поділяючи радості, проблеми, турботи;
- «діалог дій», при якому християни та інші особистості співробітничать з метою цілісного розвитку та звільнення людей»;
- «діалог богословського обміну», коли спеціалісти певних галузей прагнуть поглибити своє розуміння релігійної спадщини, духовних цінностей представників різних віросповідань;
- «діалог релігійного досвіду», у якому вкорінені у власні релігійні традиції віруючі діляться духовним надбанням з іншими: приміром, способом пошуку Бога (Абсолюта), молитовною та споглядальною практиками, тощо.

Зрозуміло, що насправді форм міжрелігійної комунікації значно більше, але всі вони надто важливі не лише для академічних чи богословських пошуків, а й для пересічного вірянина. Вміння вести діалог з представником інших релігійних поглядів сприяє навичкам співробітництва у просуванні спільних духовних цінностей, призводить до обміну аргументами з важливих соціальних питань, надихає на богословські дискусії.

ВИСНОВОК

Сьогодні, коли світ потрясають події вселенських масштабів, міжрелігійний діалог стає неминучим. Надто актуальний він для країн, що знаходяться у стані війни, як можливість припинити насилля. Релігійні та світські лідери наголошують на важливості діалогу між релігіями для «просування проекту «мир», зауважуючи: «Хто стріляє в ім'я Бога, стріляє проти Бога». Згідно з Берлінською декларацією про міжрелігійний діалог, як основу подальшого розвитку (березень 2008 р.), діалог між релігіями передбачає спільну дію – діапраксис, що має здійснюватися в ім'я збереження людської гідності. Сучасний світ кидає виклик гідності людини соціальними негараздами, бідністю, насильством, зловживаннями, дискримінацією мігрантів, жінок, дітей, кардинальними змінами природного середовища, пандемією. Різні релігії можуть вирішувати ці проблеми спільними зусиллями. Отже, відповідальний, добре поінформований міжрелігійний діалог має використовувати ресурси різних релігійних традицій для розв'язання проблем, з яким зіштовхується світ та окремі країни у ньому.

ЛІТЕРАТУРА

1. Филипович, Людмила. Міжнародний досвід міжрелігійного діалогу. Українське релігієзнавство (12, 2010):
2. Popovska, Biljana, and Zhanet Ristoska, and Pablo Payet. "The Role of Interreligious and Interfaith Dialogue in the Post-Secular World". Academicus International Scientific Journal 16(16): 33-44
3. Zoran Brajovic. The Potential of Inter-Religious Dialogue. 2006. Chapter in: Martina Fischer (Ed.): Peacebuilding and Civil Society in Bosnia-Herzegovina. Ten Years after Dayton. Münster: LIT-Verlag, 185 - 214.
4. <http://blogs.state.gov/stories/2015/09/05/toward-better-understanding-religion-and-global-affairs#sthash.YxILRPwJ.dpuf>

ДИАЛОГ МЕЖДУ ТРАДИЦИОННЫМИ И НОВЫМИ РЕЛИГИЯМИ В УСЛОВИЯХ COVID-19: КОНВЕРГЕНЦИЯ VS ДИВЕРГЕНЦИЯ

Вита В.Титаренко

Институт философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины отдел философии и истории религии Отделения религиоведения, д.ф.н., старший научный сотрудник, Украина.

E-mail: vitatit@i.ua

Раскрывая тему о диалоге между традиционными и новыми религиями в Украине в условиях COVID-19, необходимо охарактеризовать общую картину взаимодействия религиозных субъектов на территории Украины, предшествующую пандемии.

Во-первых, важность и действенность диалога как средства уменьшения напряжения в межрелигиозных и межконфессиональных отношениях, предотвращения новых конфликтов и решения существующих, достижения взаимопонимания и примирения, признает большинство религий в Украине. Однако каждая из них по-своему интерпретирует понятие диалога, свою роль в нем, цели и допустимые формы.

Во-вторых, такая общая позиция подтверждается социологическими опросами, демонстрирующими религиозную толерантность украинского общества. В целом оно остается толерантным к исповеданию различных религий. Так, по опросам 2019 г., подавляющее большинство граждан - 75% (как и в 2018 г.) считают, что «любая религия, провозглашающая идеалы добра, любви, милосердия и не угрожает существованию другого человека, имеет право на существование» (47%) или же, «все религии имеют право на существование как различные пути к Богу» (28%). За время проводимого мониторинга, начиная с 2000 г. общее число респондентов, выбирающих два эти варианта ответа, практически не изменилось (в 2000 г. эта цифра составляла 76%). Как и в 2018 г., только 9% опрошенных поддержали утверждение о том, что «истинна только та религия, которую я исповедую», еще 13% уверены в том, что «право на существование имеют только традиционные для нашей страны религии» (против 14% в 2018 г. и 11% в 2000 г.). Естественно то, что позиции респондентов в определенной степени зависят от их церковно-конфессиональной принадлежности: да, верные УПЦ (МП), УПЦ-КП и УГКЦ несколько менее толерантны к вероисповедной свободе, чем сторонники ПЦУ, «просто православные» или «просто христиане». Преимущественно позитивным является отношение граждан к наиболее распространенным в Украине религиям, а к менее распространенным и известным - отношение преимущественно безразличное. В свою очередь, негативное отношение к какой-либо из религий не преобладает.

Вероятно, за счет повышения осведомленности общества повысился и уровень положительного отношения к протестантам (с 14% до 23%), евангелическим и харизматическим церквям (с 3% до 16%, соответственно). Впрочем, в последнем случае увеличилось и число тех, кто относится к этим церквям негативно (с 9% до 17% соответственно) [3, с. 6-7].

Такая социологическая картина толерантности в украинском обществе имеет важное значение, поскольку активность в диалоговой форме межконфессионального и межцерковного общения проявляют именно протестантские церкви. Веротерпимость проявляется ими, как одна из важнейших составляющих протестантской духовности. Ими декларируется готовность содействовать преодолению любой отчужденности и вражды, особенно в условиях социальных потрясений, одним из которых является и пандемия COVID-19. Поиск взаимопонимания является отличительной чертой не только познепротестантских, но и неопротестантских харизматических движений – в попытках сотрудничества в евангелизационных и благотворительных проектах. Такая готовность к взаимодействию находит свое теологическое основание в смягченном восприятии конфессионального многообразия и концепции «социального Евангелия», смысл которого заключается в стремлении к достижению социальной справедливости, воплощение которой возможно при условии, что христиане, не ограничиваясь стремлением получить индивидуальное спасение, должны способствовать построению Царства Божьего на земле, прилагая усилия в преобразовании общества на почве христианской любви к ближнему. Собственно, отсюда проистекает и декларируемая многими протестантскими и неопротестантскими харизматическими деноминациями установка на проявление терпения и умеренности в дискуссиях, внимательного и толерантного отношения ко всем, кто стремится сохранить жизнь Церкви. Тут следует отметить, что, несмотря на заметные изменения в деятельности неорелигиозных движений, направленной на активное включение в социум, готовность к взаимодействию с традиционными церквями, последние, хотя и в разной степени, но занимают в основном предвзятую позицию. Тем не менее, неопротестантские движения, постепенно институализируются, развиваются, становятся все более открытыми для общения и взаимодействия. Тем более, что такое общение становится жизненно необходимым в условиях сегодняшней пандемии.

COVID-19, который охватил сегодня, более 150 стран, включая Украину, стал важным событием, поделив в очередной раз историю человечества, на периоды «до» и «после». Пандемия, с одной стороны, обострив ряд уже существующих проблем, создала новые, способные расслоить украинское общество, усложнить отношения и взаимопонимание между различными его институтами. С другой стороны, проявились и те плоскости, в которых диалог между традиционными и нетрадиционными религиями смог укрепиться, приобретая новые модификации.

Очевидно, что ситуация внутри страны движется к усложнению из-за возникшей пандемии, поскольку люди лишены ощущение душевного комфорта. Поэтому взвешенная, адекватная политика церковей, или же наоборот, отсутствие осознанной ответственности – приобретают широкий резонанс в обществе, поскольку заключают в себе далеко идущие последствия для физического, нравственного и психического здоровья граждан.

Вероятно, церквям в этой ситуации было непросто, поскольку необходимо было: определиться с правилами поведения для своих верующих в условиях карантина, выработать механизмы взаимодействия с другими институтами в обществе (религиозными, государственными, общественными), проявив таким образом готовность или отсутствие таковой, в консолидированности усилий по противостоянию пандемии. В этих условиях пандемия выступила лакмусовой бумажкой для обозначения демаркационных линий в диалоге различных церквей.

Глава ПЦУ митрополит Эпифаний и Верховный архиепископ УГКЦ Святослав Шевчук изыскивали возможность для своих верующих прикоснуться к таинствам в ходе ряда больших христианских праздников, с соблюдением условий карантина, стремясь обезопасить, тем самым, здоровье своих прихожан. Оба руководителя вышеуказанных церквей призывали своих прихожан оставаться дома и отмечать праздники в родных стенах. Несколько иная позиция была продемонстрировала УПЦ МП, где от низших звеньев священнослужителей до самой верхушки в лице главы церкви – митрополита Онуфрия, звучали убеждения о безвредности коронавируса и невозможности его передачи через таинство причастия. Видеохостинги многократно подтверждают подобные призывы. Такая позиция церкви подвергла опасности, в первую очередь тех, кто идентифицирует себя прихожанами УПЦ МП, доверяет церкви и ее главе. Но не только их, но и других членов украинского общества, поскольку все граждане находятся в одном жизненном пространстве, на одной территории, пользуются одними и теми же доступными благами.

Неудивительно, что демонстративное нарушение УПЦ МП санитарных требований в ходе проведения богослужений с участием верующих, повлекло жесткую критику в СМИ и соцсетях, маркируя такое отношение церкви, как оппозицию к украинскому государству, украинским законам и здравому смыслу. В результате такой безответственной позиции церкви, очагами заражения коронавирусом стали крупнейшие паломнические центры УПЦ МП: Киево-Печерская, Почаевская лавры и ряд монастырей. Министерство здравоохранения Украины сообщало о подозрении относительно большой вспышки инфекции коронавируса в Почаевской Лавре, однако не смогло это подтвердить, из-за отказа настоятеля лавры сотрудничать с МЗУ. Это стало демонстрацией нынешней украинской власти некой собственной экстерриториальности со стороны представителей Лавры [4].

Конечно, существуют риски, что подобное неравное отношение к традиционным и нетрадиционным церквям со стороны государства, способно нарушить равновесие в обществе и вряд ли будет способствовать улучшению диалога и взаимодействия между ними.

Объективности ради, отметим, что состоявшаяся в октябре нынешнего года встреча религиозных деятелей с Президентом Украины, в ходе которой участники обсудили совместном противодействии COVID-19 и ряд актуальных проблем, была положительно оценена в социальных сетях почти всеми религиозными деятелями, приглашенными на встречу. Но, абсолютизировать такие достижения не стоит, поскольку, несмотря на точно декларируемую готовность власти прислушиваться к церквям и сотрудничать с религиозными организациями в интересах общества, такие примеры удачного взаимодействия власти и религиозных конфессий – редкость. И еще один аргумент в пользу этого утверждения – на официальные встречи приглашаются, в основном, представители тех религиозных организаций, которые представлены во Всеукраинском Совете Религиозных Церквей и Организаций (ВСРЦиО). Следовательно, представители нетрадиционных религий ограничены в возможности вести диалог как с представителями власти, так и другими религиями.

В то же время, кристаллизуются новые формы взаимодействия традиционных и нетрадиционных религий, порождаемые ситуацией ограниченности карантинных мер, поиском новых путей общения с паствой и достижениями информационных технологий. Молитвы онлайн привлекают представителей различных конфессий, как и актуальная тематика проповедей, предлагаемая представителями разных религиозных направлений. Такая ситуация активизирует, в первую очередь, молодежь, имеющую свободный доступ к информационным сетям и интерес к предлагаемым темам, продуцированным религиозным сегментом. К слову отметить, что теологические разногласия, ныне несколько утратили свою остроту, уступив место проблемам, связанным с жизнью в условиях COVID-19 и социально-евангелизационным вопросам, волнующим верующих во все времена.

В качестве короткого вывода можно отметить следующее. Как традиционные, так и нетрадиционные религии в Украине вынуждены отвечать на непростые вопросы, возникшие в условиях COVID-19, которые, вероятно, и не имеют универсального ответа или алгоритма решений. Но направленность действий, продемонстрированная украинскими церквями в условиях пандемии – куда «можно и нужно двигаться», а куда – «нельзя и опасно», маркируются достаточно четко, для определения их позиции по шкале: «конвергенция vs дивергенция». Насколько понимание необходимости в консолидированной позиции религиозных организаций в Украине, укрепления диалога и взаимодействия на постоянной основе в противостоянии COVID-19 будут результативными, зависит от многих факторов: адекватной и взвешенной политики со стороны, прежде всего, украинского государства – согласно Конституции, действующего законодательства, без преференций для отдельных конфессий; активности и понимания своей ответственности перед обществом со стороны представителей религиозных организаций; объективной подачи информации о деятельности религиозных

організацій в засобах масової інформації і др. – способні послужити зміцненню міжрелігійного діалогу і як наслідок – зміцненню державно-конфесійних відносин і вироботке узгоджених рішень різних інститутів суспільства в подоланні COVID-19 і його наслідків в Україні.

ЛИТЕРАТУРА

1. «Залишайтеся вдома»: УГКЦ та ПЦУ закликали вірян «правильно» святкувати Великдень (2020, Квітень 14). [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <https://chas.cv.ua/>
2. «Паніка й самонавіювання», «молитва зціляє коронавірус». Звернення Онуфрія (МП) пояснює саботаж карантину 20 квітня 2020 [Електронний ресурс]. - Режим доступу: <https://texty.org.ua/>
3. Держава і Церква в Україні - 2019: Підсумки року і перспективи розвитку відносин (інформаційні матеріали) (2019), Київ: Razumkov centre. 70 с.
4. Деркач Т. (2020, Квітень 23) Страсний Великдень-2020: підсумки та висновки, [Електронний ресурс]. - Режим доступу: https://glavcom.ua/columns/tetyana_derkach/strasniy-velikoden-2020-pidsumki-ta-visnovki-675215.html

МИРОВАЯ ЭКОНОМИКА В СТАДИИ ПАНДЕМИИ: НОВЫЕ РЕАЛИИ И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ОЖИДАНИЯ

Эльшан Гаджизаде

Руководитель "Центра экономики энергетики" Азербайджанского государственного экономического университета.

Email: elshan@hajizada.com

ABSTRACT

The pandemic brings new approaches to all socio-economic life. His consequence, connected with the life of a man, initially found a reflection in the very medical state. First of all, it is related to hospitals, including beds and medical staff, medications, especially those associated with infectious diseases. The pandemic also revealed the fragility of a complex global chain of values on the economic front. Therefore, countries should be ready for a new changing nature of the world economy, so that as soon as possible get out of the crisis and a strong economic recession. Here a large number of states should first develop an comprehensive action plan to combat the new phenomenon and develop adequate action strategies to eliminate its negative socio-economic consequences.

Keywords: pandemic, medical technologies, tourism business, world economy, socio-economic problems.

РЕЗЮМЕ

Эпидемия COVID-19, которая превратилась в пандемию, затронувшую почти 50 миллионов человек, подобно тому, как добавила изменяющееся содержание в человеческий мир, она также открыла новую эру в экономической жизни, которая будет сопровождаться радикальными изменениями. Впервые в глобальном масштабе эта ситуация отражена в ежедневной базе данных, личной гигиене и безопасности почти каждого из нас. В настоящее время новости о пандемии на различных сайтах в интернете без исключения лидируют среди заголовков. Пандемия приносит начало новым подходам во всей социально-экономической жизни. Ее последствия, связанные с жизнью человека, первоначально нашли отражение в самом медицинском состоянии. Таким образом, как в глобальном масштабе, так и в контексте отдельных стран заметная некомпетентность здравоохранения перед лицом пандемии, бросила тень на ее коммерческо-частную сущность как структуры экономики. Осознанным является то что, сила и важность государственного здравоохранения и частного, основанного на бизнесе медицинского обслуживания, и в целом, система показателей и структурное качество сектора стали наиболее широко обсуждаемой темой в этой области.

Прежде всего, в общем подходе на первый план были поставлены нехватка больниц, кроватей, медицинского персонала и оборудования, особенно во всех этих сегментах, связанных с инфекционными заболеваниями. Это показывает, что система здравоохранения большинства стран не была готова к такой ситуации. Результатом этого является то, что новая пандемия коронавируса повысила интерес к медицинским технологиям и сопровождалась ростом инвестиций в данной области.

Это обстоятельство, наряду с требованием к необходимым медикаментам и лекарствам отрасли, а также другие особенности обуславливали строительство модульных больниц, производство масок и аппаратов искусственного дыхания. Ситуация такова, что эксперты и предприниматели в области био- и медицинских технологий считают, что из-за последствий пандемии страны и общество будут вынуждены серьезно пересмотреть свое отношение к будущему здравоохранения и к медицинским технологиям. Если посмотрим на всю эту формирующую картину, то увидим, что пандемия коронавируса не только изменит всю медицинскую систему с точки зрения организации, а также его технологическую и экономическую составляющую, и это, в свою очередь, приведет к образованию в области здравоохранения бесчисленных стартапов. В то же время необходимо учитывать последствия пандемии за пределами сектора здравоохранения. Таким образом, пандемия выявила хрупкость сложной глобальной цепочки стоимости на экономическом фронте. Поэтому, страны должны быть готовы к новому изменяющемуся характеру мировой экономики, чтобы как можно скорее выйти из кризиса и сильной экономической рецессии. Здесь большее число государств должны сначала разработать всеобъемлющий план действий по борьбе с новым явлением и разработать адекватные стратегии действий для устранения его негативных социально-экономических последствий. Предварительные оценки показывают, что в результате пандемии большинство крупных экономик потеряют не менее 2,3-2,5% своего ВВП в 2020 году. По данным Всемирного банка, глобальный ВВП в 2019 году составит около 86,6 триллиона долларов США, что снизит мировой экономический рост на несколько триллионов долларов с падением производства, и большинство стран столкнутся с устойчивой рецессией. Здесь, также очевидно, что влияние экономических потрясений на богатых будет не слишком велико, а главный удар получит средний класс и социально-уязвимые. В сфере предпринимательства наибольший урон будет нанесен бизнесу офлайн-услуг, развлечений (*спорт, фитнес, театр, кино и т. д.*), а также туризму и сопутствующим услугам (*транспорт, рестораны, отели и т. д.*), а это уже очевидная реальность. С другой стороны, влияние негативной динамики в сфере путешествий и туризма на

производство и транспорта привело и к снижению спроса на нефть. Конечно, в свою очередь, все эти проявления в основном влияют и на занятость увеличивая безработицу. Однако некоторые аналитики прогнозируют, что в 2021 году не разочарований не будет и ожидается экономический рост. Реальность такова, что страх перед пандемией и ее признаками не заставит людей, потребителей и компании вести себя так, как они вели себя до коронавируса. Ведь возможность учета социальных и поведенческих последствий в экономических моделях не так уж и велика. Таким образом, основные направления человеческой деятельности и экономическая сфера будут обогащены большим количеством онлайн-сервисов, дистанционного обучения и механизмов удаленного управления. В общественной жизни будет преобладать меньшее количество человеческих отношений и больше цифровых коммуникаций.

Другими словами, роль искусственного интеллекта, постепенно устраняющего человеческий элемент в процессе принятия решений, возрастет и четвертая индустриальная революция обретет более широкую скорость и размах, и более быстрее наступит пятая революция.

Ключевые слова: пандемия, медицинские технологии, туристический бизнес, мировая экономика, социально-экономические проблемы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Hacıadə E.M. Dünya iqtisadiyyatı və Azərbaycan. Bakı: "Letterpress" 2018, 912 s.
2. Hacıadə E.M. Sosiallaşan iqtisadiyyat, Bakı: Elm, 2006, 509 s.
3. Klaus Şvab. Dördüncü sənaye inqilabı. /İngilis dilindən tərcümə. Bakı: "İqtisad Universiteti" nəşriyyatı, 2020. 200 s.
4. The world economy after the COVID-19 pandemic. Observer Research Foundation. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.orfonline.org/research/the-world-economy-after-the-covid-19-pandemic/> (дата обращения: 30.08.2020).
5. Дмитриева А.Д. Экономические последствия эпидемии COVID-19 / Молодой ученый. М.: 2020, № 24 (314). С. 174-177.
6. www.worldbank.org - IBRD - Beynəlxalq Yenidənqurma və İnkişaf Bankı.
7. www.hajizada.com - prof. Elşən Hacıadənin saytı.
8. www.imemo.ru. - Rusiya Elmlər Akademiyasının Beynəlxalq İqtisadi Münasibətlər İnstitutu.

THE WORLD ECONOMY IN THE STAGE OF A PANDEMIC: NEW REALITIES AND SOCIO-ECONOMIC EXPECTATIONS

Elshan Hajizadeh

Azerbaijan Republic Azerbaijan State Economic University - UNEC Center of Energy Economics, director.

Email: elshan@hajizada.com

ABSTRACT

The pandemic brings new approaches to all socio-economic life. Its consequence, connected with the life of a man, initially found a reflection in the very medical state. First of all, it is related to hospitals, including beds and medical staff, medications, especially those associated with infectious diseases. The pandemic also revealed the fragility of a complex global chain of values on the economic front. Therefore, countries should be ready for a new changing nature of the world economy, so that as soon as possible get out of the crisis and a strong economic recession. Here a large number of states should first develop an comprehensive action plan to combat the new phenomenon and develop adequate action strategies to eliminate its negative socio-economic consequences.

Keywords: pandemic, medical technologies, tourism business, world economy, socio-economic problems.

РАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ДУХОВНОСТИ

Сабадаш Екатерина

Аспирантка. Факультета философии и обществоведения. Национального педагогического университета имени М.П. Драгоманова

Email: 20a.k.sabadash@std.npu.edu.ua

АННОТАЦИЯ

Общественный устоя XXI века привёл нас к тому, что: материальные блага заняли более весомую нишу, нежели духовные ценности. С развитием индустриального общества акцент ставится на производство, а с усилением потребительского отношения к миру – на бессмысленное обладание ради обладания. Человек, его место в мире и обществе, взгляды и действия кардинально поменяли свой ракурс в течение последнего столетия. Парадигма, направленная на культурное, рациональное и духовное развитие сменилась на материально-потребительское отношение к миру. Вопрос, которым мы задаёмся, связан с основанием, на котором зиждется духовность: действительно ли и она претерпела изменений с наступлением эры консюмеризма? В исследовании сравниваются различные точки зрения касательно религии, как кладеза духовности и предлагается пересмотреть привычное отождествление понятий «религия» и «духовность». Мы считаем, что духовность основана на рациональности, на способности человека к мышлению. В подтверждение этому приводится теория познания Иммануила Канта и концепция «смерти Бога» Фридриха Ницше.

Ключевые слова: рациональность, духовность, нравственность, религия, ценность, консюмеризм, разум, культура.

При исследовании духовности, как одной из ценностей человеческого существования, стоит вспомнить о дефиниции понятия «ценность». Не смотря на то, что у каждого человека под ценностью подразумевается что-то своё, мы, всё же, будем придерживаться определения ценностей, как явления или процесса, несущего за собой положительное значение для индивида, способное служить его интересам и целям [1, с. 940].

Главной тенденцией современного общества есть то, что ценности предшествующих эпох теряют свою значимость, а на их смену приходит то, что раньше не имело особого значения. Таким образом, духовная образованность и эмоциональная стабильность отходят на второй план, а на их место становятся материальные пустышки и акты бездумного потребления. «Эта социально-историческая мутация прослеживается во всем. Так, эра симуляции повсюду открывается возможностью взаимной подстановки элементов, которые раньше были противоречивыми или диалектически противоположными. Всюду идет одно и то же «порождение симулякров»: взаимные подстановки красивого и безобразного в моде, левых и правых в политике, правды и лжи во всех сообщениях масс-медиа, полезного и бесполезного в бытовых вещах, природы и культуры на всех уровнях значения» [2, с. 55].

Если рассматривать аксиологический поворот, руководствуясь предложенным, в своё время Дж. Локком перечнем общечеловеческих ценностей (жизнь, свобода и собственность), можно увидеть, что современное общество, упуская важность жизни и свободы, направляется к собственности. Ценностное восприятие современного человека, в значительной мере, отличается от ценностного восприятия человека предшествующих эпох. Развитие рациональности не приветствуется в той мере, в которой приветствуется сейчас наличие частной собственности. На смену духовной и культурной парадигм приходит потребительское отношение, как к духовности, так и к культуре. Происходит трансформация, под влиянием современной тенденции консюмеризма, культурных и духовных аспектов человеческой жизни.

«Перемена ценностей – это перемена созидающих. Постоянно уничтожает тот, кто должен быть созидателем» [6, с. 66]. Это высказывание Ф. Ницше объясняет смену общечеловеческой духовной парадигмы, направленной на нравственное восприятие мира, сменой внутренней восприимчивости и отношения к миру самих индивидов. Общее выходит из частного. Так как человек сам стал в ряды товара, то и отношение его к миру меняется в том же направлении.

В духовном развитии общества весомую нишу занимает одна из составляющих культуры – религия. Исследователи истории, философии, социологии, психологии, феноменологии и антропологии религии применяют различные подходы к изучению данного феномена. Учёные приводят многочисленные теории о причине возникновения, функционирования и деформации религии как одного из общественных институтов. Существует многочисленное количество предположений относительно появления религии. Мы осветим лишь несколько идей, среди которых:

Античный период:

1) Критий, один из первых представителей политической теории возникновения религии считал, что источником религии есть страх. Называл религию человеческим вымыслом, созданным для того, чтобы умные люди диктовали законы глупцам;

2) Эвгимер говорил о том, что религия возникает из культов героев и выдающихся личностей. Подобный подход принято называть эвгимеризмом; 3) Петроний, приверженец натуралистической теории возникновения религии, причиной её появления считал страх перед необъяснимыми явлениями природы.

Период Средних веков:

1) Лактанций предлагает рассматривать религию как путь к возобновлению связи с божественным началом, целью религии считает человеческое бессмертие;

2) Аврелий Августин толкует термин «религия» как «связь» или «связывание».

Возрождение:

1) Жан Боден считал бессмысленными все споры о религии и утверждал, что религия – лишь представления, в истинность которых можно как верить, так и не верить;

2) Николо Макиавелли, в своей работе «Государь», акцентирует внимание на том, что Государство первично по отношению к религии, следовательно, оно и создает религию.

Новое время:

1) Бенедикт Спиноза утверждает необходимость рационального подхода к изучению религии, пытается исследовать данный вопрос, не отрекаясь от логического мышления и поиска фактов и не опираясь лишь на веру;

2) Томас Гоббс в «Левиафане» говорит о том, что религия – это внешний культ, с помощью которого человек способен выразить своё уважение и почтение Богу. Но, также, просветитель считал религию суеверием, которое было допущено государством.

Период Романтизма:

1) Ф.Шлейермахер считал, что сущность религии в том, что человек чувствует непосредственную зависимость от бесконечного (Бога);

2) Ф.Шеллинг говорил религии как о способе внутреннего наблюдения Абсолюта. Философ вводит учение о эмпирических формах религии, пытается обосновать тот факт, что человек религиозен по своей природе, религиозное сознание первичная составляющая человека.

Этап исследований XVIII-XX вв.:

1) Макс Мюллер определяет религию как способность верить и осознать бесконечное. Считал, что религия возникает из мифа, а миф – это «болезнь языка»;

2) Рудольф Отто рассматривал религию как переживание сакрального;

3) Огюст Конт: религия – дисфункция познавательной деятельности человека, она не является какой-то стадией в развитии человека и несёт в себе лишь фиктивное знание пытающееся объяснить явления, которые не подвластны научному толкованию. Религия служит средством для объединения общества;

4) Толкотт Парсонс: религия – набор институтов, верований и практик, развивающихся в обществе по причине необходимости объяснения иррациональных составляющих человеческого существования, недоступных для объяснения рациональным путём.

У религии существует много определений, практически каждый, кто исследовал данный феномен, выводил своё, как ему казалось наиболее корректное определение этого явления. Но мы будем руководствоваться определением религии как одной из составляющих духовной жизни человека. Она включает в себя веру в сверхъестественное, сакральный текст (как устное предание, так и письменное), ритуалы и культовые практики.

В современном обществе мы видим проблему потери духовности, которую можно так же назвать нравственностью. Религия, как одно из проявлений духовности в общественной культуре, теряет свою значимость. Основным исследователем нивелирования религиозных ценностей можно считать такого философа как Фридрих Ницше. В своё время его работа «Так говорил Заратустра» потрясла мир своей открытостью и критичностью по отношению к религии и религиозности. Всем известное высказывание Заратустры «Бог умер!» всё ещё является причиной многочисленных философских диспутов и исследований. Философ ставит под вопрос ценностно-моральную сущность религии. Он говорит о том, что люди сами создали религию и сами приняли на себя муки после её создания.

«Больными и умирающими были те, кто презирал тело и землю и изобрел небо и искупительные капли крови; но даже и эти сладкие и мрачные яды брали они у тела и земли.

Своей нищеты хотели они избежать, а звёзды были для них слишком далеки. Тогда вздыхали они: «О, если б существовали небесные пути, чтобы прокрасться в другое бытие и счастье!» – тогда изобрели они свою выдумку и кровавое пойло» [6, с.40].

При всей негативности, присущей поверхностному рассмотрению философии Ницше, если углубится в её изучение, то можно увидеть, что философ пытается во благо людей исключить идею Бога как необходимую, так как человечество злоупотребляет ею. Нигилизм, который Ницше «диагностирует» у своих современников, вырос на поприще доведённой до крайности рациональности и прагматичности познания. Согласно мнению философа: наделив потустороннее чрезмерной властью, которая, впоследствии, не оправдала себя, человечество обратилось к мирскому, тем самым, отказавшись от всего того, что отличает человека от животного.

«Убийство Бога», которое приписывают Ф. Ницше некоторые исследователи его философии, свидетельствует лишь о том, что общество должно пройти через стадию отречения от потустороннего надзирателя и судьи, чтобы найти нравственные постулаты в самих себе и, тем самым, доказать, что человек – не никчёмное животное из стада, которому необходимо нужен пастух, а самостоятельно нравственное и

разумное существо. При том, что Ницше критиковал философские взгляды Иммануила Канта, стоит отметить, что, есть некая связь с идеями немецкого классика.

Определив Бога как трансцендентный Идеал, Кант, тем самым, отмёл претенциозность человечества к «божественной безучастности» и утвердил главенство разумной веры и нравственного основания. Согласно теории познания, предложенной И. Кантом, духовность или же нравственность человека лежит в пределах Разума. Именно рациональность, присущая человеку, порождает духовно-нравственное поведение и мышление. Философ переводит главный регулирующий принцип (Бога) из сферы вне- в сферу в-. Сложность, заключающаяся в определении и обосновании важности религии, на наш взгляд, заключается в том, что религию отождествляют с духовностью. Далеко не каждая религиозная традиция несёт в себе духовно-нравственные основания. Именно с помощью рациональности, человек способен провести границу между собственной духовностью и общественной религиозностью. Нравственность и духовность определяется и регулируется самим человеком, она выходит из принципов/законов/границ которые каждый определяет для себя сам.

ВЫВОД

Приведенный историко-философский экскурс даёт возможность нахождения духовных оснований в пределах рационального мышления. Фундаментальные работы мыслителей в области философии познания и философии религии определяют необходимость обращения к разуму для установления духовно-нравственных норм и важность различения между религиозностью и духовностью. Возложив на плечи Бога в лице религии всю ответственность за человечество, люди потеряли связь с Разумом, как духовно-нравственным регулятором. Эту особенность нашего существования стоит преодолеть, для чего, в нашей работе освещены мысли Фридриха Ницше, который говорил, о том, что человечеству пора дать себе отчёт в осуществляемых поступках и Иммануила Канта, который регулирующие духовно-нравственные принципы полностью отдаёт на волю Разума.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андрущенко И.В., Вусатюк О.А., Линецкий С.В., Шуба А.В. Философский словарь. – К.: А.С.К. – 2006. – 1056 с.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр – М. : Добросвет, 2000. – 389 с.
3. Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. К.: Дух і літера, 2000. – 600 с.
4. Кант И. Критика чистого разума. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2019. – 768 с.
5. Мюллер Ф.М. Введение в науку о религии. Четыре лекции, прочитанные в Лондонском королевском институте в феврале – марте 1870 года / Пер. с англ., предисл. И комментарии Е.С. Элбакян. Под общей редакцией А.Н. Красникова – М. Книжный дом «Университет». Высшая школа, 2002. – 264 с.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра: книга для всех и для никого. – М.: Академический проект. – 2010. – 319 с.
7. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005. – 880 с.
8. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. / Пер. с нем. Яз. А.М. Руткевич - СПб.: АНО «Изд-во С.-Петербург. Ун-та», 2008 – 272 с.
9. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – 775 с.

КОНЦЕПЦІЯ КОНФЕСІЙНОГО ЛАНДШАФТА ЯК МЕТОДОЛОГІЯ ДЛЯ ВИВЧЕННЯ МІЖРЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ

Роман Додонов

Київський університет імені Бориса Грінченка. Доктор філософських наук, професор.

E-mail: r.dodonov@kubg.edu.ua

АНОТАЦІЯ

Робота присвячена виявленню інтерпретаційного потенціалу концепції конфесійного ландшафту як теоретико-методологічного підґрунтя для емпіричних досліджень. Базуючись на доробках В. Каганського, О. Базалюка і В. Фадєєва, запропоновано бачення конфесійного ландшафту як єдності фізичного і психічного простору, утилітарно, семантично і символічно засвоєного його населенням, яке належить до певних релігійних організацій і течій. У такому розумінні підкреслюється зв'язок географічної території з духовним життям її населення. На прикладі України моделюється комбінація зовнішніх конфесійних впливів, що утворюються в центрах світових і національних релігій (Єрусалим, Афіни, Ватикан, Константинополь, Стамбул) і звідти розповсюджуються у вигляді концентрованих кіл. На периферії цей вплив слабшає, але не зникає. Ці зони конфесійних впливів перетинаються одна з одною, конкурують за популярність серед місцевого населення. Саме в результаті накладання подібних релігійних впливів у Східній Європі й утворилися строкаті конфесійні ландшафти. До них слід додати дохристиянські, доісламські вірування автохтонного населення, а також новітні релігійні рухи. Унікальність конфесійного ландшафту обумовлена комбінаціями зовнішніх і внутрішніх впливів конкуруючих між собою світових, національних, етнічних релігій і місцевих культів. Неповторні конфігурації локальної релігійності відкривають можливості для міжконфесійного діалогу. Концепція конфесійного ландшафту може стати теоретико-методологічним підґрунтям для емпіричних досліджень стану релігійності в певному регіоні планети. На сьогодні найефективнішими науковими інструментами вивчення конфесійного ландшафту є аналіз динаміки релігійних громад і соціологічні опитування громадської думки. Наводяться приклади обох підходів. Робиться висновок про мозаїчний образ релігійної карти України, відносно сталу динаміку релігійних громад, високий рівень толерантності і готовності до міжконфесійного діалогу, а також незначний рівень загрози міжрелігійних конфліктів.

Ключові слова: релігійна географія, конфесійний ландшафт, міжрелігійний діалог, конфлікт, толерантність.

ВСТУП

Сучасна географія релігії фіксує дивовижне розмаїття комбінацій на конфесійних мапах країн. Якщо за кожною з існуючих конфесій закріпити певний колір, то ми не отримаємо карту з монохромними, конгруентними до державних кордонів плямами. Навпаки, ці карти є багатобарвними – і вони лише віддзеркалюють строкатість реальної етнорелігійної ситуації в регіонах. У світі фактично не залишилося жодної країни, всі мешканці якої є одновірцями. Це породжує проблему співіснування носіїв різних світоглядів і, відповідно, різних поглядів на базові параметри соціального буття: життя і смерть, здоров'я й хворобу, тілесність і духовність, працю і гроші, освіту і виховання, сімейні цінності тощо. Нормальним станом слід вважати безперервний міжрелігійний діалог, тобто обмін ідеями, цінностями, звичаями. Самоізоляція певної конфесії або, навпаки, її претензії на монопольне становище, як правило, викликають напруженість у відносинах з поліконфесійним оточенням. Потенційно це може привести до релігійних конфліктів, які набагато легше попередити, чим подолати після того, як вони розпочалися. Тому вкрай важливо постійно відстежувати етнорелігійну динаміку, використовувати соціальні технології для мінімізації напруження між представниками різних конфесій, що, в свою чергу, вимагає надійної методології вивчення міжрелігійного діалогу. На нашу думку, такою методологією може стати концепція конфесійного ландшафту.

Виклад основного матеріалу

Поняття «ландшафт» (від нім. Landschaft – вигляд простору, місцевість, краєвид) у географічній науці позначає локальний рівень аналізу території, при якому до уваги беруться компоненти рельєфу, геологічної будови, ґрунтів, клімату, флори і фауни, біогеоценозів у їхній структурній цілісності.

З географії ландшафтний аналіз перекочував до культурології, де отримав вигляд концепції культурного ландшафту. Один з її авторів – географ Володимир Каганський – розуміє під культурним ландшафтом «будь-який земний простір, життєве середовище досить великої (такої, що самозберігається) групи людей..., якщо цей простір одночасно є цілісним і диференційованим, а група засвоїла цей простір утилітарно, семантично і символічно» [1, с. 24]. Майже в такому саме сенсі професор Олег Базалук у своїй «геофілософії» використовує категорію «псіпростір» [2]. Топологію міжкультурної комунікації розробляє Марина Колінко [3]. Володимир Фадєєв запропонував розширити рамки розгляду культурного ландшафту до соціокультурного – з акцентом на його соціальні та політичні особливості [4].

Відштовхуючись від ідей вказаних дослідників, спробуємо концептуалізувати в якості одиниці аналізу релігійний, точніше конфесійний (бо йдеться, насамперед, про організаційно-інституційний вимір релігійності)

ландшафт. Під конфесійним ландшафтом ми будемо розуміти єдність фізичного і психічного простору, утилітарно, семантично і символічно засвоєного його населенням, яке належить до певних релігійних організацій і течій.

У наведеній дефініції, по-перше, зафіксовано зв'язок між географічним середовищем і духовним життям людей, що мешкають на цій території. У релігійно-міфологічній свідомості автохтонного населення природне оточення є водночас простором, де існують духи й боги, а самі географічні об'єкти (гори, річки, ліса тощо) персоніфікуються й ототожнюються в місцевих культах з вищими силами. Все це вказує на синкретичність георелігійних уявлень в межах конкретної території.

По-друге, конфесійний ландшафт не можна розглядати у відриві від етнічного, мовного, расового тощо аспектів. Релігійна картина світу абсорбує все багатство духовного життя, весь попередній досвід існування етносоціальної групи, тому багато в чому конфесійні, етнічні, культурні ландшафти співпадають, хоч і не є абсолютно тотожними.

По-третє, на особливості конфесійного ландшафту впливають не лише природні фактори, а й хвилі міграцій, що формували сучасне населення країни. Якщо йдеться про автохтонне населення, то його погляди на сакральне формувалися під безпосереднім впливом природного оточення. Якщо ж ми маємо на увазі вірян-мігрантів, особливих адептів світових релігій, то вони є носіями універсалістських цінностей, якими збагачують локальний духовний досвід автохтонів.

На цьому пункті слід зупинитися детальніше, бо саме тут проявляється сильна сторона «ландшафтно-методології». Вже згаданий вище В. Каганський у своїй статті «Україна: географія і доля країни» зазначає, що загальному малюнку українського культурного простору притаманна «особлива концентрична зональність», хоч ці зони розходяться не з центру країни, а йдуть ззовні. Він називає цей феномен «екзогенною зональністю». «Центри діючих сил лежать поза країною і на її краю: зони їх дії ззовні входять всередину території, слабшаючи і згасаючи всередині. Така дія зовнішніх культурно-політичних ядер і азональних крайових осередків. Австрія, Боспор, Угорщина, Візантія, Греція, Крим, Литва, Польща, Рим, Росія Москви, Петербургу і СРСР, Туреччина, Хазарія, Швеція ... – джерела хвиль, які залишили глибокі сліди в цьому ландшафті. Ззовні на територію країни рухалися і насувалися кочівники, льодовики, місіонери, моря, новації культури, переселенці, "татаро-монголи". Територію України завойовували, освоювали, заселяли з усіх боків. Долю ландшафту вирішували здалеку, ззовні, часто не бачачи і не знаючи країни» [1, с. 345].

Автор пише про загальнокультурні впливи, але сказане є справедливим й для релігійної історії. Адже конфесійний ландшафт також визначався не стільки місцевими (місцевими) культами, скільки більш потужнішими релігійними системами, привнесеними ззовні. Пригадаємо київського князя Володимира, який увійшов в історію як ініціатор одразу двох релігійних реформ – спочатку язичництва, а згодом – християнства Візантійського зразка. Тобто суто своя релігія не задовольняла всіх потреб, і Христос виявився сильнішим за Перуна. Орієнтація на Константинополь на століття визначила долю України-Русі.

Втім, були й інші зовнішні впливи. Не випадково той самий Володимир Великий (і цей сюжет зафіксовано у багатьох літописах) вагається у своєму виборі, відраджає послів не лише до греків-ромейів, а й до хазарів (йудеїв), арабів (мусульман), німців тощо. Навіть після прийняття остаточного рішення ціннісно-конфесійні хвилі не втрачають своєї сили, не зупиняються на кордонах київської держави (та і де були тоді ті кордони?). Чисельні місіонери вербують неофітів, цілі народи внаслідок переселення знаходять тут свою другу батьківщину, емігранти привозять з собою свою віру.

Спробуємо уявити собі модель конфесійних ландшафтів, у якій від головного Храму конкретної релігії розповсюджується її вплив концентричними колами. І сила цього впливу прямо пропорційна значущості відповідної релігії (світової, національної, етнічної). Єрусалим і Афіни, Ватикан і Москва, Царгород-Константинополь «випромінюють» навколо себе зони з радіусом у сотні, якщо не тисячі кілометрів. Ці зони перетинаються одна з одною, конкурують на периферії за вплив на населення. Саме в результаті накладання подібних релігійних впливів у Східній Європі (і не тільки тут) й утворилися строкаті конфесійні ландшафти. А якщо додати до них дохристиянські, доісламські тощо вірування автохтонного населення, а також новітні релігійні рухи, то загальна картина ще більш ускладнюється. Розкол «по Дніпру» між католиками і православними насправді не віддзеркалює ландшафтно-розмаїтості навіть у першому наближенні. Коректніше казати про мозаїчність релігійної карти України.

Концепція конфесійного ландшафту може стати теоретико-методологічним підґрунтям для емпіричних досліджень стану релігійності в певному регіоні планети. На сьогодні найефективнішими науковими інструментами вивчення конфесійного ландшафту є 1) аналіз динаміки релігійних громад і 2) соціологічні опитування громадської думки.

Спробуємо проілюструвати на прикладі сучасної України дієздатність обох вказаних напрямків аналізу конфесійних ландшафтів.

Облік динаміки (реєстрація, припинення діяльності) релігійних громад ведеться органами виконавчої влади. Статистика свідчить, що в 1996 році в Україні було зареєстровано 17 635 громад від 70 конфесій. З них 9 090 припадало на західні області. Зокрема, у Львівській області функціонувало 2 446 громад. «Найчисленнішою конфесією в Україні, – пише в «Українській релігієзнавчій енциклопедії» професор Анатолій Колодний, – є православ'я. З 9 105 його громади 6 564 належали Українській Православній Церкві, яка мала незначну мережу в Галичині (223); 1 332 – УПЦ Київського Патріархату (переважно в західних і центральних областях України); 1 209 – УАПЦ, 1 101 з яких знаходяться в Галичині... Другу сходинку за кількістю громад (3 089) займає Українська греко-католицька церква, 98 % знаходяться в західних областях України. Просування

греко-католицизму в східний район йде надто повільно... Майже в сім разів зросла кількість громад римо-католицької церкви за роки демократичних перетворень. Їх нині 694. Функціонують вони переважно на Поділлі, Поліссі, Закарпатті й Галичині... Із протестантських церков найчисленнішими є Союз Євангельських Християн-баптистів (1 555), Союз Християн Віри Євангельської (п'ятидесятників) України (886), Церква адвентистів сьомого дня (481), Свідків Єгови (538), Реформатська Церква (97). Порівняно меншими є громади Євангельських християн (37), вільних християн євангельської віри (24), Церкви повного Євангелія (52), адвентистів-реформістів (9), лютеран (18), новоапостольців (31), різні харизматичні напрями мають 68 громад. Протестантські вірування відносно рівно поширені на території України. Майже незмінною залишається кількість течій православного коріння, зокрема старообрядців Білокриницької згоди (48), безпопівців (13), молокан (4). Іудейське віровизнання мало на початок 1996 року 83 громад, які функціонують переважно у великих містах України. Громади підпорядковані двом своїм центрам. З 176 мусульманських громад 91 підпорядкована Духовному управлінню мусульман Криму. Активно діють в Україні різні орієнталістські течії. Так, громади Свідомості Крішні (23) є майже у всіх областях республіки. Послідовники буддизму мають 21 громаду, віри Бахаї – 7. Відроджуються в Україні різні рідновіривські (неоязичницькі) течії. Більш впливова з них РУНВіра мала зареєстрованих 32 громади. З національно-релігійних утворень слід назвати Вірменську апостольську Церкву (9 громад), Грецьку православну Церкву, Шведську лютеранську Церкву, громади кримчаків-караїмів. В останні роки з'явилися в Україні такі нетрадиційні для неї християнські течії, як Церква Ісуса Христа святих останніх днів (мормони), Церква Єднання, Церква Христа та ін.» [5].

Якщо порівнювати ці «стартові позиції» зі статистикою 2020 року, то ми побачимо, що кількість релігійних громад в Україні збільшилася більш ніж вдвічі (36 796), при цьому 1 728 громад діють без державної реєстрації. Переважна більшість громад (97%) належить до християнських конфесій, зокрема 53,7% – православні, 28,9% – євангельські (протестантські) Церкви та 14,3% – католицькі. Як і раніше, найбільша кількість релігійних громад зареєстрована у Львівській області, на другому місці йде Вінницька область. Ситуація на Півдні та Сході України значно ускладнюється через анексію Криму та тимчасову окупацію деяких районів Донецької та Луганської областей. «Нова релігійна статистика демонструє, що з православного ландшафту зникли УПЦ КП і УАПЦ. Усі їх громади автоматично зараховані до ПЦУ, попри те, що владика Філарет відокремився і намагається реанімувати Київський патріархат. Крім того, ми продовжуємо спостерігати невідповідність між кількістю зареєстрованих парафій і церковним самовизначенням українських громадян. Зокрема, соціологічні опитування Центру Разумкова, проведені в січні 2020 р., свідчать, що до вірних Православної Церкви України відноситься себе 34% опитаних, а до УПЦ МП – 13,8%. Це можна пояснити тим, що чимало православних вірян не усвідомлюють того факту, що вони відвідують Церкву, котра належить до Московського патріархату» [6].

Щодо опитувань громадської думки, то тут слід вказати, зокрема, на постійно діючий з 1996 року «круглий стіл» «Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин», організований Центром Разумкова спільно з Представництвом Фонду Конрада Аденауера в Україні. До кожного із засідань «круглого столу» у 2000-му, 2010-му, у 2013-2018 роках проводилися соціологічні дослідження по всій території країни. Наведений далі аналіз конфесійного ландшафту України ґрунтується на даних цих досліджень [7], а також на результатах інтернет-опитування «На шляху до міжрелігійного діалогу», який було проведено у жовтні 2020 року в Центрі дослідження суспільства Київського університету імені Бориса Грінченка.

Результати опитувань, в цілому, підтверджують розповсюджений в українському суспільстві стереотип щодо неоднорідності конфесійних ландшафтів на Заході, Сході, Півночі, Півдні та Центрі країни. На національному рівні зберігається відносна толерантність до співіснування поруч різних релігій. Так, переважна більшість (75%) громадян вважають, що «будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини, має право на існування» (44%) або «всі релігії мають право на існування як різні шляхи до Бога» (31%) [7, с. 6]. Але при цьому прихильники УПЦ та УГКЦ є менш терпимими до віросповідної свободи, ніж прихильники УПЦ-КП, «просто православні», «просто християни» і громадяни України в цілому. 38% вірних УПЦ і 35% УГКЦ відповіли, що право на існування має або релігія, яку вони сповідують, або традиційні для країни [7, с. 6].

«Найчастіше висловлювалося позитивне ставлення до православ'я – 78% (від 82% у Центральному регіоні до 74% – на Сході). Позитивне ставлення до греко-католицизму висловили 42% респондентів, байдуже – 39%, негативне – лише 4%. Стосовно всіх інших релігій і релігійних течій загалом по країні переважає байдуже ставлення, однак, привертають увагу й досить значні частки опитаних, які засвідчили негативне ставлення, зокрема до ісламу (19%), євангелічних і харизматичних церков (16%), іудаїзму (14%), протестантизму (13%). У питанні ставлення до деяких релігій і релігійних течій дуже виразними є регіональні відмінності. Так, на Заході переважна більшість (74%) опитаних засвідчили позитивне ставлення до греко-католицизму – тоді як у решті регіонів відносна більшість опитаних є до нього байдужими (від 46% у Центрі до 38% на Півдні); подібним є розподіл позицій стосовно римо-католицизму: на Заході позитивне ставлення до нього виявили більшість (61%) опитаних, у решті регіонів відносна більшість засвідчила байдуже ставлення (від 49% у Центрі до 39% на Півдні). Спостерігаються певні відмінності у ставленні до окремих конфесій також і від церковно-конфесійної належності респондентів. Так, якщо відносна більшість (48%) вірних УПЦ-КП висловлюють позитивне ставлення до греко-католицизму, то відносна більшість (45%) вірних УПЦ ставляться до нього байдуже. Така ж тенденція виявляється і у ставленні до римо-католицизму – відносна більшість (43%) вірних УПЦ-КП позитивно ставляться до нього, тоді відносна більшість (46%) вірних УПЦ – байдуже» [7, с. 7].

Розмаїття конфесійного ландшафту України характеризується також неоднаковим рівнем довіри до різних Церков. На Заході найбільше довіряють УПЦ-КП та УГКЦ (по 37%), в Центрі та на Півдні – УПЦ-КП (48% і 43%, відповідно), на Сході – УПЦ-КП (22%) та УПЦ (20%). При цьому, число тих, хто найбільше довіряє УПЦ-КП, помітно перевищує число її вірних (38% і 29%, відповідно), тоді як частки тих, хто довіряє УПЦ і УГКЦ, мало відрізняються від часток вірних цих церков. Якщо УПЦ-КП і УГКЦ найбільше довіряють по 90% їх вірян, то УПЦ довіряють менше її вірних (70%), а 15% з-поміж них найбільше довіряють УПЦ-КП (тоді як найбільшу довіру до УПЦ висловили лише 1% вірних УПЦ-КП, а серед вірних УГКЦ – жоден респондент). До того ж, УПЦ-КП найбільше довіряють 34% тих, хто вважає себе «просто християнином», а також 24% тих православних, які не відносять себе до жодної з православних Церков. Традиційно у Східному регіоні виявилася найбільша кількість респондентів, що не довіряють жодній Церкві, а на Заході – найменше число таких (4%).

В ході досліджень 2000 і 2018 років задавалися питання щодо можливості міжконфесійних конфліктів та їх причини, що дало можливість порівняти результати анкетування. У 2000 році 39% респондентів заявили, що причина потенційних конфліктів – в тому, що «церковні ієрархи жадають влади». Наступні позиції посіли майнові питання («майно та будівлі» – 23%) і чинники «суто політичні» (20%). Наразі першу позицію посіла теза «конфлікти між Церквами є суто політичними» – її підтримують 31% (хоча цей показник і помітно менший, ніж у 2017р., коли так вважали 37% опитаних). Варіанти відповідей «майно» та «амбіції ієрархів» посіли другу (28%) і третю (25%) позиції. Рівень підтримки тези про амбіції ієрархів, порівняно з 2000-м у 2018-му році значно знизився (з 39% у 2000 році до 25%), натомість підтримка тези про «майно» є дещо вищою, ніж це було у 2000 році – 28% проти 23%, відповідно, але нижчим від зафіксованого у 2010 році (35%).

Характерно, що на Заході серед причин потенційних міжконфесійних конфліктів найчастіше називають майнові чинники, на Півдні і Сході – політичні чинники, а в Центрі політичні, майнові чинники і «владні амбіції ієрархів» називає майже рівна частка опитуваних. Привертає увагу також число тих, хто вбачає причину конфліктів «у національному питанні»: впродовж часу моніторингу воно не становило менше 10%, а у 2010 р. досягло 18%. У 2018 році цей показник складав 16%: від 12% у Центрі до 20% – на Півдні країни.

Оцінюючи можливість міжконфесійних конфліктів, респонденти вказали на негативну роль в процесі конфліктогенезу мас-медіа. Кожен сьомий респондент (14%) вбачає причину конфліктів у тому, що релігійну нетерпимість і власне конфлікти «роздувають ЗМІ» [7, с. 9].

А ось на питання про національно-релігійні відносини лише 34% респондентів відповіли, що релігія і Церква мають бути національно орієнтованими. Таку точку зору поділяють 48% опитуваних на Заході країни. В Центрі частки її прихильників і противників статистично значимо не відрізняються (37% і 35%, відповідно), на Півдні і Сході – 42% і 48%, відповідно, цю точку зору не підтримують. Загалом серед усіх опитаних заперечують доцільність національної орієнтованості Церкви, релігії – 37%; не визначилися в цьому питанні – 29%. Характерно, як розрізняються з цього питання відповіді прихожан різних Церков: якщо серед вірних УГКЦ прихильники національної орієнтованості церкви та релігії становлять більшість (57%), серед вірних УПЦ-КП – відносну більшість (47%), то серед вірних УПЦ відносну більшість (49%) становлять противники такої точки зору [7, с. 6].

В інтернет-опитуванні 2020 року ставилися, зокрема, питання щодо впливу зовнішніх релігійних центрів (Москва, Ватикан, Анкара) на міжконфесійні стосунки в Україні. Фактично всі респонденти (99,5%) визнали наявність такого впливу. Переважна більшість з 476 опитаних відповіли, що найбільший тиск на релігійне життя в Україні відчувається з боку Москви (86,1%), на другому місці – Ватикану (11,3%), далі – Анкари (2,1%). Цілоком прогнозовано найбільша кількість тих, хто визнає вплив Ватикану, концентрується в Західному регіоні, а тих, хто відчуває вплив Анкари – на Сході та Півдні. Вплив Москви зафіксували респонденти з усіх, без винятку, регіонів, хоч, можливо, прихильники і противники цього вкладали протилежний смисл у поняття «вплив».

Кореспонденти інтернет-опитування демонстрували толерантність і високу готовність до діалогу з представниками інших конфесій. Їхнє ставлення до людей з іншою світоглядною позицією та конфесійною належністю було або позитивним, або нейтральним. Серед відкритих відповідей переважали формулювання на кшталт «якщо людина ходить в іншу Церкву, вона має на це повне право», «люди різні, вони свідомо зробили свій вибір, то їх доля», «якщо ми не будемо поважати інших, то хто буде поважати нас?». Правда, коли йшлося про єкуменічний рух як можливий шлях для міжконфесійного діалогу, кількість прихильників останнього значно скорочувалося.

Цікаво, що серед чинників, що не сприяли розвитку міжрелігійного діалогу і конфесійної толерантності в Україні, були названі пандемія COVID-19, вочевидь, з прив'язкою до масового святкування Великодня під час карантину в Києво-Печерській Лаврі, а також через заборону на в'їзд в Україну, в Умань паломників-хасидів.

Таким чином, за результатами всіх проаналізованих опитувань громадської думки, закріплюється мозаїчний образ релігійної карти України, відносно сталої динаміки релігійних громад, високого рівня толерантності і готовності до міжконфесійного діалогу.

ВИСНОВКИ

Запропонована концепція конфесійного ландшафту, під яким розуміється єдність фізичного і психічного простору, утилітарно, семантично і символічно засвоєного його населенням, яке належить до певних релігійних організацій, дозволяє краще усвідомити мозаїчний характер релігійної карти країни. Унікальність конфесійного ландшафту обумовлена комбінаціями зовнішніх і внутрішніх впливів конкуруючих між собою

світових, національних, етнічних релігій і місцевих культів. Саме накладання цих впливів призводять до появи неповторних конфігурацій локальної культури міжконфесійного діалогу. Аналіз динаміки релігійних громад та соціологічні опитування громадської думки в Україні демонструють потенціал толерантності та незначний рівень загрози міжрелігійних конфліктів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Владимир Каганский. Украина: география и судьба страны. Неприкосновенный запас, №1 (9), 2000.
2. Oleg Bazaluk. The Theory of War and Peace: The Geophilosophy of Europe. *Insight Turkey*. SETA Foundation for Political, Economic, and Social Research. 2020. Vol. 22, issue 2, p. 237-240.
3. Władimir Fadiiev. Tożsamość i schizmogeneza. O społeczno-kulturowych uwarunkowaniach kryzysu ukraińskiego. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica*. VII/2015. Issue No: 2, P.166-180.
4. Анатолій Колодний. Релігійна карта України. Українська релігієзнавча енциклопедія. <https://ure-online.info/encyclopedia/religijna-karta-ukrayiny/>
5. В Україні зросла кількість незареєстрованих релігійних громад – статистика Мінкультури. https://www.irs.in.ua/ua/statistics-of-religious-organizations-in-ukraine-2020?fbclid=IwAR2IOMljLYd-aWYTvo5DNgVM54M4SW_J4SrMWG4UV03OczRBO7fclFjaYIY
6. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення українських громадян: тенденції 2010-2018рр. (інформаційні матеріали) https://razumkov.org.ua/uploads/article/2018_Religiya.pdf

ГЛОБАЛЬНИЙ ЕТОС І ДІАЛОГ РЕЛІГІЙ

Тетяна Євдокимова

Київський національний університет будівництва і архітектури кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії.

Email: tantanvit@ukr.net

АННОТАЦІЯ

Об'єктом дослідження постає діалог релігій і культур, глобальний етос, моральні норми світових релігій як засади пошуку глобального етосу. Означається завдання – визначити певні труднощі і суперечності процесу взаємодії релігійних культур і можливості виходу на спільні позиції в глобалізованому плюралістичному світі.

Ключові слова: глобальний етос, діалог релігій, діалог культур

Одним із культурно-філософських контекстів осмислення процесів глобалізації з кінця XX ст. стало усвідомлення сучасного світу як явища диференційованого, плюралістичного, полікультурного. Однак культурні і цивілізаційні площини взаємодії на сучасному етапі розвитку світової культури виявляють суперечливість, з новою гостротою постають проблеми насилля і толерантності, монологічних і діалогічних імперативів світової культури. Діалог культур можливий на засадах загальнолюдських цінностей, принципів рівності і свободи, коли людина культури не втрачає свою ідентичність, не витісняється на периферію глобалізованого буття, не переживає почуття самотності і невпевненості. Все більш популярним стає поняття діалогу як методологічної основи міжрелігійних відносин. Хоча діалог релігій постає однією з складових сучасної епохи, проте, феномен діалогу релігій є на сьогодні малодослідженим. Філософське осмислення діалогу релігій і культур залишається актуальним завданням сучасної науки.

Історична своєрідність і соціальна унікальність глобальної ситуації, яка склалася з кінця XX ст., владно вимагає високої моральної відповідальності і безпрецедентних дій як у взаємодії суспільства з природою, так і у взаєминах між людьми.

Одним із варіантів діалогу постає концепція Ганса Кюнга, швейцарського теолога, католицького священника і філософа, що з 1995 року є президентом фонду «За глобальну етику». Відомий теолог постмодерніст Ганс Кюнг є автором проекту глобальної етики Weltethos (1990), який став спробою опису спільних аспектів вчень світових релігій та вироблення мінімального кодексу правил поведінки, що може бути прийнятним для кожного. Його ідеї про глобальну етику були виражені в документі «Декларація глобальної етики». Ця декларація була підписана в 1993 г. на Другому парламенті світових релігій (Чикаго). Цей документ виступав доповненням «Всесвітньої декларації прав людини» 1948 р. і намагався надати їй етичного обґрунтування. На підтримку цього проекту виступили президенти Німеччини, Ірландії, Фінляндії, а також представники іудаїзму, ісламу, буддизму, конфуціанства, католицькі кардинали, глава англіканської церкви, Константинопольський патріарх Варфоломій I та ін. Г.Кюнг є президентом «Фонду Всесвітнього етосу».

Основні ідеї проекту Всесвітнього етосу полягають в тому, що нині не можна співіснувати народам без світового етосу націй, ні якого миру не може бути без миру поза релігійним порозумінням, без діалогу між релігіями. Всесвітній етос передбачає мир між народами як мету, а діалог між релігіями як засіб його досягнення. [4]

Всесвітній етос в сучасних умовах суспільного розвитку – це і глобальний етос, це і вимоги постмодерну. Ці вимоги являють собою суперечливу єдність свободи і справедливості, рівності і плюралізму, багатоманітності культур і традицій народів, рівності статей. Моральні принципи без легальних дій виявляються недостатніми для «плюрального світового порядку». [3]

В західній теорії моралі принцип універсалізації використовується Ю. Габермасом і К.-О. Апелем (етика дискурсу: «моральна проблема – всезагальне обговорення – злагода»). Етико-релігійна єдність культур була виявлена ще А. Швейцером, В. Соловйовим, М. Ганді. Пошук суспільної злагоди в суспільствах актуалізується в теоріях, що ґрунтуються на концепті постсекулярності у працях Юргена Габермаса, Чарльза Тейлора, Марселя Гоше. Габермас звертає увагу на здатність релігійних традицій «переконливо артикулювати моральні інтуїції» Міжнародний макроетичний проект «глобальна етика», або «всесвітній етос Ганса Кюнга – з цієї низки. Мета проекту – актуалізація діалогу між релігійними діячами і вченими західно-європейських і східно-азіатських культур з питань цінностей і норм.

Саме з кінця XX- початку XXI століття, коли різні типи культур і цивілізацій увійшли в контакт один з одним у безпрецедентних масштабах, виявили глобалізуючі тенденції в усіх сферах соціального життя. Не випадково останнім часом дослідники різних країн все наполегливіше говорять про «єдину філософську традицію землян», «планетарну культуру», «кроскультурну літературу», «всесвітню філософію майбутнього», «глобальну відповідальність» тощо.

Для подолання «кризи Заходу» чи «кризи модерності» Кюнг пропонує стратегію морального відродження, яка в наш час глобальних процесів повинна сприяти формулюванню глобально значимих і глобально прийнятих нормативних стандартів. На його думку, така «базова етика», не посягаючи на людську поведінку в усіх деталях, повинна виходити з деякого «мінімального базового консенсусу» між людьми всього світу з питань цінностей і норм. Кюнг доходить свого головного висновку – глобалізація не може бути обмежена сферами

політики, економіки і культури, але передусім повинна здійснюватися в сфері цінностей і норм: «Якщо мета етики – благо для всіх, то вона повинна бути неподільною. Неподільний світ все гостріше потребує неподільної етики».

Головним принципом етики, що постулюється, є вимога, щоб «з кожною людською істотою обходились по-людськи», тобто згідно з «невід'ємною і недоторканою гідністю» всіх людських істот. Другий важливий принцип глобальної етики зафіксований в Золотому правилі: «Не роби іншим того, чого не бажаєш собі». Ці принципи в свою чергу виходять на інші чотири «беззаперечні настанови», глобальну прихильність культурі: ненасильства і поваги до життя; солідарності і справедливого економічного порядку; толерантності і правдивості; рівноправ'я і співробітництва між чоловіками і жінками.

Світовий етос - це духовне явище, що проявляється в усіх сферах життя суспільства, людства в цілому. Це поняття включає базові моральні цінності, які притаманні майже усім релігіям. [4]

Це спроба розширити межі релігійного діалогу та єдності християнських церков до діалогу і злагоди між релігіями і, зрештою усіма людьми, включаючи невірних, на підґрунті загальноетичних позицій, цінностей і критеріїв, тобто створення дійсно загальносвітового і загальнолюдського етосу. На основі загальноприйнятих і загальноновизнаних цінностей, беззаперечну норму для всіх сфер життя, «для сімей і громад, для родів, націй, релігій». Т.Галік, чеський філософ і богослов, католицький священник, професор Празького університету вважає, що демократія можлива там, де існує основоположний консенсус відносно етичних цінностей, певний моральний клімат. Церква, на його думку, не може зараз одноособово взяти на себе роль по відродженню моральних основ світу Концепція Кюнга піддається критиці з боку фундаменталістських, радикальних і консервативно налаштованих груп і напрямів. Запропонований відповідний дискурс в рамках якого триває діалог. Проблема постає надто нагальною і актуальною, якщо викликає такі жваві сперечання, а також відкритою для подальшого осмислення і діалогу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Апель К.-О. Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник – К.:Лібра, 1999 – С.395-412
2. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Пер. з нім. В. Купліна. — К.: Дух і літера, 2011. — 280 с.
3. Декларация мирового етоса - Парламент религий мира. (4 сентября 1993, Чикаго, США); пер. Е. В. Середкиной [електронний ресурс] URL <http://anthropology.ru/ru/text/dokumenty/deklaraciya-mirovogo-etosa>
4. Ханс Кюнг, Денис Мюллер Принципы формирования глобальной этики [електронний ресурс] URL <https://www.religion.in.ua/main/5683-principy-formirovaniya-globalnoj-yetiki.html>

ОСНОВОПОЛОЖНІ КРИТЕРІЇ ДІАЛОГУ МІЖ «АВРААМІЧНИМИ РЕЛІГІЯМИ» (ІУДАЇЗМОМ, ХРИСТІАНСТВОМ, ІСЛАМОМ): УНІВЕРСАЛЬНИЙ І УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕНТ

Петро Яроцький

Доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Україна.

Email: yarotskazoya@gmail.com

ABSTRACT

This research reveals the fundamental basis of the concept of "Abrahamic religions" that is the concept of monotheism which appearance is associated with the name of the patriarch of the Jewish people of Abraham. Abram's calling from "his father's house", "coming out of his kin and his land" to the "promised land" indicated to him by Yahweh means breaking with the local confessional paganism (Genesis 12: 1-3). Yahweh's testament with Abram was based on the recognition of him as "the father of many nations". This is the origin of the etymological transformation from the name Abram to Abraham: "Here is my testament with you and you will become the father of many nations. And your name will no longer be called Abram, but your name will be Abraham, because I will make you the father of many nations" (Genesis 17: 4-5).

That is why all monotheistic religions (Judaism, Christianity, Islam) recognize the sacred significance of Abraham: Jews consider him as their ethno-national and denominational patriarch; Christians regard Christ as "the son of Abraham" and "the son of David" (Mt 1: 1); Muslims consider Ibrahim (Abraham) to be the same messenger of Allah as Adam, Nuh (Noah), Musa (Moses), Isa (Jesus) and Muhammad. Therefore, Abraham became the "father of many nations". In fact, Abraham is a hermeneutic sign and exegetical expression of the common origin of the Jewish people and several Arab tribes, as well as the common origins of the monotheistic nature of Judaism, Christianity, and Islam.

Keywords: Abraham, Abrahamic religions, Judaism, Christianity, Islam, pluralism, dialogue.

ВСТУП

Інституалізаційна парадигма поняття «авраамічні релігії» була експлікована в теологічну концепцію II Ватиканського собору (1962 – 1965) і стала методологічною засадою Декларації про ставлення Церкви до нехристиянських релігій.

Щоб оцінити інституалізаційний модус ставлення до нехристиянських релігій, необхідно повернутися до історичної ретроспективи цієї проблеми, вирішення якої залежало від низки передумов: 1) традиційне уявлення про абсолютний статус християнства, про особливе ангажування самого Бога в його становлення й існування та усвідомлення його єдиної ролі щодо надання засобів спасіння. У цьому виражався еклезіальний і сотеріологічний ексклюзивізм християнства; 2) переконаність християнства про його абсолютну відповідальність за дарований лише йому депозит божественної істини й благословення в ньому закладені. Ця відповідальність покладала на християн подвійний обов'язок: берегти цей депозит спасіння і надавати його тим, що його не має, або про нього нічого не знає, тобто здійснювати місіонерсько-прозелітичну діяльність з метою навернення до християнства людей з інших релігій; 3) оцінювання нехристиянських релігій як носіїв недосконалого, викликаного світоглядними помилками і моральним злом людського діяння, що знецінює закладені в цих релігіях цінності й заперечує їх спасаючу вартість.

Охарактеризоване ставлення католицизму до нехристиянських релігій не було оформлене як офіційний канон церковного віровчення, але проте в практиці було неписаною засадою, на підставі якої складалися відносини з нехристиянами, котрі не викликали будь-якого сумніву.

Виклад основного матеріалу дослідження.

Новітня епоха виявила низку важливих проблем, які наполегливо вимагали перегляду цього віками практикованого ставлення до нехристиянських релігій. Проблематичним стало передусім так настійливо підтримуване переконання про негативну вартість нехристиянських релігій. Що раз більше стає очевидним, що ці релігії легітимізуються змістами, котрі потрібно визнати не лише як позитивні, а й незмінно цінні з точки зору правдивого релігійного життя. Крім того, оскільки християнство є релігією, по суті, досить скромного, як часового, так і просторового поширення, виникли переконливі судження, що нехристиянські релігії могли і можуть бути корисними для правдивого релігійного життя. Більше того, виникли теологічні питання: чи в Божих планах нехристиянським релігіям не відведена певна роль для налагодження релігійного життя серед багатьох народів. Іншими словами, чи не включені ці релігії в контекст історії людського спасіння. І, зрештою, проблеми демографічного вибуху наполегливо доводили, що незабаром у відсотковому відношенні християнство буде систематично зменшуватися. Відтак, постала реальна правдоподібність релігійного

плюралізму як явища сталого і звичайного. Всі ці фактори викликали необхідність засадничого перегляду традиційного ставлення християн до нехристиян.

Крім того, практика активного, наполегливого прозелітизму, тобто навернення нехристиян до християнства, викликала серед багатьох нехристиянських народів негативне і навіть фанатично вороже ставлення до християнського місіонерства.

Декларація про ставлення Церкви до нехристиянських релігій стосується проблеми єврейського народу і ставлення до іудаїзму, що було викладено в таких положеннях [2. – С. 4]:

– християнський народ Нового Завіту поєднаний духовно з плем'ям Авраама;

– Церква визнає, що первні її віри й обрання, таємниця спасіння знаходилися уже в Патріархів, Мойсея і Пророків, що в покликанні Авраама і його угоді з Богом міститься покликання всіх визнавців Христа, синів цього Патріарха за вірою;

– вихід синів Ізраїлю з єгипетської неволі є містичним запевненням і знаком спасіння Церкви, і таким чином Церква визнає, що за посередництва обраного єврейського народу, з яким Бог уклав Угоду, вона отримала Старий Завіт, який став основою Нового Завіту;

– Церква пам'ятає, що з єврейського народу походять Христос, його матір Марія, Апостоли, які стали фундаментом і наріжним стовпом Церкви;

– хоча більшість євреїв не прийняла Євангеліє і навіть чинила опір його проповідуванню й поширенню, однак євреї й нині, завдяки своїм Богом обраним предкам, є дорогі Богові;

– оскільки існує спільний духовний спадок євреїв і християн, Собор прагне оживити і примножувати їх двобічне пізнання і пошанування шляхом біблійних і теологічних студій в атмосфері братерських рефлексій;

– хоча єврейський Синагог разом зі своїми прибічниками вимагав смертної кари для Христа, не можна приписувати всім євреям відповідальність за Христові муки, а відтак, хоча Церква є новим Народом Божим, немає підстави вважати євреїв як проклятих і відкинутих Богом; а звідси потрібно зробити застереження, щоб в катехизі й проповідуванні Божого слова не навчалось нічого, що суперечить духу Христа та євангельській правді;

– Церква, пам'ятаючи про спільну з євреями спадкоємність, засуджує прояви ненависті, переслідувань, антисемітизму, які будь-коли і ким-будь спрямовувалися проти євреїв.

У Декларації про ставлення Церкви до нехристиянських релігій стисло і чітко сформульовані основні положення, які стосуються ще однієї «авраамічної релігії» – ісламу:

– Церква ставиться з повагою до мусульман, які віддають своє шанування єдиному Богу – живому і самоіснуючому (тобто виключно монотеїстичному), милосердному і всесильному, Творцеві неба і землі;

– Церква сприймає належним чином також ті положення віри ісламу, які ґрунтуються на визнанні посланників Аллаха – зокрема Авраама, в якому бачить іслам свої витоки; Ісуса, якого не визнає як Бога, але віддає йому честь як особливому посланцю Бога; пошановує Діву Марію як матір Ісуса і побожно до неї звертається; очікує Судний день, в якому Аллах буде справедливо судити всіх воскреслих з мертвих; справляє моральне життя, віддаючи шану Богові через щоденну п'ятикратну молитву, паломництво до святих місць і піст.

Незважаючи на вікову ворожість і християнсько-мусульманські конфлікти, II Ватиканський Собор закликав всіх християн і мусульман звільнити свою пам'ять від негативу минулих часів і щиро працювати над взаємним порозумінням, щоб в інтересах всієї людськості спільно берегти й розвивати суспільну справедливість, моральне благо, а також мир і свободу [2. – С. 3].

Інституалізаційна парадигма «авраамічні релігії», імплементована у Декларації про ставлення до нехристиянських релігій, ґрунтується на гуманістичній, загальнолюдській платформі і відзначається сучасним реалістичним підходом до вирішення екзистенційних проблем людини. Уже в самій латинській назві цієї Декларації «*Nostra aetate*» – «У нашій епосі» відзеркалюються зазначені положення у такій інтерпретації:

– у нашій епосі людство стає все більш єдиним, оскільки зростає взаємна залежність між народами; відтак у своєму ставленні до нехристиянських релігій Церква головну увагу присвячує тому, що є спільним для людей і що провадить їх до досягнення спільної мети – єдності, любові, справедливості, миру;

– людство чекає від різних релігій відповіді на глибокі таємниці їхнього існування: що таке людина; який сенс і мета нашого життя; що таке добро і зло; що є джерелом і метою страждання; яким шляхом можна досягнути правдивого життя;

– від прадавніх часів до нашої епохи знаходимо у різних народів розпізнання цієї таємничої сили; а релігії, сполучені з розвитком культури, намагаються відповісти на ті ж самі питання за допомогою щораз витончених понять і найбільш освіченої мови. Відтак, в індіанській філософській концепції, а визволення з-під ударів долі шукають або в різних формах аскетичного життя, або в глибокій медитації; буддизм в різних своїх формах визнає цілковитою недостатність змінного світу і навчає способів, через котрі люди в душі побожності й довіри можуть досягнути стан досконалого визволення і найвищого просвітлення;

– Католицька церква нічого не відкидає з того, що в цих релігіях є правдиве і світле. Зі щирою повагою ставиться до перелічених способів діяння і життя, до названих доктрин і вказівок, які, хоча в багатьох випадках відрізняються від засад, що визнаються і проголошуються Католицькою церквою, проте часто відзеркалюють промінь Істини, яка освячує всіх людей;

– Католицька церква закликає своїх послідовників і прибічників, щоб з розумом і любов'ю співпрацювати зі сповідниками інших релігій, даючи таким чином свої свідчення віри і християнського життя, визнавати, зберігати і підтримувати духовні та моральні, а також суспільно-культурні цінності, які є в цих релігіях [Ibidem].

Відтак, таке ставлення Католицької церкви до нехристиянських релігій відкрило шлях до повороту від визнання лише єдиної спасаючої церкви – Католицької – до широкого «сотеріологічного простору» інших релігій не тільки християнських, а й нехристиянських (передусім «авраамічних релігій» – іудаїзму й ісламу). Спільною рисою нового ставлення Католицької церкви насамперед до іудаїзму та ісламу (монотеїстичні релігії «авраамічного кореня») та інших нехристиянських релігій (індуїзму, буддизму, конфуціанства, синтоїзму) є рішучий перехід до діалогу й співпраці з ними замість практикованого раніше місіонерства і прозелітизму.

І головне в цьому новому ставленні був поступовий відхід від католицького сотеріологічного ексклюзивізму – *extra Ecclesiam Romanam nulla salus*. Апостольська Столиця прийняла концепцію про «розширення простору спасіння» і утворення спільноти «Нового народу Божого», відмовившись від еклезіоцентризму в ім'я христоцентризму. «Церква у Христі» характеризувалася як «спільність у різних смислах». Центр сотеріології зміщувався від Церкви до «істинного суб'єкта спасіння людства» – Христа [3. – С.179].

Нинішній папа Франциск розширив і обґрунтував різноаспектні критерії діалогу, які повинні підтримувати і активно розвивати Католицька церква. Цей діалог має різні форми і вияви: діалог з іншими християнами, які не належать до Католицької церкви (православними і протестантами); діалог між вірою, розумом і наукою; діалог з ісламом та іншими нехристиянськими релігіями; суспільний діалог в контексті релігійної свободи.

У діалозі з іудаїзмом папа Франциск з особливою симпатією ставиться до єврейського народу, вважаючи, що його «угода з Богом ніколи не буде відкликана». У своєму «Апостольському повчанні» Франциск зазначає, що Католицька Церква «визнає спільно з іудаїзмом важливу частину Святого Письма, поважає цей народ Угоди з Богом і сприймає його віру як святий корінь власної християнської ідентичності». Оскільки «Бог надалі діє з єврейським народом Старого Завіту і сприяє народженню скарбів мудрості, що випливає із його зустрічі з Божим Словом <...> Церква також збагачується, коли приймає цінності іудаїзму» [4. – С.247].

Міжрелігійний діалог є необхідною умовою миру в світі, обов'язковою для християн і для інших релігійних спільнот. У цьому контексті папа Франциск надає особливого значення діалогу з визнавцями ісламу, який досягнув, як вважає папа Франциск, «високої релігійної зрілості в опрацюванні теодицеї, етики і есхатології» [4. – С.247]. Саме це дає можливість налагоджувати з ісламом співпрацю і шукати дотичності й взаємного порозуміння.

Іслам розширює свої кордони і зміцнює свої позиції в християнській Європі. Діалог з ним стає актуальним як для Католицької, так і для Православної церкви. Останнім часом до цієї теми неодноразово звертався колишній Предстоятель УПЦ митрополит Володимир (Сабодан). Розмірковуючи над тим, від чого залежатиме доля християнства в ХХІ ст., зокрема на європейському континенті, митрополит дійшов до висновку, що серед проблем, які стоять перед християнством, є «динамічне зростання ісламу в Європі». Для християнства, як вважав цей Глава УПЦ, це є викликом, оскільки «іслам сповідують 1,5 млрд людей, і ця релігійна традиція сьогодні дуже активно розвивається, а кількість людей, які сповідують цю релігію, у Європі стрімко зростає» [8].

У цій ситуації для християнської церкви та європейської цивілізації в цілому, як підкреслював митрополит Володимир, «дуже важливо встановити сьогодні доброзичливі й партнерські стосунки з європейськими мусульманами».

Відтак, актуальність християнсько-мусульманського діалогу, домінантою якого має бути передусім культурний діалог, однаково стоїть на порядку денному як для Католицької, так і для Православної Церкви. Це має бути діалог глибинний, зважений, інтелектуальний, якнайменше зведений до богословсько-конфесійної забарвленості. На терезах такого діалогу мають бути покладені: сутнісний аспект досягнень і взаємовпливів християнської й ісламської цивілізацій; проникнення і взаємозбагачення європейської та арабської культури; і, зрештою, таке його ядро, як поняття «свобода», що є актуальним і для спільнот мусульман на європейському континенті, і для християнських меншин в мусульманських країнах.

Ісламо-християнський діалог за останні два десятиріччя набув стрімкого розвитку, оскільки в Європі відбувається постійне зростання кількості мусульманських громад. Станом на 2019 р. кількість мусульман в Європі досягла 50 млн. Зокрема в Німеччині вже проживає 15 млн мусульман, у Франції – 8 млн, Італії – близько 2 млн, Великобританії – до 10 млн. Відповідний приплив мусульман спостерігається в інших європейських країнах у зв'язку з їх еміграцією зі своїх історичних країн, де відбуваються бойові дії та терористичні акти.

В Україні до 2015 р. нараховувалося понад 400 мусульманських громад, зокрема в таких об'єднаннях: Духовне управління мусульман Криму (325 громад), Духовне управління мусульман України (58 громад) та інші структурні об'єднання мусульман. Мусульмани України мають 6 навчальних релігійних закладів, існує Ісламський університет у Києві, а також понад 60 шкіл для релігійного навчання дітей.

Релігійне життя мусульман в Україні, як і у всіх країнах Європи, стає все повнішим та динамічнішим. Отже, Європа, по суті, все більше набуває мусульманського обрису. У різних містах і населених пунктах функціонують і масово будуються мечеті (зокрема у Києві та інших обласних і районних центрах).

Іслам з його соціальними, економічними, культурними, етнічними, правовими, освітніми аспектами функціонування ґрунтовно утверджується майже у всіх європейських країнах. І ці особливості його розвитку в Європі засвідчують актуальність християнсько-мусульманського діалогу в різних його аспектах і практичних виявах в Україні.

ВИСНОВКИ

Україна – поліконфесійна країна. «Авраамічні релігії» представлені в Україні традиційними для неї іудаїзмом та ісламом. Крім того, неорелігії, харизматичні течії, різні відтінки східних релігій (зокрема буддизму й індуїзму) глибоко проникли в Україну.

Україна історично сформувалася, почавши від Київського християнства до наших днів, як країна толерантна до сповідників різних релігій. Для діалогу культур і релігій в Україні є всі передумови.

На терені України зустрівся та зімкнувся не лише православний Схід і католицький Захід, а й Схід і Захід у масштабному геополітичному вимірі. Ще раніше – у княжу добу – на українській землі прижилися іудаїзм та іслам. Отже, маємо досить різнобарвну конфесійну мапу України. Тут пускають коріння, знаходять прихильників і послідовників нові християнські, неохристиянські та нехристиянські течії, відгалуження, іноді досить екзотичні, далекі від української національної традиції та культури.

У правовій державі, демократичному суспільстві гарантується вільний світоглядний і віросповідний вибір, якщо він не виходить за межі загальнолюдської етики, не перешкоджає утвердженню сутнісних сил людини, інтелектуальному, моральному розвитку особи, цивілізованому співжиттю громадян.

Національні культури, конфесійні відмінності, світоглядний плюралізм не повинні (і не можуть в Україні) бути підґрунтям для релігійного екстремізму і етнорелігійної ворожнечі. Бо ж християнська культура, яка ґрунтується на Євангеліє, має спільні корені з культурою іудейською, що ґрунтується на Торі, та ісламською культурою, яка в Корані увібрала багато сакральних сюжетів Старого і Нового Завітів Біблії, збагатилася духовними надбаннями монотеїстичних релігій – іудаїзму і християнства, досягненнями східної й західної цивілізації, грецької культури, римського права. Усі ці релігії доповнюють одна одну і в багатьох аспектах – не лише провіденціалістському та есхатологічному, а й культурологічному та етичному – можуть гармоніювати між собою. Відтак, Україна має великий культурологічний ресурс для міжнаціонального і міжрелігійного діалогу. У різних регіонах України збереглися історично-культурні пам'ятки християнства (як східного, так і західного), ісламу, іудаїзму, караїзму та інших релігій і етносів. Одним із таких регіонів є Галич, де розміщений Національний заповідник «Давній Галич», з його особливими історично-культурними пам'ятками, які мають не лише регіональне, а всеукраїнське і навіть європейське значення.

Ці пам'ятки є притягальними, надто привабливими культурними і сакральними осередками для українців, євреїв, караїмів, кримських татар, інших етноконфесійних груп та їх співвітчизників, які проживають за межами України. Останніми роками здійснюються приватні й неорганізовані паломницькі поїздки до місць, пов'язаних з пам'ятними датами, подіями, визначними особистостями їхнього етноконфесійного минулого. Українська держава ще не все зробила для розвитку міжнародного релігійного туризму в Україні. А цей напрям культурно-освітньої сфери має велике значення для встановлення і збереження мирного співжиття, злагоди між усіма етносами і культурами, релігіями і віруваннями багатонаціональної й поліконфесійної України.

ЛІТЕРАТУРА

1. Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich // Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. – Kraków, 1967.
2. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich // Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. – Kraków, 1967.
3. Иоанн Павел II. Переступить порог надежды. М., 1995.
4. Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер. Вера – Истина – Толерантность. Христианство и мировые религии (перевод с немецкого). М., 2007.

FUNDAMENTAL CRITERIA DIALOGUE BETWEEN "ABRAHAMIC RELIGIONS" (JUDAISM, CHRISTIANITY, ISLAM): UNIVERSAL AND UKRAINIAN CONTENT

Petro Yarotskyi

Doctor of philosophy, professor, senior researcher in Religious Studies Department of H. S. Skovoroda Philosophy Institute, NAS of Ukraine

ABSTRACT

This research reveals the fundamental basis of the concept of "Abrahamic religions" that is the concept of monotheism which appearance is associated with the name of the patriarch of the Jewish people of Abraham. Abram's calling from "his father's house", "coming out of his kin and his land" to the "promised land" indicated to him by Yahweh means breaking with the local confessional paganism (Genesis 12: 1-3). Yahweh's testament with Abram was based on the recognition of him as "the father of many nations". This is the origin of the etymological transformation from the name Abram to Abraham: "Here is my testament with you and you will become the father of many nations. And your name will no longer be called Abram, but your name will be Abraham, because I will make you the father of many nations" (Genesis 17: 4-5).

That is why all monotheistic religions (Judaism, Christianity, Islam) recognize the sacred significance of Abraham: Jews consider him as their ethno-national and denominational patriarch; Christians regard Christ as "the son of Abraham" and "the son of David" (Mt 1: 1); Muslims consider Ibrahim (Abraham) to be the same messenger of Allah as Adam, Nuh (Noah), Musa (Moses), Isa (Jesus) and Muhammad. Therefore, Abraham became the "father of many nations". In fact, Abraham is a hermeneutic sign and exegetical expression of the common origin of the Jewish people and several Arab tribes, as well as the common origins of the monotheistic nature of Judaism, Christianity, and Islam.

Keywords: Abraham, Abrahamic religions, Judaism, Christianity, Islam, pluralism, dialogue.

УМОВИ ТА РІЗНОВИДИ ДІАЛОГУ

Сергій Йосипенко

Доктор філософських наук, професор, заступник директора по науці Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

Email: serge.yosypenko@ukr.net

Ідея діалогу стає надзвичайно популярною в суспільствах, що визнають своєю цінністю свободу вибору та плюралізм. Проте зазвичай під діалогом мають на увазі те, що можна назвати «діалогом у найширшому розумінні», тобто практично будь-яку вербальну комунікацію за участі двох сторін; такому розумінню діалогу потужно сприяє також літературна традиція називати розмовний жанр діалогом. Популярність ідеї діалогу позначається і на філософському дискурсі, де запити сучасного суспільства поєднуються з традиційним для західної культури пріоритетом усного мовлення над письмом (цей пріоритет отримує друге дихання завдяки розвитку аудіовізуальних засобів) [1, с. 8-10], а прочитання та інтерпретація творів філософів минулого дедалі більше сприймається як діалог з ними [2, с. 16-20]. Проте у контексті «філософії діалогу», яка розвинулась у XX ст. під впливом робіт Мартіна Бубера, діалогом («у вузькому розумінні») можна назвати лише комунікацію, під час якої обидві сторони керуються двома нероздільними настановами: етичною і когнітивною; етична передбачає повагу до іншості співрозмовника і намагання зберегти цю іншість у процесі взаємодії, тоді як когнітивна – пошук засобів, які дають змогу зрозуміти цю іншість як таку. З погляду «діалогу у вузькому розумінні», більшість видів вербальної комунікації за участі двох сторін, в т.ч. такі літературні візрі, як Платонові діалоги, не відповідають цим настановам, а отже не є справжнім діалогом.

Популярність ідеї діалогу вимагає чіткого розрізнення умов і типів діалогу, оскільки «діалог у найширшому розумінні» може бути інструментом маніпуляцій, місцем символічного насильства тощо, тоді як «діалог у вузькому розумінні» може стати важливим чинником життя сучасного суспільства, оскільки здатен уможливити не лише мирне, а й гідне існування в суспільстві людей різних походжень, поглядів, переконань. Водночас «діалог у вузькому розумінні» має свої межі: він може забезпечити членам суспільства визнання, однак не здатен стати основою їхнього соціального зв'язку чи їхньої політичної дії. Для забезпечення останніх потрібне те, що можна назвати «діалогом у сильному розумінні»: аргументативний дискурс, учасники якого, поважаючи іншість один одного і намагаючись зрозуміти позицію один одного, за допомоги раціональних аргументів визначають свій спільний інтерес. Такий діалог, як місце формування та практики громадянських цінностей членами суспільства, може розглядатися як самодостатній політичний інститут.

ЛІТЕРАТУРА

1. Зборовська, К., Йосипенко, С., & Кхелуфі, А. та ін. (2019). Усна історія філософії: письмовий формат. *Філософська думка*, 4, 6-52. <https://doi.org/10.15407/fd2019.04.006>
2. Йосипенко, С. (2020). До проблеми рецепції та впливу в історії філософії. *Філософська думка*, (2), 6-23. <https://doi.org/10.15407/fd2020.02.006>

ПРАВОВА КУЛЬТУРА ДЛЯ ДІАЛОГУ У ПОЛІКОНФЕСІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Віталій Нечипоренко

Інститут філософії імені Г.Сковороди НАН України. М.Київ

Email: wnech@ukr.net

Організаційне становлення ПЦУ та отримання нею від Синоду Вселенського Патріархату Томосу про автокефалію Української Церкви у 2019 році загострили відносини із РПЦ (та її філією в Україні), що актуалізує питання про атмосферу толерантності та релігійного діалогу у вітчизняному суспільстві. Прибічники російської гілки православ'я розгорнули справжню боротьбу із спробою побудови єдиної православної церкви: інформаційну кампанію через російські та російськомовні медіа, судові позови на Міністерство культури та звернення до лояльних їм політиків із проханням про політичний патронат. Все це робилось під егідою самопроголошеного статусу «єдиної канонічної православної церкви», але фактично використовувало негідні методи ідеологічної боротьби: «віктимблеймінгу» (цькування жертви) українського православ'я (силові «перемоги» над яким РПЦ отримувало не раз завдяки втручання російської держави як за часів імперії, так і за радянських часів), часом заперечення факту існування української нації і просування фантому «єдиного руського народу» тощо.

На наш погляд, цей діалог має протікати у межах чинного правового поля та у повазі до демократичних засад української держави. Це єдиний шлях збереження громадянського миру та демократії, який дозволяє розвиватись громадянському суспільству і гарантувати верховенство права у всіх сферах суспільного життя, зокрема і релігійного.

З часів Нантського едикту 1598 року, який поновлював громадянські права протестантів у Франції, європейська культура налаштовувалась на складний, але критично необхідний процес визнання поліконфесійності як з боку суспільства, так і з боку держави. Еволюція міжконфесійних відносин у правовій сфері увінчалася прийняттям Загальної Декларації Прав Людини (ЗДПЛ) Генеральною Асамблеєю ООН у 1948 році, яка гарантує серед інших і «свободу совісті та релігії» (стаття 18). З точки зору філософії права ЗДПЛ стала остаточним пунктом розділу історії людства у боротьбі за свободу (в тому числі і за релігійну), яка ставить перепону насильству держави (та інших організацій) щодо особистості.

Прийнятий нашою державою Закон «Про свободу совісті та релігійні організації» у поєднанні із основними положеннями Конституції України також гарантує усім громадянам без винятку через расову, національну чи іншу належність, вільне релігійне життя. Цей закон також регламентує відносини релігійних організацій та держави, тому саме він має слугувати орієнтиром у міжконфесійному діалозі в нашій країні. У цьому випадку, повага до законів, як основа сучасної демократичної правової культури може наблизити ситуацію злагоди та готовності до діалогу в українському суспільстві.

Чому важливий саме правовий аспект в діалозі? По-перше, тому що суто теологічні чи релігійнознавчі аргументи можуть не визнаватись іншими учасниками. По-друге, апеляції до «історичної правди» також можуть суперечити фактам, узятим в інший історичний період, що ускладнює логіку, який проміжок історії є важливіший за інший і навіть може хибувати на «історизм», тобто виправдання сучасним status quo всіх попередніх історичних подій (інколи навіть антигуманних) певною «логікою історії».

Натомість діалог, який дотримується легально-правових параметрів, має орієнтуватись на рівень сучасної демократичної правової культури. Остання ґрунтується на безумовній повазі до *принципу верховенства права*, який захищає не державу, не територію, не претензії на «канонічність» чи інші привілеї, а права і свободи людини та громадянина. Визнавши їх як соціальні рамки своєї діяльності, жодна релігійна організація не позбудеться якихось трансцендентних і трансцендентальних основ власного віровчення, але зробить крок до визнання у прагненні інших суб'єктів релігійного життя до свободи совісті та релігії, а тим самим полегшить і власне визнання з їх боку.

Так, Нантський едикт був згодом скасований і тільки 1787 року з'явився Версальський Едикт, який забороняв всі переслідування протестантів. Згодом Французька революція 1789 року дозволила повну і остаточну правову реабілітацію французьких протестантів, тобто релігійну свободу для всіх. Однак світ незворотно змінюється і вже важко уявити, які світові сили здатні скасувати Декларацію прав людини і орієнтовані на неї демократичні законодавства. Тож складний, але критично необхідний процес діалогу релігійних організацій в Україні має протікати не під гаслами привілеїв, а під гаслами захисту прав та свобод громадян, особливо свободи совісті.

ЛИТЕРАТУРА

1. <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html>
2. http://mincult.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=244967534&cat_id=244950582
3. Монах Диодор (Ларионов). Что такое папизм, или об обвинениях в адрес патриарха Варфоломея со стороны представителей Московской патриархии – Электронный ресурс: <http://gefter.ru/archive/25351>
4. Поппер К. Злиденність історизму / Пер. з англ. Василь Лісовий. – К.: «Абрис», 1994

КОНФЛИКТНЫЕ ФАКТОРЫ ИСЛАМО-ХРИСТИАНСКИХ ОТНОШЕНИЙ В НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ КРЫМА 2000-2014 ГГ.

Айдер Булатов

Крымский научный центр этноконфессиональных и этносоциальных исследований. Кандидат философских наук, религиовед.

Email: ayderbulat@gmail.com

РЕЗЮМЕ

Массовое возвращение крымскотатарского народа в начале 90-х г.г. прошлого столетия в Крым стало возможным только с развалом тоталитарного советского государства. Более чем 70-летняя искажённая национальная политика, антирелигиозная пропаганда, политические и религиозные преследования преследовали цель создание образа монолитного «счастливого» коммунистического государства, населённого абстрактными советскими людьми. Образование новых независимых государств сопровождалось обновленческими процессами, поиском каждой этнической группой своих национальных и религиозных идентичностей.

Ключевые слова: Крым, ислам, христианство, крымские татары

Традиционными для Крыма конфессиями являются христианское Православие, которое исповедовало подавляющее большинство жителей Крыма и суннитский Ислам, который исповедовали на своей исторической родине крымские татары. Так получилось, что с начала 2000-х годов они привели в Крыму к конфронтационным процессам, выразившимся публичной демонстрации преобладания региональной идентичности у православно-славянской части населения Крыма перед этноконфессиональной идентичностью коренного крымскотатарского народа.

Крымские религиозные организации ислама и православия оказались в условиях межгрупповой конкуренции [1]. Если опираться на официальную статистику религиозной сети Крыма того времени, то очевиден своеобразный феномен: несмотря на явный численный перевес христианского населения (более 80 процентов), по количеству религиозных общин именно последователи ислама имели численное преимущество в Крыму. Кроме того, число практикующих (то есть соблюдающих все столпы ислама) мусульман с каждым годом существенно возрастало. Динамичный процесс приобщения крымских татар к религии привёл к формированию значительного сегмента исламской составляющей в религиозном мире Крыма. Это вызвало определённую настороженность среди славянского населения и православной церкви, иерархии которой всеми силами стремились сохранить на полуострове доминирующее положение православия. Именно многочисленные акции по установке поклонных крестов в населённых пунктах Крыма стали публичным инструментом демонстрации своего доминирующего присутствия на полуострове и мобилизации славянского населения на защиту «своих православных святынь», что привело к началу межрелигиозного мусульманско-православного противостояния в Крыму и в конечном счёте, к так называемым «крестоповалам».

Началось с резонансного демонтажа мусульманским населением креста, незаконно установленного в 2000 году на возвышенности села Морское г. Судак, а затем последовали «крестоповалы» на территории Севастопольского горсовета, в пгт Кировское и селе Мазанка Симферопольского района. Несмотря на серьёзное противостояние, установки поклонных крестов продолжались практически ежегодно, и наиболее резонансные факты были зафиксированы в декабре 2002 г в селе Октябрьское Первомайского района, в январе 2004 года в селе Новостепное Джанкойского района, в июне 2005 года в г. Армянске и в других населённых пунктах полуострова. В ноябре 2005 года и мае 2006 года возник конфликт по поводу установки креста и памятника апостолу Андрею Первозванному возник при въезде в г. Феодосию.

Протестные акции мусульман против непрекращающихся установок крестов в поликонфессиональных населённых пунктах полуострова, в значительной степени подняли градус межконфессионального конфликта, в который стали вовлекаться различные политические силы и полумилитаристские казачьи формирования, объявившие себя «защитниками православия». Со временем казаки уже по своей инициативе, под разными предлогами, начали самовольные установки крестов там, где им вздумается, провоцируя крымских татар к новым столкновениям на религиозной почве.

По негласному благословению церкви и с молчаливого согласия руководителей государственных органов власти, началась массированная экспансия православных священнослужителей, практически, во все сферы жизни крымского социума. В зоне их влияния оказались даже правоохранительные органы и подразделения вооружённых сил. Немалые усилия церкви были направлены на «христианизацию» детей и молодёжи, начиная от детских садов и до общеобразовательных школ и ВУЗов. Для этих целей, по инициативе епархии и под давлением крымского министерства образования, работников образования вовлекли в создание так называемого «Союза православных учителей Крыма». Таким образом, детей обучающихся в многонациональных общеобразовательных школах, уже с первых лет обучения стали разделять по религиозному принципу.

Исследователи отмечали: «Ещё одним примером экспансии религии в другие сферы общественной жизни является внедрение курса «Основ православной культуры в средней школе, который, невзирая на совещательный характер соответствующих решений Министерства образования Украины, стал фактически обязательным компонентом учебных программ в АРК, в отличие от других регионов Украины... Подобные просветительские мероприятия содействуют искусственному разделению учеников по религиозной принадлежности, навязыванию молодёжи религиозной идентичности, так же, как когда-то советская паспортная система навязывала каждому выбор той или иной национальности или принуждала от отказа от собственной идентичности в случае принадлежности к дискриминированным группам...» [2].

Учащихся школы № 43 г. Симферополя «окропили» без их на то согласия представителей Украинской Православной Церкви. «Как сообщает пресс-служба Духовного управления мусульман Крыма (ДУМК), данный акт был совершен 19 апреля. В обращении ДУМК говорится о том, что в последнее время внимание крымской общественности было привлечено к неоднократным конфликтным ситуациям, связанным с совершением православными священнослужителями Симферопольской и Крымской епархии в образовательных учреждениях дошкольного и школьных уровней ритуальных обрядов. В частности, священники окропляют детей, посещающих школы и детсады, водой с сопутствующим чтением молитв. В связи со сложившейся ситуацией ДУМК выражает протест против такой неправомерной практики, поскольку мусульманское вероисповедание детей и их семей не предполагает совершение над ними каких-либо христианских ритуальных обрядов, песнопений, чтений псалмов и молитв. "Общеизвестно, что окропление святой водой используется в крещении, что делает человека членом церкви. Также святая вода используется при освящении храмов и всех богослужебных предметов, при освящении жилых домов. Поэтому подобные необдуманные действия над мусульманами вызывают напряженность, что может привести к межрелигиозному противостоянию», - подчеркнули в Муфтияте [3].

В то же время, несмотря на массовые протесты мусульман, в детском саду № 8 «Березка» в Старом Крыму 19 января во время тихого часа в помещение, где спали дети, персонал детского учреждения совместно с православным священнослужителем в рясе, провели обряд освящения, окропили помещение и спящих детей, несмотря на то, что 17 из 28 детей группы были крымскими татарами, родители которых исповедуют ислам. Это, пожалуй, был один из тех редких случаев, на который отреагировала крымская прокуратура [4].

Органы власти на уровне районного, поселкового и сельского уровней зачастую оказывали прямую поддержку священнослужителям, ментально считая их представителями «своей» церкви, несмотря на то, что в соответствии с украинским законодательством религия и религиозные организации отделены от государства. Аналогичные кампании церкви по вовлечению в «Православные союзы» была проведена с врачами, журналистами, военными, которые также оказались в сфере интересов церковных иерархов.

Многочисленные аналитические исследования показывали запредельный уровень экспансии православной церкви в светскую публичную сферу государства. Расширение её влияния на политическую сферу Крыма привели к тому, что она стала не только важным инструментом крымской государственной власти, но и как во времена первого присоединения Крыма к Российской империи в 1783 году, стала неформальным источником власти. Очень часто государственные чиновники по специфическим обращениям верующих мусульманского вероисповедания принимали решения только после консультаций с церковными иерархами, и от них в большей степени зависело положительное принятие тех или иных вопросов. Особенно это касалось обращений мусульман по выделению земельных участков под строительство мечетей.

Мусульманские организации неоднократно убеждались в этом при решении земельных вопросов. Можно перечислить лишь наиболее резонансные эпизоды, которые годами не находили своего решения:

июль 2001 года - столкновение на территории Свято-Успенского мужского монастыря в г. Бахчисарае между христианами и мусульманами, намеренными пройти через захваченную руководством монастыря дорогу к могиле мусульманского святого Гази Мансура;

август 2002 года - протестные акции мусульман г. Алушты, в связи с отказом городских властей выделить земельный участок в районе кинотеатра «Шторм», на историческом месте разрушенной мечети;

декабрь 2002 года – протестные акции мусульман села Дачное г. Судак у здания клуба (бывшей мечети), в связи с затягиванием вопроса по его передаче здания местной мусульманской общине;

2003-2012 г.г. – протестные акции мусульман Крыма вследствие игнорирования их обращений к органам власти по выделению земельного участка в г. Симферополе под строительство Соборной мечети;

с 2003 года конфликт мусульманской общины г. Феодосии с местными органами власти, связанный с приватизацией здания магазина (бывшей мечети) и дальнейшей продаже его религиозной общине Адвентистов Седьмого дня.

Это усугубляло межконфессиональные отношения и создавало реальные условия для серьёзной дестабилизации обстановки в Крыму.

За последние годы Крым и его жители переживают колоссальные социально-политические перемены. Однако, имевшие место чувствительные антиисламские акты вандализма в отношении мусульманских культовых объектов, кладбищ и памятников в современном Крыму оставляют весьма актуальными вопросы, касающиеся религиозной толерантности и взаимопонимания, на протяжении многих веков объединяющих крымское многоконфессиональное общество.

ЛИТЕРАТУРА

1. А. Богомолов, С. Данилов, И. Семиволос «Ислам и политика идентичностей в Крыму: от символических войн до признания культурного разнообразия» Киев 2009г. Там же.
2. А. Булатов. Конфликт религиозных идентичностей в Крыму - результаты политических игр. Электронный ресурс: <http://www.islamsng.com/ukr/report/5550>
3. А. Гайдуков. В Крыму христианский священник окропил святой водой спящих крымскотатарских детей. Электронный ресурс: <https://crimea.vgorode.ua/news/sobytyia/97593>

ФОРМИРОВАНИЕ В УКРАИНЕ КОРПОРАТИВНОЙ МОДЕЛИ БИЗНЕСА В УСЛОВИЯХ ПАНДЕМИИ И РАСТУЩЕГО ЭКОНОМИЧЕСКОГО ЭГОИЗМА

Лиана Птащенко

Национальный университет «Полтавская политехника имени Юрия Кондратюка». Доктор экономических наук, профессор

Email: lianaptaschenko63@meta.ua

ABSTRACT

The article deals with the formation of corporate relations in Ukraine, which are based on a model of financial-industrial corporations. Relevance highlighted by trends in the reformatting of public relations related to global pandemic. Due to quarantine measures taken to combat COVID-19, the world economy and the national economies of most countries are in crisis. This increases economic selfishness in society, hinders integration processes and, as a consequence, leads to economic crises of enterprises, individual industries and national economies. The author emphasizes that the main problems in Ukraine before the pandemic were due to lack of a corporate culture and ethics, which manifest itself precisely for selfish business purposes. It's a high level of shadow economy, antisocial pricing of food commodities, corporate «wars», active outflow of labor resources. The problem of business access to investment resources has become more acute. Mutual mistrust between financial corporations and the non-financial sector of the economy leads to a deficit in the monetary assets of both those who are investable and those who are invested. The study proposed a corporate business-sharing model of financial and non-financial corporations – bank and industry. But also options for developing such a model are considered: corporate – by merging financial and industrial capital and organizational – by forming a vertical cluster.

Author's proposals are of practical significance, as part of the solution to the problems of investment in industrial corporations, minimize the negative impact of increasing economic egoism on crisis phenomena in the national economy of Ukraine.

Keywords: economic egoism, corporations, crisis, financial and industrial capital, economic interests, business, cluster, investments.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются вопросы формирования корпоративных отношений в Украине, которые основаны на модели финансово-промышленных корпораций. Актуальность подчеркивается тенденциями переформатирования общественных отношений, связанных с мировой пандемией. Вследствие карантинных мер, принимаемых для борьбы с COVID-19, мировая экономика и национальные экономики большинства стран находятся в кризисном состоянии. Это приводит к усилению экономического эгоизма в обществе, тормозит интеграционные процессы и, как следствие – приводит к экономическим кризисам предприятий, отдельных отраслей и национальных экономик. Автор подчеркивает, что в Украине и до пандемии основные проблемы существовали по причине отсутствия корпоративной культуры и этики, которые проявляются именно из-за эгоистических целей бизнеса. Это высокий уровень теневой экономики, асоциальные ценовые накрутки на продовольственные товары, корпоративные «войны», активный отток трудовых ресурсов. Обострилась проблема доступа бизнеса к инвестиционным ресурсам. Взаимное недоверие финансовых корпораций и нефинансового сектора экономики приводит к дефициту денежных активов как вкладываемых, так инвестируемых.

Исследование позволило предложить корпоративную модель совместного ведения бизнеса финансовой и нефинансовой корпораций – банком и промышленным предприятием. При этом рассматриваются варианты формирования такой модели: корпоративный – путем слияния финансово-промышленного капитала и организационный – путем формирования вертикального кластера.

Авторские предложения имеют практическое значение, поскольку позволяют частично решить проблемы инвестирования в развитие промышленных корпораций, минимизируют отрицательное влияние возрастающего экономического эгоизма на кризисные явления в национальной экономике Украины.

Ключевые слова: экономический эгоизм, корпорация, кризис, финансово-промышленный капитал, экономические интересы, бизнес, кластер, инвестиции.

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Мировая экономика и национальные экономики большинства стран находятся в кризисном состоянии вследствие карантинных мер, принимаемых для борьбы с COVID-19. Так, сокращение валового внутреннего продукта США оценивается в среднем на 3,3% за год. В странах с развитой туристической отраслью падение ВВП прогнозируется еще больше. Например, в Греции и на Кипре – до 6%, Черногории – на 8%, в Литве и Латвии – на 7%. В Украине прогноз падения ВВП составляет 7-8%, а по последним данным – на 4,5% [1].

Такие тенденции приводят к увеличению экономического эгоизма в обществе, тормозят интеграционные процессы и, как следствие – приводят к экономическим кризисам предприятий, отдельных отраслей и национальных экономик. Проблемы, возникающие в результате пандемии, актуализируют исследование, которое посвящено рассмотрению моделей промышленно-финансовых корпораций в Украине и направлено на формирование парадигмы корпоративной культуры в условиях пандемии и растущего экономического эгоизма.

Карантин, введение которого в странах привело к негативным тенденциям в отдельных отраслях национальных экономик, а, следовательно, стало причиной возникновения рисков банкротства, усилил экономический эгоизм в бизнесе деструктивного характера. Следует отметить, что в Украине и до пандемии основные проблемы существовали по причине отсутствия корпоративной культуры и этики, которые проявляются именно из-за деструктивных эгоистических целей бизнеса. Это и высокий уровень теневой экономики – более 40 % от общего объема ВВП [2, 3], и асоциальные ценовые накрутки на продовольственные товары ритейлерами, агрохолдингами и торговыми монополиями [4], и корпоративные «войны» [5], и активный отток трудовых ресурсов [6], а также другие проблемы национальной экономики Украины. Кроме перечисленных, обострилась проблема доступа бизнеса к инвестиционным ресурсам. Взаимное недоверие финансовых корпораций и нефинансового сектора экономики приводит к дефициту денежных активов как вкладываемых, так и инвестируемых. В этом контексте актуальным является цель этого исследования – формирование новой парадигмы корпоративных отношений в Украине, основанной на модели взаимодействия финансовых и промышленных корпораций.

Широкий спектр проблем, формирование и развитие системы корпоративного управления, которая способна минимизировать экономический эгоизм в украинском обществе, является важным элементом структурного реформирования, что спровоцировало актуализацию научных исследований в данном направлении. Возникает вопрос, прежде всего, в достижении обеспечения баланса интересов стейкхолдеров, что, в свою очередь, повысит эффективность деятельности корпораций, а в итоге – положительно повлияет на состояние национальной экономики.

Существует проблема оценки качества управления корпорацией, которая объективно усложняется разносторонними ценностными приоритетами участников корпоративных отношений. Именно поэтому адекватная оценка эффективности управления корпорацией должна определить возможность формирования сбалансированности интересов стейкхолдеров и минимизировать экономический эгоизм в их отношениях. Кроме этого, остается открытым вопрос сбалансированности экономических интересов участников финансово-промышленных корпораций. Финансовая корпорация, в частности банк, и промышленное предприятие имеют разное видение достижения собственных экономических интересов, поэтому важно сформировать модель их совместной деятельности, в которой эти интересы станут максимально сбалансированными.

Анализируя научное мнение по перечисленным выше проблемам, отметим, что представители неоклассической концепции сущности и природы акционерного капитала А. Маршалл, П. Самуэльсон и Дж. Милль рассматривают место государства в регулировании корпоративного сектора, а также участие инвестиционных фирм и банков в эмиссии новых акций на рынке [7]. Торстейн Веблен рассматривает противоречия между производством и бизнесом [8], возникающие в процессе развития корпораций, подчеркивая, что капиталисты более заинтересованы различными спекулятивными операциями и чаще далеки от производственной деятельности. Глубже исследуют природу интересов представители социально-институционального направления экономической мысли. Э. Хансен и С. Кузнец, рассматривая необходимость изменений в распределении прибыли корпорации, которые бы улучшили благосостояние общества и благополучие среднего класса [9].

Рассматривая сущность эгоизма, отметим, что в большей части в научном мире сходятся во мнении, что это жизненная позиция, в которой удовлетворение личного интереса рассматривается в качестве высшего блага и соответственно этому постулату, следует стремиться к максимальному удовлетворению своего личного интереса, возможно, игнорируя и нарушая интересы других людей или общества в целом. То есть, природа эгоизма кроется в стремлении удовлетворить свои собственные интересы, а если этот эгоизм носит материальный аспект, то он называется экономический эгоизм. В своих работах Адам Смит [10], Томас Гоббс [11] обосновывают мысль, что эгоизм является существенным мотивом экономической деятельности, важным фактором развития общества.

Экономические интересы, порождающие эгоизм, по своей сути являются объективными, поскольку отражают место и роль хозяйствующих субъектов в системе общественного разделения труда и отношений в экономике. В то же время, данные интересы являются субъективными, так как имеют своих носителей. В частности, субъектами экономических интересов могут быть отдельные индивиды, домохозяйства, предприниматели, государство, общество в целом. Плюрализм экономических потребностей порождает разнообразие экономических интересов, которые формируют сложную систему.

Таким образом, интересы субъектов рыночных отношений различны, а их удовлетворение преследует разные цели, в том числе:

- экономические интересы домашних хозяйств, которые направлены на максимизацию уровня полезности с учетом существующих цен и доходов;
- экономические интересы корпораций, целью которых является максимизация прибыли, снижение величины затрат и повышение конкурентоспособности продукции;

- экономические интересы государства, направленные на реализацию и удовлетворение общественных потребностей в целом [12, с. 48-50].

Устойчивое развитие национальной экономики возможно лишь путем достижения глобальной цели, которая заключается в благосостоянии общества, где важная роль принадлежит банкам, являющимся основными инвесторами развития промышленности и других секторов экономики. Ведь банковская система, как важный элемент финансового рынка, инвестирует кредитные ресурсы в большинство сфер хозяйствования национальной экономики.

Вместе с тем, существует определенная проблема, заключающаяся в том, что банки, как основа финансовой системы, фактически представляют собой предприятия, заинтересованные в достижении собственных интересов, а государство действует в интересах общества.

Обобщим интересы банка и промышленного предприятия, которые влияют на степень экономического эгоизма этих субъектов столь разного по сущности бизнеса (таблица 1).

Таблица 1

Особенности экономических интересов банковской и промышленной корпораций

Экономические интересы банка	Экономические интересы промышленного предприятия
Достижение стабильности и экономического роста	
Максимизация прибыли и минимизация рисков	
Достижение ликвидности и финансовой устойчивости	
Обеспечение рентабельности продукта	
Увеличение рыночной стоимости корпорации	
Формирование сильных конкурентных позиций на рынке	
Деловая репутация	
Увеличение клиентской базы	Расширение рынков сбыта
Максимизация процентной ставки по кредиту	Минимизация стоимости кредитных ресурсов
Приобретение доверия со стороны потребителей банковского продукта и государства	Формирование положительного имиджа среди стейкхолдеров
Привлечение денежных средств клиентов при минимизации депозитных ставок	Формирование надежной базы поставщиков качественного и недорогого продукта
Эффективные инвестиционные вложения в спекулятивные или корпоративные финансовые инструменты	Привлечение доступных денежных средств стратегических и институциональных инвесторов

Анализируя данные таблицы, можно определить наличие конфликта интересов (как тех, которые совпадают, так и отличительных) и сопровождающие этот конфликт эгоистические действия при ведении бизнеса обеими сторонами. Однако есть, казалось бы, противоположные интересы, удовлетворение которых способно объединить банковский и промышленный бизнес. К примеру, привлечение доступных денежных средств стратегических и институциональных инвесторов – мечта топ-менеджмента промышленной корпорации, в то время как банк не против осуществить удачные инвестиционные вложения в спекулятивные финансовые инструменты. Предположим, что этими инструментами станут акции промышленной корпорации. Тогда банк, как финансовая корпорация, становится для предприятия стратегическим инвестором, и в этом случае заинтересован в эффективной деятельности промышленной корпорации, предлагая кредитные средства по минимальной цене и контролируя эффективность использования привлеченного капитала.

Банк как владелец, станет заинтересован в эффективной деятельности предприятия, ведь от положительных результатов будет зависеть размер дивидендных выплат (подобная модель слияния банковского и промышленного капитала в японской модели корпоративного управления получила название «кэйрэцу» и практически демонстрирует свою эффективность; также она характерна для немецкой модели корпоративного управления). Как следствие, совпадают экономические интересы банка и предприятия в снижении цены за пользование кредитом. Используя механизм финансового левиреджа можно убедиться, что при уменьшении процентной ставки за кредит коэффициент рентабельности собственного капитала или финансовой рентабельности растет [13]. То есть, доходность собственного капитала предприятия будет иметь положительную динамику, что является приоритетным интересом промышленной корпорации. Экономические интересы банка в рассматриваемой модели слияния финансово-промышленного капитала были бы в значительной степени удовлетворены, поскольку его доходы и рентабельность собственного капитала увеличатся в результате получаемых дивидендов.

Существуют достаточно известные способы приобретения акций. Наиболее доступный и простой – приобретение акций на фондовой бирже или площадке. Если же акции промышленной корпорации не размещены для открытой продажи, приобрести их можно в результате санации. Однако, в таком случае, скорее всего, корпорация находится в сложном финансовом состоянии и вряд ли будет привлекательной для финансовой корпорации, эгоистичные интересы которой носят исключительно спекулятивный характер. Только в том случае, когда экономический интерес банка имеет стратегический характер, а продукт, который производит промышленная корпорация (или планирует производить), является перспективным, существует реальная возможность слияния финансово-промышленного капитала путем санации. При этом существует несколько вариантов процедуры санации, самые известные из которых такие:

- трансформация кредиторской задолженности в собственный капитал,
- изъятие части акций у старых акционеров с последующей их продажей банку по договорной цене,
- дополнительная эмиссия акций и продажа преобладающего права старых акционеров.

Предположим, старые акционеры оказывают сопротивление и не желают «размывать» часть своих корпоративных прав, делясь ими с новым собственником. В таком случае мы рекомендуем попробовать не корпоративную, а организационную модель ведения совместного бизнеса финансово-промышленных корпораций, каковой является кластер. Со временем в процессе совместной деятельности деструктивный экономический эгоизм с большой вероятностью трансформируется в конструктивный, что станет побудительным мотивом слияния корпоративного капитала. В этом случае целесообразно включить в состав кластера такие финансовые корпорации как страховую компанию, корпоративный пенсионный фонд и компанию по управлению активами (КУА) (рис. 1).



Рисунок 2. Модель корпоративного финансово-промышленного кластера [авторская разработка]

Создание корпоративного пенсионного фонда является весьма важным инструментом для повышения уровня пенсионного обеспечения работников и аккумуляции инвестиционных ресурсов на развитие банковского и промышленного бизнеса. Мировая практика показывает, что достаточно эффективным механизмом формирования пенсионных накоплений являются пенсионные программы развития акционерной собственности работников и служащих, используемые в США. Например, программа ESOP стала залогом повышения производительности работы персонала за счет того, что последний является инсайдером,

собственность которого накапливается в течение трудовой деятельности в корпорации, аккумулируется на счете и, одновременно, является инвестиционным ресурсом для развития самой корпорации. После выхода на пенсию работник имеет значительные финансовые ресурсы, которыми вправе распоряжаться по своему усмотрению. Эта и другие подобные пенсионные программы (например, 401-к) прекрасно зарекомендовали себя в США и могут успешно работать в правовом поле и экономике Украины. Целесообразно выделить следующие преимущества использования таких программ:

- целевое использование и контроль пенсионных накоплений;
- значительная минимизация рисков негосударственного пенсионного обеспечения;
- создание оптимальной структуры акционерного капитала корпорации;
- прозрачность и эффективное управление активами пенсионного фонда;
- защита прав вкладчиков и их правопреемников;
- повышение эффективности деятельности корпораций в реальном секторе экономики Украины [14];
- возможность для корпораций использовать накопленные средства в качестве инвестиций в развитие бизнеса;
- максимизация благополучия собственников капитала, которая достигается путем увеличения рыночной стоимости корпорации и акций.

Следует отметить, что в Украине развитие кластеров сдерживает устаревшая законодательная база, а деятельность финансово-промышленных корпораций практически не подкреплена в правовом аспекте. Статьями 120 и 127 Хозяйственного кодекса Украины предусмотрены различные организационно-правовые формы объединений предприятий, а именно: ассоциации, корпорации, консорциумы, концерны, другие объединения [15]. Однако понятие «кластер» на законодательном уровне не урегулировано. Поэтому весьма актуальным является обновление нормативно-правовой базы по развитию кластеров и возобновление закона, позволяющего бизнесу объединять финансово-промышленные капиталы, разумеется, при активной государственной поддержке.

ВЫВОДЫ

Исследование позволило предложить корпоративную модель совместного ведения бизнеса финансовой и нефинансовой корпораций – банком и промышленным предприятием. При этом рассмотрены этапы формирования такой модели двумя вариантами: корпоративным – путем слияния финансово-промышленного капитала, и организационным – путем формирования вертикального кластера. Изложенное дало возможность обосновать мысль, что корпоративный кластер может стать эффективным инструментом трансформации деструктивного экономического эгоизма в конструктивный, что по сути будет способствовать формированию новой парадигмы корпоративных отношений в украинском обществе. При этом, чтобы корпоративная модель ведения бизнеса нашла практическое применение, необходимо сформировать соответственный институт и правовую основу, которые будут регулировать деятельность кластеров и содействовать их экономическому развитию.

Авторские предложения имеют практическое значение, поскольку позволяют частично решить проблемы инвестирования в развитие промышленных корпораций, минимизируют отрицательное влияние возрастающего экономического эгоизма на кризисные явления в национальной экономике Украины, которые обострились в затянувшийся период пандемии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Повернення до нормальності: як ЄБРР бачить відновлення європейської економіки // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.eurointegration.com.ua/articles/2020/05/14
2. Четвертая часть ВВП Украины находится в «тени». Исследования ЕУ. // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://finance.liga.net/ekonomika/novosti/chetvertaya-chast-vvp-ukrainy-nahoditsya-v-teni-issledovanie-ey>
3. Уровень теневой экономики в Украине в 2018 году составил 47% - исследование. // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://delo.ua/economyandpoliticsinukraine/v-ukraine-vyros-uroven-tenevoj-ekonomiki-issl-359168/>
4. За накручивание цен во время карантина штрафы увеличат...// [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://minfin.com.ua/ua/2020/03/30/42693092/>
5. Корпоративные войны во время карантина: как избежать манипуляции партнера <https://www.ilf-ua.com/ru/blog/korporativnye-voyny-vo-vremya-karantina-kak-izbezhat-manipulyatsii-partnera/>
6. Трудовая миграция как новая угроза для украинской экономики // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: lb.ua/economics/2018/08/09
7. V. D. Bazilevich (2004), *Istoriia ekonomichnykh uchen'* [History of economic teachings], Znannia, Kyiv, Ukraine.
8. T. Veblen (1923) "Absentee Ownership and Business Enterprise in Recent Times", New York, USA, [Online], available at: https://books.google.com.ua/books/about/Absentee_Ownership.html

9. Kuznets S. (1955), "Economic Growth and income inequality", The American Economic Review, vol. 45 (1), Pittsburgh, USA.
10. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов.: Пер. с англ. – М., 1962. Современная экономика: Многоуровневое учебное пособие / Под ред. О. Ю. Мамедова. –1998.
11. Гоббс Томас. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – С. 93-98.
12. V. D. Bazilevich (2007), *Ekonomichna teoriia: Politekonomiia* [Economic theory: political economy], Znannia-press, Kyiv, Ukraine.
13. Ptashchenko, L. and Kalenichenko, Y. (2020), "Ensuring the economic interests of financial and industrial corporations", *Efektivna ekonomika*, [Online], vol. 7, available at: <http://www.economy.nayka.com.ua/?op=1&z=8060>. DOI: 10.32702/2307-2105-2020.7.15
14. Ptashchenko, L. A. (2012), Розвиток недержавного пенсійного забезпечення в системі національних фінансових інтересів [Development of non-state pension provision in the system of national financial interests]. National University of State Tax Service of Ukraine.
15. Хозяйственный кодекс Украины [Online], available at: <https://zakon.rada.gov.ua/go/436-1>

CORPORATE BUSINESS MODEL IN UKRAINE. IN THE CONTEXT OF A PANDEMIC AND A GROWING ECONOMIC SELFISHNESS

Liana Ptashchenko

Doctor of Economics, professor. National University «Yuri Kondratyuk Poltava Polytechnic»

ABSTRACT

The article deals with the formation of corporate relations in Ukraine, which are based on a model of financial-industrial corporations. Relevance highlighted by trends in the reformatting of public relations related to global pandemic. Due to quarantine measures taken to combat COVID-19, the world economy and the national economies of most countries are in crisis. This increases economic selfishness in society, hinders integration processes and, as a consequence, leads to economic crises of enterprises, individual industries and national economies. The author emphasizes that the main problems in Ukraine before the pandemic were due to lack of a corporate culture and ethics, which manifest itself precisely for selfish business purposes. It's a high level of shadow economy, antisocial pricing of food commodities, corporate «wars», active outflow of labor resources. The problem of business access to investment resources has become more acute. Mutual mistrust between financial corporations and the non-financial sector of the economy leads to a deficit in the monetary assets of both those who are investable and those who are invested. The study proposed a corporate business-sharing model of financial and non-financial corporations – bank and industry. But also options for developing such a model are considered: corporate – by merging financial and industrial capital and organizational – by forming a vertical cluster.

Author's proposals are of practical significance, as part of the solution to the problems of investment in industrial corporations, minimize the negative impact of increasing economic egoism on crisis phenomena in the national economy of Ukraine.

Keywords: economic egoism, corporations, crisis, financial and industrial capital, economic interests, business, cluster, investments.

ВЛИЯНИЕ КРИЗИСА COVID-19 НА ЭКОНОМИКУ, ЭНЕРГЕТИКУ И ПРИМЕНЕНИЕ ПОЗИТИВНЫХ МЕР

Садагат Ибрагимова

АГУНИ. Доцент кафедры «Экономика и энергетика нефтехимии и управления», доктор философии по экономике.

Email: ibrahimovasadat06@gmail.com

ABSTRACT

The global COVID-19 pandemic has plunged the economies of leading countries into crisis. In most countries, enterprises have virtually ceased operations, and as a result, both production has weakened and people's purchasing power has declined. Given that all states always do their best to protect energy and food security. However, due to the current situation, the demand for energy has decreased several times due to the maximum disruption of international and domestic transport. It is unclear how long this crisis will last. Therefore, many countries have decided to reduce oil production. Of course, this could lead to a global economic crisis in general. The responsibility for this lies primarily with the medical staff. Because they will stabilize the situation by resolving the vaccine issue.

Despite all this, it is possible to achieve a positive result in such a difficult period, depending only on the maneuvers of far-sighted heads of state. It can be said that the Azerbaijani state skillfully manages this mission.

Keywords: energy security, oil production, crisis situation, consumption and production, vaccine, estimates and forecasts, fierce competition, politicians' preferences, classify enterprises, solutions to global problems.

РЕЗЮМЕ

Глобальная пандемия COVID-19 ввергла экономики ведущих стран в кризис. В большинстве стран предприятия практически прекратили свою деятельность, в результате чено упали как производство, так и покупательная способность населения. При том, что государства делают всё возможное для защиты энергетической и продовольственной безопасности, в связи со сложившейся ситуацией спрос на энергию снизился в несколько раз из-за максимального сбоя международных и внутренних перевозок. Неясно, как долго продлится этот кризис. Поэтому многие страны решили сократить добычу нефти. Конечно, это может привести к глобальному экономическому кризису в целом. Ответственность за это, в первую очередь, лежит на медицинском персонале. Потому что они стабилизируют ситуацию, решив вопрос с вакцинами. Несмотря на всё это, добиться положительного результата в столь непростой период можно только благодаря манёврам дальновидных глав государств. Можно сказать, что Азербайджанское государство умело справляется с этой миссией.

Ключевые слова: энергетическая безопасность, добыча нефти, кризисная ситуация, потребление и производство, вакцина, оценки и прогнозы, жёсткая конкуренция, предпочтения политиков, классифицировать предприятия, решения глобальных проблем.

Вспышка COVID-19, которая теперь превратилась в пандемию, представляет собой глобальный кризис в области здравоохранения. Однако меры, принимаемые странами против этой эпидемии, приводят к беспрецедентной экономической катастрофе. Социальная изоляция практикуется почти в 90% мира, люди не выходят на улицы, закрываются рабочие места, запрещены полёты, люди увольняются. Пандемия коронавируса, которая является всеобщим бедствием, держала мир в смятении в течение шести месяцев. За это время ситуация в мире полностью изменилась, дипломатические отношения были приостановлены, экономика рухнула. Мир был беспомощен перед этим вирусом. Пандемия коронавируса подвергла испытанию даже самые могущественные страны. Хотя каждое государство приложило серьезные усилия, чтобы достойно пройти это испытание, пока ничего не достигнуто. Пандемия, которая быстро распространяется и привлекает все больше и больше людей, продолжает пугать мир. Тот факт, что наибольшее количество смертей до сих пор зарегистрировано в странах с крупной экономикой, таких как США, Бразилия, Великобритания, Италия и Франция, также указывает на серьёзность ситуации. Меры, предпринятые странами, в том числе Азербайджаном, против глобальной катастрофы как внутри страны, так и за ее пределами, заслуживают похвалы.

В настоящее время количество людей, инфицированных вирусом в нашей стране, стремительно сокращается. Международное сообщество, Всемирная организация здравоохранения и другие международные организации приводят в пример азербайджанскую модель борьбы с коронавирусом. Эксперты также подтверждают, что наша страна встала на правильный стратегический путь в борьбе с пандемией.

Конечно, в такой ситуации большинству предприятий пришлось прекратить работу. Конечно, это удар по экономике и её развитию. В такой непростой период добиться положительного результата от ситуации можно

только в зависимости от манёвров дальновидных глав государств. Можно сказать, что Азербайджанское государство умело справляется с этой миссией.

Практически все виды экономической деятельности, которые будут вызывать контакты человека с людьми, особенно транспортный (воздушный, наземный, морской) сектор, остановлены, глобальная цепочка поставок была нарушена, только секторы здравоохранения, продуктов питания и частичного промышленного производства продолжили свою деятельность. Таким образом, мы сталкиваемся с кризисом, которого никогда не было, когда шок спроса и предложения переживается одновременно.

Поскольку основной отправной точкой пандемии стал Китай, первый экономический ущерб китайской экономике был нанесён в результате принятых мер. В Китае, где впервые за последние 30 лет произошёл спад в промышленности, сокращение в первом квартале составило около 10%, а выбросы сократились примерно на 25% [3]. Позже меры, принятые в связи с эпидемией, распространившейся на Европу и весь мир вместе с Италией, привели к серьёзному экономическому спаду в этих странах.

Согласно отчёту Financial Times, ежедневные сокращения выбросов в Европейском союзе (ЕС) за этот период достигли около 60%. Хотя наибольшее сокращение выбросов произошло в транспортном секторе - 88%, выбросы домашних хозяйств увеличились на треть по сравнению с тем же периодом предыдущего года [1].

Принятые до сих пор меры наносят удар по сфере услуг, особенно в сфере транспорта. В секторе услуг, особенно в связи с сокращением потребления энергии на отопление и электроэнергию, наблюдается снижение выбросов в этом направлении.

Страны или международные организации, которые изначально прогнозировали относительно низкие экономические потери, обновляют информацию о том, что экономический ущерб будет расти день ото дня. Хотя МВФ прогнозирует, что мировая экономика вырастет на 3,3% в январе 2020 года, согласно последнему апрельскому выпуску «Перспектив развития мировой экономики», мировая экономика ослабла.

Президент Международного энергетического агентства (МЭА), заявляет, что в этом году спрос на нефть сократится на 9,3 миллиона баррелей в день. Это невероятное число, потому что это означает, что спрос, который увеличился за последние 10 лет, можно восстановить через год. Это показывает, что глобальные выбросы от нефти могут сократиться больше.

Цена на нефть марки Brent, используемую в Европе и во всём мире, упала в июне на 8,9 процента до менее 26 долларов за баррель.

Поскольку Azerilight не является фондовой биржей, он продаётся по прямой цене. Поэтому предварительного планирования нет, и он определяется исходя из конкретных цен. То есть в день нахождения покупателя он покупается или продаётся. Если объявленной ценой была цена на нефть WTI на май, то цена Azerilight указана сегодня.

Согласно договорённости, достигнутой на 9-м заседании министров Организации стран-экспортёров нефти (ОПЕК) и стран, не являющихся её членами, 1 мая Азербайджан начал сокращать суточную добычу сырой нефти на 164 тысячи баррелей. Азербайджан обязался сократить добычу нефти на различные суммы к апрелю 2022 года. Реализация мер, вытекающих из этого соглашения, не входит в компетенцию компаний и контролируется государственными органами.

Если правительство решит в той или иной степени ограничить добычу нефти, компании примут соответствующие меры. Остановить добычу нефти недешево, но важно, когда цены на нефть планируются надолго.

ВР также продолжает добычу нефти в Азербайджане. Добыча нефти на нефтяном проекте Азери-Чираг-Гюнешли (АЧГ) продолжается по плану и не сокращается из-за падения цен на нефть.

Цены на нефть резко упали после того, как пандемия коронавируса распространилась по всему миру [2].

Ранее в этом месяце члены ОПЕК и союзники достигли рекордного соглашения о сокращении мировой добычи нефти на 10 процентов, чтобы предотвратить дальнейшее снижение цен. Это было самое крупное согласованное снижение добычи нефти на сегодняшний день.

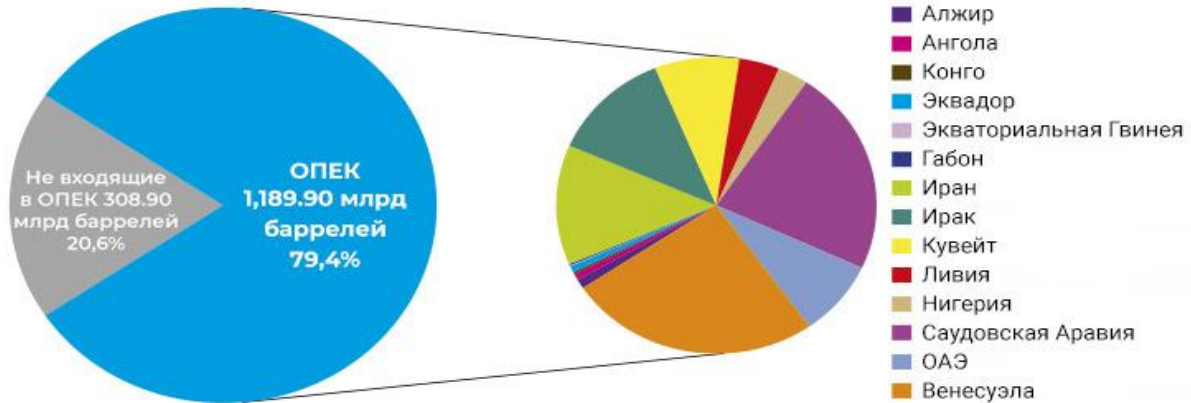
Пандемия коронавируса затронула и нефть США, и в понедельник она впервые в истории упала до «отрицательного уровня».

Это означает, что производители нефти платят покупателям за покупку нефти, опасаясь исчерпания ёмкости нефтебаз. Цена на американский эталонный бренд West Texas Intermediate (WTI) упала до минус 37,63 доллара за баррель. Цена на нефть WTI на июнь не сильно упала, но осталась в районе 20 долларов. Цена на нефть марки Brent, используемую в Европе и во всем мире, упала в июне на 8,9 процента до 26 долларов за баррель.

Цены на нефть зависят от спроса и производства, и сегодня из-за пандемии спрос на нефть снизился: в ответ страны ОПЕК + сократили добычу примерно на 12 миллионов баррелей в день. Это позволило рынку уравновесить цены. К концу этого года мы посмотрим, как изменится потребление и производство, чтобы прогнозировать цены на нефть на следующий год. Если пандемия продолжится таким же образом на следующем этапе, то потребление, то есть спрос, не увеличится. Однако по мере стихания пандемии спрос будет постепенно увеличиваться, поскольку люди привыкнут жить с вирусом. Это, в свою очередь, приведёт к росту цен на нефть. Сложно делать какие-либо долгосрочные прогнозы по ценам на нефть: «Но в среднесрочной перспективе цены на нефть, скорее всего, останутся на текущих уровнях». Цена на Brent и WTI была установлена на уровне 43,45 доллара и 41,05 доллара за баррель соответственно. Согласно последним прогнозам Агентства энергетической информации (EIA) при Министерстве энергетики США, в этом году цена на нефть марки Brent в среднем составит 40,5 долларов (за баррель), а в следующем году -

50 долларов. Средняя цена на нефть WTI прогнозируется агентством на уровне 37,55 долларов к 2020 году. В следующем году ожидается, что эта цифра достигнет 45,7 доллара.

Доля ОПЕК в мировых запасах сырой нефти, 2018 г.



Доказанные запасы нефти ОПЕК на конец 2018 г. (млрд. баррелей, доля ОПЕК)

Венесуэла	302.81	25.5%	Кувейт	101.50	8.5%	Алжир	12.20	1.0%	Габон	2.00	0.2%
Сауд. Аравия	267.03	22.4%	ОАЭ	97.80	8.2%	Эквадор	8.27	0.7%	Экватор. Гвинея	1.10	0.1%
Иран	155.60	13.1%	Ливия	48.36	4.1%	Ангола	8.16	0.7%			
Ирак	145.02	12.2%	Нигерия	36.97	3.1%	Конго	2.98	0.3%			

Рисунок 1.

По данным АПА-Экономикс, 15 августа 2020 года цена на азербайджанскую нефть упала на 0,56 доллара, или 1,24%, до 44,89 доллара за баррель.

В январе-июле текущего года по магистральным нефтепроводам транспортировано 20 997 200 тонн нефти. 79,8% транспортировки было осуществлено по экспортному нефтепроводу Баку-Тбилиси-Джейхан, и в январе-июле текущего года по нему было транспортировано 16 745,3 тысячи тонн нефти. В январе-июле этого года Азербайджан экспортировал 19 558 158,55 тонн сырой нефти и сырых нефтепродуктов на сумму 6 398 120,36 тысячи долларов.

По сравнению с аналогичным периодом прошлого года он увеличился на 3913,27 тонны или 0,02%, а в стоимостном выражении снизился на 33%.

В июле текущего года транзит нефти по трубопроводу через территорию Украины увеличился на 27,1% (до 1,3 млн тонн) по сравнению с аналогичным периодом прошлого года.

Как сообщает АПА-Экономикс со ссылкой на оператора магистральной нефтепроводной системы Украины «Укртранснафта», в июле 2020 года «Укртранснафта» транспортировала на украинские НПЗ более 170 тыс. Тонн нефти. Этот показатель на 15,3% меньше, чем в июле прошлого года. 116,4 тысячи тонн транспортированной нефти составили украинская нефть, 11,3 тысячи тонн азербайджанская и 42,3 тысячи тонн американская. Общий объем транспортировки нефти в июле 2020 года увеличился на 20,3% (до 1,5 млн тонн) по сравнению с июлем прошлого года. Объем транспортировки нефти за семь месяцев 2020 года составил 8,8 млн тонн нефти, что на 11,6% больше, чем за аналогичный период 2019 года.

В январе-июле текущего года по магистральным газопроводам транспортировано 17833,5 миллиона кубометров газа, что на 11,5% больше, чем за аналогичный период прошлого года.

По трубопроводу Баку-Тбилиси-Эрзурум было транспортировано 38,9% газа, транспортировано 6 944,6 миллиона кубических метров газа. Также за этот период из Азербайджана было экспортировано 7 713 270,62 тысячи кубометров природного газа на сумму 1 488 419,96 тысячи долларов. Эта цифра на 15% больше в количественном и на 18% в стоимостном выражении по сравнению с тем же периодом прошлого года.

В январе-июле текущего года из Азербайджана было экспортировано 938 407,07 тыс. кВтч электроэнергии на сумму 42 589,06 тыс. долларов США. За отчетный период стоимость экспортируемой Азербайджаном электроэнергии снизилась на 24,7% по сравнению с аналогичным периодом 2019 года, а объем снизился на 29%. В целом доля электроэнергии в экспорте страны в январе-июле текущего года составила 4,11% [3].

В любом случае масштаб этого экономического спада, будь то краткосрочный или долгосрочный, является наиболее важным моментом. С моей личной точки зрения, этот кризис в области здравоохранения является беспрецедентным кризисом, и масштабы экономического ущерба будут более значительными и более продолжительными. Прежде всего, важно понимать, что существует много неопределенностей относительно того, когда закончится этот кризис здравоохранения. Найти вакцину – самое надежное решение, но все новости говорят, что вакцина станет доступной в больших количествах к концу 2020 или 2021 году. Даже если

с вирусом можно бороться с помощью эффективного управления кризисом в области здравоохранения и повышения температуры, нет никаких гарантий, что вирус не перерастёт в эпидемию снова после осени. Более того, пока многие страны, такие как Беларусь, Туркменистан и Швеция, применяют систему коллективного иммунитета, весьма вероятно, что вирус снова распространится по миру. Новое исследование, проведённое в Гарварде, показывает, что выздоровление от вспышки коронавируса будет невозможно в ближайшее время, и людям нужно будет поддерживать социальную изоляцию к 2022 году [4].

Поэтому, когда мы принимаем во внимание эти неизвестности, не следует ожидать, что вирус исчезнет полностью, но после контроля его распространения мы можем сказать, что страны будут продолжать жить под контролем с помощью мер, которые будут приносить относительно меньшие затраты в течение длительного времени. Чем дольше период простоя, тем труднее будет устранить ущерб в экономической системе; проблемы превратятся в структурные, а хрупкая структура и неудачное антикризисное управление некоторых стран могут даже привести эти страны к банкротству. Как мы упоминали выше, в 2020 году в развитых странах очень высоки ожидания экономического спада. Например, Baker et al. (2020) Они прогнозируют, что экономика США сократится на 11,5% к 2020 году, и потери могут быть выше из-за этих неопределённостей, как сказал МВФ [5]. Вначале ЕС и многие развивающиеся страны прогнозируют выход из рецессии только после 2022 года.

Мы надеемся, что глобальный кризис, вызванный вирусом, закончится в более короткие сроки с меньшим ущербом. В любом случае пост-корона требует всесторонней оценки того, как мир будет меняться и трансформироваться, курса парниковых газов, вызывающих изменение климата, и целей в Париже, что является основной темой этой статьи.

В предстоящий период на Post-Corona будут написаны многочисленные оценки и прогнозы. Однако очень сложно провести систематическую оценку потенциальных эффектов в этой статье, которую мы подготовили в тот период, когда эпидемия еще не закончилась. Поэтому, оценивая, мы постараемся выделить в небольших подзаголовках моменты, которые считаем важными [6].

Использование большого количества возобновляемого и природного газа может привести к дальнейшему сокращению выбросов. Более того, этот кризис может подтолкнуть конец добычи угля. Как известно, угольные компании в последние годы испытывают серьёзные проблемы с прибыльностью и денежным потоком. При падении спроса, особенно в этот период, если угольный сектор находится в коме и не получает финансовых стимулов, отрасль может закончиться. Можно сказать, что аналогичные проблемы не столь актуальны для предприятий возобновляемой энергетики, потому что нынешние компании, работающие в сфере возобновляемой энергетики, не сильно пострадали от этого негативного периода, тем более, что они будут производить электроэнергию с заранее определёнными соглашениями о гарантированной покупке (такими как льготный тариф). Тем не менее, мы можем сказать, что этот кризис представляет значительные риски в краткосрочной перспективе с точки зрения будущих инвестиций в возобновляемые источники энергии и технологического развития. Проблемы, с которыми придётся столкнуться китайской экономике, которая является важнейшим поставщиком солнечных и ветровых панелей, могут вызвать большие трудности для новых инвестиций. В любом случае, мы можем думать, что сектор возобновляемых источников энергии, который всё ещё является небольшим и только что развивающимся сектором, выживет с меньшим ущербом по сравнению с ископаемым топливом, у которого был большой энергетический пирог в этот кризисный период и который имел жёсткую конкуренцию и ограничения по стоимости.

Согласно второму сценарию, пандемия и восстановление экономики будут более долгосрочными, болезненными и будут иметь долгосрочные последствия для лиц, принимающих решения, компаний и общества. Основные преобразования в мире, особенно в энергетике, всегда происходили в результате кризисов и потрясений. Например, нефтяной кризис 1973 года показал, насколько важна концепция безопасности энергоснабжения во всем мире, и стало возможным развитие энергоэффективных транспортных средств. Пока неясно, как долго продлится этот кризис, но, как и в случае с любым кризисом, произойдут изменения и трансформации в энергетических системах, государственной политике и моделях поведения людей. В частности, подходы и практика стран в области энергетики и окружающей среды в период после короны будут сильно влиять на баланс возобновляемых источников энергии и ископаемого топлива. До сих пор мы видели как положительные, так и отрицательные подходы политиков к этому вопросу. Например, некоторые страны решили ослабить правила в отношении экологических стандартов из-за замедления экономического роста в этот кризисный период.

Другой вопрос, который важнее предпочтений политиков, - это то, как бизнес и общество трансформируются после пост-короны. Некоторое влияние шока на поведение потребителей можно увидеть уже сейчас. Например, люди паникуют из-за массовых покупок, используют одноразовые маски и пластмассы, избегают скопления людей, ходят за покупками в Интернете и сводят к минимуму контакты при торговле. Если эти закрытия и меры будут продолжаться в разной степени в течение долгого времени, мы сможем наблюдать различные типы моделей поведения, которые будут гораздо более радикальными, приемлемыми и адаптированными к новой ситуации. Предприятия увидят сбои в цепочке поставок, разработают бизнес-модели в соответствии с новой ситуацией и должны будут адаптировать своё производство к новому порядку. В то время как Китай или Дальний Восток были одним из самых важных источников снабжения почти всей обрабатывающей промышленности до короны, мы можем прогнозировать, что международная торговля, особенно торговля, основанная на поставках, значительно сократится в период после короны. Следовательно, потребности будут удовлетворяться за счёт большего объёма отечественного производства.

Это сократит разрыв между производственными и потребляемыми выбросами, который обсуждался в последние годы, и вызовет увеличение производственных выбросов в развитых странах.

За исключением рабочих мест, требующих физического контакта между людьми, практическая проверка преимуществ и недостатков работы дома вместо офиса для многих направлений бизнеса, которые не предполагают такого взаимодействия, может привести к принятию решений о новой бизнес-модели во многих секторах. Компании убедились, что они могут наиболее эффективно работать часть или весь день дома для многих своих сотрудников за счет сокращения больших и дорогих расходов на аренду офиса и питание. Сотрудники могут вставать рано утром, долго ходить в офис, избавиться от транспортных расходов и создать возможность более эффективно вести свой бизнес. Эти преимущества могут быть возможны не для всех секторов и направлений бизнеса, но некоторые из работодателей и сотрудников, которые сами испытали преимущества во время этого периода пандемии, могут продолжить этот рабочий порядок после запретов на пандемию. Следовательно, меньшее количество транспортных средств будет иметь серьезные последствия для меньшей социализации, использования энергии и выбросов.

Влияние пандемии на распределение доходов и сбережений

В период пандемии, когда мы смотрим на экономику страны в целом, мы можем классифицировать предприятия и потребителей следующим образом: тех, кто продолжает работать, и тех, кто теряет работу. Первая группа - это категорически все государственные служащие и те, кто работают в этом секторе, которых мы назовем обязательным сектором. Хотя доход людей в этой группе сохраняется регулярно, они войдут в постпандемию, сохранив определенный уровень, поскольку они не могут тратить из-за закрытия. Мой коллега, жена которого и он был академиком, заявил, что его расходы не составляли и половины того, что он обычно тратил в этот период, потому что они жили в принудительном доме. С другой стороны, если десятки тысяч владельцев бизнеса, чьи предприятия будут закрыты, и миллионы безработных, работающих в этих секторах, войдут в эру пост-короны, даже израсходовав свои текущие сбережения. Хотя это и преувеличено, например, производители средств гигиены или одеколона обеспечат огромный рост доходов в этот период, в то время как тысячи предприятий малого и среднего класса (таких как рестораны, кафе, парикмахерские, туристические операторы) могут оказаться на грани банкротства. Миллионы безработных, потерявших работу, в новом периоде смогут надолго трудоустроиться. На этом этапе было бы неправильно сказать, что постпандемия создаст новое распределение доходов и дисбаланс. В макромасштабе мы можем предсказать, что общий потребительский спрос в стране будет оставаться низким в течение определенного периода, так как проигравших становится больше. Интересно только одно: как счастливицы из первой категории будут использовать свой располагаемый доход в новый период. Будут ли они увеличивать свои расходы за счет сбережений, которые они сделали в период эпидемии, или они будут осторожны и будут продолжать жить ограниченными из-за эффекта этого периода? Такое отношение окажет значительное влияние на потребление и выбросы.

В конечном итоге все это возлагает дополнительные обязанности на экологически ответственные организации, правительства и лидеров общественного мнения в постэпидемический период. Необходимо будет уделять первоочередное внимание большему давлению и общественному мнению, чтобы предать гласности эти потенциально хорошие и плохие последствия с четкой и систематической логикой и определить приоритеты политики для более чистого будущего с низким уровнем выбросов углерода в новую эпоху. Коронавирус - это не эпидемия, связанная с климатом. Он наглядно показал, к каким экономическим и социальным бедствиям он приведет, если к нему не отнестись серьезно. Однако с точки зрения демонстрации того, что мир столкнется с глобальной пандемией таким образом, это можно рассматривать как общую проблему здоровья и других экологических проблем, которые климатический кризис вызовет в среднесрочной перспективе. Более того, мы увидели, как срочно и быстро мир может принять меры, которых он не принимал для решения глобальных проблем в течение первых шести месяцев 2020 года. В этой связи мы надеемся, что этот катастрофический опыт позволит нам разработать очень важные подсказки и решения с точки зрения предотвращения и адаптации к климатическому кризису.

ЛИТЕРАТУРА

1. ОЭСР (2020), «Оценка начального воздействия мер сдерживания COVID-19 на экономическую активность», Публикация ОЭСР, Париж.
2. azertag.az/xeber
3. Google (2020). «Отчеты о мобильности сообщества COVID-19»
<https://www.google.com/covid19/mobility/>
4. <https://report.az/energetika>
5. WSJ (2020). «Китай открыт для бизнеса, но перезагрузка после коронавируса выглядит медленной и нестабильной», 26 марта 2020 г. <https://www.wsj.com/articles/china-is-open-for-business-but-the-post-coronavirus-restart-looks-slow-and-unstable-11585232600>
6. <https://www.iklimhaber.org/covid-19-krizinin-ekonomi-enerji-ve-emisyonlara-etkileri-mevcut-durum-ve-olas-post-corona-senaryolari/>

IMPACT OF THE COVID-19 CRISIS ON THE ECONOMY, ENERGY AND THE APPLICATION OF POSITIVE MEASURES

Sedaqet Ibrahimova

Azerbaijan State Oil and Industry University "Economics and management of energy and petrochemical industries" department. Associate professor. PhD in Economics.

Email: ibrahimovasadagat06@gmail.com

ABSTRACT

The global COVID-19 pandemic has plunged the economies of leading countries into crisis. In most countries, enterprises have virtually ceased operations, and as a result, both production has weakened and people's purchasing power has declined. Given that all states always do their best to protect energy and food security. However, due to the current situation, the demand for energy has decreased several times due to the maximum disruption of international and domestic transport. It is unclear how long this crisis will last. Therefore, many countries have decided to reduce oil production. Of course, this could lead to a global economic crisis in general. The responsibility for this lies primarily with the medical staff. Because they will stabilize the situation by resolving the vaccine issue.

Despite all this, it is possible to achieve a positive result in such a difficult period, depending only on the maneuvers of far-sighted heads of state. It can be said that the Azerbaijani state skillfully manages this mission.

Keywords: energy security, oil production, crisis situation, consumption and production, vaccine, estimates and forecasts, fierce competition, politicians' preferences, classify enterprises, solutions to global problems.

БЛЕСТЯЩАЯ СТРАНИЦА ИСТОРИИ ГРУЗИНО-ЕВРЕЙСКОЙ ДРУЖБЫ

Николай Джавахишвили

Доктор исторических наук, профессор Тбилисского государственного университета имени Иванэ

Джавахишвили; Главный научный сотрудник Отделения новой и новейшей истории Института истории и этнологии имени Иванэ Джавахишвили; Почётный доктор Академии Наук Латвии.

Email: nikolai.javakhishvili@tsu.ge

Роль грузинской эмиграции в спасении евреев во время Второй мировой войны

История грузино-еврейских взаимоотношений берёт начало из глубины веков. После того, как евреи обосновались на территории Грузии, прошло уже 26 веков.

О переселении евреев в Грузию первую историческую справку сохранил грузинский историк XI века епископ Леонтий Мровели, который в своем сочинении «Жизнь грузинских царей», входящем в сборник древнегрузинских летописей «Картлис цховреба» («История Грузии») сообщил: «По истечении долгого времени царь Навуходонсор совершил нашествие на Иерусалим. Бежавшие оттуда евреи пришли в Картли; они стали просить у мцхетского мамасахлиса уступить им землю с возложением на них дани. Мамасахлис дал им её, поселил их в ущелье Арагви у родника, который называется Занави. А земля, которую они держали на условии выплаты дани, ныне называется Херки – от «харки» (дань)» [Леонтий Мровели 1955: 15-16].

О длительном и мирном сосуществовании грузинских и еврейских народов известно довольно много. С этой точки зрения особенно надо отметить труд профессора Эльдара Мамиствалишвили «История грузинских евреев (античный и феодальный периоды)» [Мамиствалишвили 1995].

В истории грузино-еврейских взаимоотношений особое место занимает период II мировой войны. Как известно, после оккупации независимой Грузинской демократической республики вооруженными силами РСФСР (1921 г.) значительная часть грузинских государственных и политических деятелей была вынуждена отправиться в эмиграцию. Основная их часть обосновалась в западноевропейских странах (в основном во Франции).

Во время II мировой войны грузинские эмигранты сами испытывали немало трудностей, но некоторые их представители, несмотря на реальную угрозу личной безопасности, физически спасли немало евреев, которые были родом из Грузии.

Предлежащий очерк состоит из двух частей. В первой части рассказывается о тех грузинских эмигрантах, которые во время II мировой войны сотрудничали с правительством Третьего рейха. А во второй части рассказано о том, как смогли они спасти от уничтожения более тысячи евреев. Среди них оказались как выходцы из Грузии, так и те евреи, которые были родом из других стран, но с 1939 года носили фамилии с грузинскими окончаниями *-швили* или *-дзе* (что по-грузински дословно означает «ребёнок, дитя»). Соответствующие документы им выдавало правительство Грузинской демократической республики в изгнании, которое с марта 1921 года функционировало в Париже.

Начало II мировой войны было встречено грузинской эмиграцией неоднозначно. Значительная её часть, среди которой, в основном, были социал-демократы, считала своими союзниками Великобританию и Францию. Поэтому представители правительства Грузинской демократической республики в изгнании, видные деятели Социал-демократической партии объявили о своем недоверии власти нацистской Германии и категорически отказались от сотрудничества с ней [Джавахишвили 2005: 98-99].

14 февраля 1940 года, в Париже, лидер грузинских социал-демократов, бывший председатель правительства Грузинской демократической республики – Ноэ Николаевич Жордания (1868-1953), в присутствии вынужденно эмигрировавших членов Учредительного собрания независимой Грузии резко осудил экспансионистскую политику национал-социалистической Германии. Он заявил: «Невозможно, чтобы германское государство, столь легко разрушающее независимость свободных наций, способствовало бы восстановлению независимости Грузии. Наше будущее было и будет связано с демократическими государствами, так как только они могут с уважением относиться к свободе других» [Toungouchi-Saïanpée 1947: 349].

Следует отметить, что это заявление стало причиной ареста Н. Жордания после оккупации немецкими войсками Парижа [Киквадзе 1993].

Совершенно иную позицию занимали находящиеся в эмиграции видные грузинские ученые и политические деятели националистического направления: Зураб Авалишвили (1875-1944), Шалва Амиразджиби (1887-1943), Владимир Ахметели (1875-1942), Михаил Церетели (1878-1965), военные деятели, генералы: Георгий Квинтадзе (1874-1970), Лео Кереселидзе (1885-1943), Шалва Маглакелидзе (1894-1976) и др. Они считали, что в случае победы Германия поможет Грузии в восстановлении государственной независимости, как это произошло 26 мая 1918 года. Поэтому еще до начала II мировой войны они взяли ориентир на Германию и начали думать о будущем независимого грузинского государства.

Радикально настроенная часть кавказских и в том числе грузинских политиков в эмиграции считала, что освобождение Кавказа станет возможным лишь в случае победы Германии над СССР. Поэтому в Париже и

Берлине были основаны прогермански настроенные организации кавказских эмигрантов [Джавахишвили 2019: 275].

Действуя по принципу «враг моего врага – мой друг», радикально настроенная часть кавказских и в том числе грузинских эмигрантов встретила начало войны Германии против СССР с восторгом. Эта часть грузинских эмигрантов, считала, что Германия в случае победы во II мировой войне оказала бы Грузии ту же помощь в восстановлении её независимости, как это было во время I мировой войны [Джавахишвили 1998: 26-29].

Некоторые из грузинских эмигрантов, в надежде на освобождение своей родины от большевистского режима, вступили в борьбу вместе с немцами уже 22 июня 1941 года.

О деятельности грузин, сражавшихся во II мировой войне на стороне немцев, расхожие мнения сохраняются и по сегодняшний день. Некоторые считают их поведение оправданным, некоторые – нет, однако, факт остается фактом – в то время Германия была единственной силой, боровшейся с большевистским режимом, похоронившим независимость Грузии, и то, что определенная часть грузин (в основном, политические эмигранты) считала Германию своей союзницей, должно объясняться именно этим.

В воспоминаниях грузинского эмигранта Михаила Эристовича Кавтарадзе (1906-2008) нашли отражение взаимоисключающие взгляды, распространенные в грузинских эмигрантских политических организациях того времени. Указанное явление он объяснял следующим образом: «Начало войны было встречено грузинами по-разному: некоторые поддались восторгу, кое-кто посмотрел на это с подозрением, а кое-кто растерялся... Германия столкнулась с силой, низвержение которой было необходимым предварительным условием для свободы нашей родины. Были эмигранты, посвятившие двадцать лет борьбе за свободу родины и в течение этих двадцати лет не сумевшие найти ни одного истинного союзника. Но когда Германия, страна, являющаяся единственным возможным нашим союзником, единственная из больших государств, заинтересованная в распаде Российской империи, стала наступать на Россию, упомянутые выше грузины сочли случившееся явлением отрицательным для нас. Причина состояла в том, что тогдашней Германией управлял несимпатичный режим и, кроме того, эта Германия, кроме России, воевала и с довольно симпатичными для нас демократическими странами» [Кавтарадзе 2007: 111-112].

Важные сведения о грузинах, воевавших на стороне Германии, содержит двухтомник «Мои воспоминания (Вторая Мировая война)» грузинского эмигранта Гиви Игнatieвича Габлиани (1915-2001) [Габлиани 1998-2000].

Г.Габлиани пишет, что грузинские эмигранты, сражавшиеся вместе с немцами, «надеялись, что в случае необходимости смогут оказать положительное влияние на немцев. По мнению, распространенному в то время, в отношении Кавказа Германия должна была проводить ту же политику, что и во время I мировой войны... надежда на независимость Грузии еще больше усилилась после того, как во время II мировой войны немцы заняли северо-западную часть Кавказа. Там Германия проводила иную политику, нежели на оккупированных ими восточных территориях, где местное население испытывало ужасные мучения из-за антигуманных законов Гитлера» [Габлиани 1998: 9].

Один из представителей грузинской эмиграции, офицер военной разведки Великобритании Мераб Семёнович Квиташвили (1902-1991), находившийся в составе британской правительственной делегации, прибывшей на Тегеранскую конференцию, на официальный вопрос, заданный ему, о том, почему определенная часть грузин воюет на стороне немцев, ответил: «Было бы абсолютно ошибочно думать, что грузины, которые сейчас воюют в армии Германии, делают это из-за того, что они сознательно являются людьми германской или нацистской ориентации. Нет, ими, в первую очередь, движут антирусские и антисоветские настроения, и они избрали для себя путь воевать за тех, кто поможет им в восстановлении независимого государства. Несмотря на то, что они были убеждены в том, что Германия нанесет поражение и развалит Россию, они были убеждены также и в том, что, в конечном счете, и сама Германия понесет поражение от западных союзников и поэтому, если бы им была предоставлена гарантия национальных прав и независимости, они бы хотели сотрудничать с союзниками» [Квиташвили 1991: 28].

Среди грузинских эмигрантов, проживавших в Германии, были люди, пользующиеся доверием руководства страны. Из них высоким авторитетом и серьезным политическим влиянием отличались:

1. Доктор **Александр Ильич Никурадзе** (1901-1981), известный ученый, физик и геополитик, директор Института исследований континентальной Европы (Германия). Проходил обучение в Тбилисском государственном университете. В 1919 году, как способный студент для углубления знаний был отправлен в Германию (вместе со своим братом, в будущем известным химиком, доктором Иваном/Иоханом Никурадзе). Они не вернулись на родину.

А. Никурадзе иногда писал под псевдонимом – «А. Sanders». В 1934 году вступил в Национал-социалистическую немецкую рабочую партию (NSDAP). Был другом идеолога этой же партии – Альфреда Эрнста Розенберга (1893-1946), который с 1941 года стал рейхсминистром оккупированных восточных территорий, и Арно Шикеданца (1892-1945), начальника штаба Внешнеполитического управления NSDAP и рейхскомиссара Имперского комиссариата «Кавказ» Имперского министерства оккупированных восточных территорий;

2. Доктор **Михаил Константинович Ахметели** (1895-1963), известный политический и общественный деятель, профессор Берлинского университета, директор Научно-исследовательского института Востока, т.е. «Ванзее» (Берлин). Он был племянником чрезвычайного и полномочного посла Грузинской демократической республики в Германии Владимира (Ладо) Георгиевича Ахметели (1875-1942).

В 1919 году М. Ахметели, как способный студент Тбилисского государственного университета, для усовершенствования знаний был отправлен в Германию, где окончил Йенский университет. Там он защитил докторскую диссертацию на тему: «Экономическое значение Южного Кавказа» (1928). Является автором мно-

гих научных работ, в том числе книги «Аграрная политика СССР и её последствия» [«Кавкасион» 1964: 158-159].

Известен как один из основоположников немецкой школы советологии. Писал под псевдонимом «Константин Михаэль». В 1937 году он вступил в Национал-социалистическую немецкую рабочую партию (NSDAP). Дружил с Альфредом Розенбергом.

3. Доктор **Георгий Александрович Магалашвили** (1904-1969), политический деятель, публицист, врач по профессии. Он родился в Тбилиси, в семье дворянина Александра Георгиевича Магалашвили и княжны Елены Григорьевны Джавахишвили. Как способный студент Тбилисского государственного университета для углубления знаний был отправлен в Германию. С отличием окончил медицинский факультет Мюнхенского университета и там же успешно защитил докторскую диссертацию (1928). Являлся самым состоятельным среди грузинских эмигрантов в Германии и председателем Грузинской общины. Дружил с вышеупомянутым ученым доктором Александром Никурадзе. Во время II мировой войны был председателем Грузинского центра (Берлин), который в 1943-1944 годах издавал журнал «Грузинская нация» и активно заботился о спасении грузинских военнопленных. Жил в Изинге (Бавария). После войны являлся председателем Грузинской общины в Западной Германии. Его супруга – баронесса Моника Уйт была дочерью богатейшего немецкого промышленника [«Кавкасион» 1971: 176-177];

4. Доктор **Шалва Николаевич Маглакелидзе** (1894-1976), который был генерал-губернатором Тбилиси в период существования Грузинской демократической республики. Он выделялся среди всех грузинских военнослужащих, сражавшихся на стороне немцев. До начала II мировой войны был назначен военным советником («милибербератер») Генерального штаба вооруженных сил Германии со званием оберста (полковник), а 17 июля 1944 года ему было присвоено звание генерал-майора Вермахта. Он поддерживал близкие отношения с военной верхушкой Германии, в том числе с руководителем «Абвера» (военная разведка и контрразведка) адмиралом Фридрихом Вильгельмом Канарисом;

5. **Михаил Мелкиседекович Кедия** (1902-1954), который был сотрудником «Абвера» (военная разведка и контрразведка) и «Гестапо» (Государственная тайная полиция). Его отец Мелкиседек (Меки) Михайлович Кедия (1878-1945) в период существования Грузинской демократической республики руководил Чрезвычайным отрядом Министерства внутренних дел. Был близким родственником лидера Национал-демократической партии Грузии Спиридона Малхазовича Кедия (1884-1948).

В 1920 году М. Кедия, как способный студент Тбилисского государственного университета, для усовершенствования знаний был отправлен в Германию, где учился на юридическом факультете Берлинского и Гейдельбергского университетов. С 1921 года жил в Париже. Сотрудничал с разными эмигрантскими политическими организациями. Был одним из основоположников организации «Белый Георгий» (по-грузински «Тетри Гиორги»). Дружил с бывшим послом Германии в СССР (1934-1941), сотрудником Министерства иностранных дел графом Фридрихом-Вернером фон дер Шуленбургом (1875-1944), с сотрудником Восточного министерства – доктором Герхардом фон Менде, начальником Кавказского департамента СС Эрихом Энгельгауптом и др.

М. Кедия руководил созданным по его инициативе в октябре 1943 года «Грузинским союзным штабом» (Берлин), который активно заботился о спасении советских военнопленных грузинского происхождения. Его стараниями грузинские воины практически не вступали в ряды «Русской освободительной армии» («РОА»), которой руководил бывший генерал-лейтенант Красной армии Андрей Андреевич Власов (1901-1946).

Помимо вышеперечисленных, значительным влиянием пользовались также: командующий воинским подразделением «Грузинский конный СС», дислоцированным в Северной Италии, штандартенфюрер князь Фридон Цулукидзе; также офицеры Вермахта: князь Дмитрий Шаликашвили, князь Михаил Дадияни, Василий Каргаретели, Гиви Габляни, Михаил Алшибая, Гайоз Маглакелидзе; сотрудник «Кавказского чрезвычайного штаба» Александр Цомая; председатель Грузинского национального комитета доктор Михаил Церетели и др. Добавим здесь же, что вышеупомянутые Альфред Розенберг и Арно Шикеданц были балтийскими немцами, которые в молодости учились в Рижском политехническом институте и являлись членами корпорации «Рубония».

С упомянутым выше Институтом исследований континентальной Европы, которым руководил Александр Никурадзе, сотрудничал выдающийся ученый и дипломат, профессор Зураб Давидович Авалишвили (1875-1944), который после принудительной советизации Грузии, жил и работал в эмиграции, сначала в Париже, а с 1940 года – в Германии. Погиб во время бомбардировки города Шварценфельда авиацией союзников [Джавахишвили 2005: 99-100; Джавахишвили 2019: 280-283].

Также следует отметить, что в вышеупомянутом Научно-исследовательском институте Востока, в котором работало около 60 ученых, М. Ахметели уволил большинство из прежних сотрудников и пригласил на их места, в основном, балтийских немцев [Суладзе 2010: 480].

Хотя указанные выше эмигранты считали, что Германия поможет Грузии в восстановлении государственной независимости, однако, существующий в то время нацистский режим, к сожалению, не давал твердого основания надеяться на подобный поворот событий. На оккупированных территориях СССР вместо национальных правительств немцы начали назначать «гаулайтеров» и насаждать рабство. Поэтому надежду на восстановление независимости кавказских государств с помощью немцев, которая существовала в некоторых кругах кавказских эмигрантов, некоторые историки характеризуют как «дом, построенный на песке» [Киквадзе 1993].

Несмотря на сказанное выше, надо отметить, что в высших эшелонах власти тогдашней Германии не все разделяли политику Гитлера по отношению к народам, входившим в состав СССР. Некоторые представители военной и политической верхушки Германии сочувствовали борьбе свободолюбивых кавказцев и по мере своих возможностей помогали им. Среди них были: вышеупомянутый граф Фридрих-Вернер фон дер Шуленбург (1875-1944), представители Генерального штаба – адмирал Вильгельм Франц Канарис (1887-1945) и бывший военный атташе Германии в СССР (1931-1933, 1935-1941) генерал от кавалерии Эрнст-Август Кёстринг (1876-1953), его адъютант Гервард, граф Клаус фон Штауффенберг (1907-1944), капитан доктор Теодор Оберлендер (1905-1998), его ассистент Куцшенбах, представители Восточного министерства – Герхард фон Менде, Бройтигам и др.

Например, профессор Кенигсбергского университета, специалист по Восточной Европе Теодор Оберлендер, который после войны в правительстве первого федерального канцлера ФРГ Конрада Германа Иозефа Аденауэра (1876-1967) занимал пост министра по делам перемещенных лиц, беженцев и жертв войны (1953-1960), отмечал, что для Германии было бы смертельно опасным рассматривать славян как низшую расу и с презрением относиться к другим восточным народам, например, к народам Прибалтики и Кавказа, которые две тысячи лет были связаны с Европой.

Добавим здесь же, что во время войны Т. Оберлендер был политическим руководителем специального подразделения (батальона) «Нахтигаль» (1941), а после его расформирования – командиром батальона особого назначения «Бергман» (1941-1943), действовавшего на Северном Кавказе. После того, как в ряде меморандумов подверг критике политику Германии на оккупированных территориях, был снят с должности командира и назначен офицером связи при штабе «Русской освободительной армии».

Известно, что СССР не подписал Женевскую конвенцию 1929 года о защите военнопленных. Поэтому советские военнопленные были лишены прав и защиты со стороны международных организаций. В свою очередь, Иосиф Сталин тоже отказался от них. Попавшие в плен советские воины умирали от холода и голода [Даушвили 2000 б: 13-16].

В начале войны германский генералитет по собственной инициативе, без согласования с Гитлером начал использовать в хозяйственных целях советских военнопленных, часть которых потом на добровольной основе вошла в состав вооруженных сил Германии.

Небольшие кавказские соединения в вооруженных силах Германии были сформированы еще в конце 1941 года. В их числе были и кавказское соединение особого назначения – вышеупомянутый батальон «Бергман» («Горец») и грузинские подразделения «Тамара I» и «Тамара II».

Бесспорно, что важным делом было физическое спасение десятков тысяч грузинских военнопленных, находившихся в немецком плену, и грузинским эмигрантам это удалось осуществить при активной поддержке немецких государственных и военных деятелей.

Из кавказских эмигрантов, настроенных прогермански, и военнопленных (бывших военнослужащих СССР) были созданы особые воинские соединения – легионы. В феврале 1942 года началось формирование кавказских легионов, в которых были объединены как эмигранты, так и военнопленные. В частности, было сформировано 13 азербайджанских, 12 армянских, 12 грузинских и 8 северокавказских батальонов. Всего численность кавказских военнослужащих в вооруженных силах Германии превышала 100 тысяч человек. Среди них приблизительно одна треть были грузинами [Мамулия 2003: 159-162].

Для того чтобы уяснить цели и задачи грузинских политических и военных деятелей, вступивших в ряды вооруженных сил Германии, считаем нужным привести отрывок из выступления командующего Грузинским легионом Шалвы Маглакелидзе перед legionерами 26 мая 1943 года. Маглакелидзе заявлял: «В чем цель нашей борьбы? Прежде всего – обрести независимость, восстановить наше государство как суверенную страну. Это возможно лишь с помощью великого немецкого народа, который героически борется против страшного врага человечества – большевизма... Задача нашей вооруженной силы ясна и понятна: восстановить наше государство – Грузию. Битва с большевизмом будет жестокой и беспощадной. Наша цель – как можно ближе подойти к нашей родине и там, на Кавказе разжечь истинный огонь борьбы против тиранов-большевиков... Наша цель – борьба со всеми теми, кто не признает нашей государственности и полной свободы. Пока не будет восстановлена суверенность Грузии, ни один из нас не сложит винтовки и меча» [«Сакартвело» 1943, № 22-23].

В своем «Отчете о Кавказских добровольческих соединениях в Германском Вермахте», написанном 26 марта 1945 года в Берлине, капитан Гиви Габлиани отмечал: «Ненависть к большевистским оккупантам и традиционная дружба с Германией являлась причиной того, что насильственно мобилизованные в Красную армию кавказцы, наряду со своими проживающими за границей соотечественниками, после начала германо-советской войны в большинстве своем добровольно перешли на сторону Германии с целью освобождения своей родины, восстановления независимости и содействия установлению нового порядка в Европе» [Мамулия 2003: 159].

О грузинских эмигрантах, сотрудничавших с правительством Третьего рейха интересную информацию содержит мемуарная литература, авторами которой являются эмигранты Шалва Маглакелидзе (1894-1976) [Маглакелидзе 1994], Гиви Габлиани (1915-2001) [Габлиани 1998-2000], Михаил Кавтарадзе (1906-2008) [Кавтарадзе 2007], публицистическое наследие эмигранта Александра Цомая (1907-1956) [Цомая 2000], профессора Нодара Киквадзе (1928-2008) [Киквадзе 1993], а также труды современных грузинских историков: Русуданы Даушвили [Даушвили 1999-2000], Георгия Мамулия [Мамулия 2003], Гелы Суладзе [Суладзе 2010], автора этих строк [Джавахишвили 1998-2019] и др.

Хотя вышеупомянутая часть грузинской эмиграции и сотрудничала с Третьим рейхом, однако, для них совершенно неприемлемой была расистская идеология, благодаря чему, они в прямом смысле спасли от смерти евреев, выходцев из Грузии. Эти граждане нашей родины еврейского происхождения рассеялись по разным странам Европы либо после оккупации войсками РСФСР Грузинской демократической республики и её насильственной советизации (1921) в качестве эмигрантов, либо во время II мировой войны в качестве военнопленных.

Полагаем, что небезынтересно выяснить, как один из влиятельнейших представителей грузинской эмиграции во время II мировой войны – упомянутый выше Михаил Кедия оказался в рядах государственной тайной полиции, военной разведки и контрразведки Третьего рейха.

Осенью 1940 года из Берлина в оккупированный Париж был специально направлен официальный представитель германского правительства, которому поручалось изучить вопрос грузинской эмиграции. Он упразднил действующее в Париже Грузинское представительство и арестовал секретаря офиса, после чего стало необходимым найти человека, который сумел бы защитить интересы грузинской эмиграции перед правительством Третьего рейха. Ясно, что он должен был основательно знать немецкий язык и менталитет, а также хорошо ориентироваться в создававшейся ситуации.

Столь почетная и ответственная миссия была поручена Михаилу Кедия. Как уже отметили выше, он долгое время жил в Германии, где окончил Гейдельбергский университет. Надо сказать, что порученное задание он выполнил с честью. В частности, он установил тесные взаимоотношения со всеми, кто так или иначе был связан с вопросом, касающимся Грузии и грузинской эмиграции. Примечательно, что в числе его близких друзей были довольно влиятельные представители правительства Третьего рейха, которые были связаны с заговором против Адольфа Гитлера, осуществленного в июле 1944 года. Некоторых из них казнили, а остальных послали на восточный фронт [Цомае 2000: 283-284].

Спасение советских военнопленных грузинского происхождения было самой насущной задачей грузинской эмиграции во время II мировой войны. Но гораздо большей проблемой представлялось спасение грузинских евреев, бывших в эмиграции либо попавших в плен.

После оккупации Франции нацисты арестовали и грузинских евреев, проживающих в стране. Среди них был и бывший заместитель министра финансов, торговли и промышленности Грузинской демократической республики Иосиф Аронович Элигулашвили (1890-1952). Его отец – Арон Элигулашвили (1856-1938) был купцом I гильдии и известным благотворителем в городе Кутаиси.

И. Элигулашвили являлся членом Парламента Грузии (1918-1919), а затем Учредительного собрания (1919-1920). 26 мая 1918 года он, вместе с двумя евреями (Моше Даварашвили и Илья Голдман), подписал акт восстановления государственной независимости Грузии. С августа 1920 года был назначен экономическим представителем правительства Грузинской демократической республики в Париже и Роттердаме. Он многое сделал для укрепления внешних торгово-экономических связей Грузии и привлечения иностранного капитала. После оккупации Грузинской демократической республики Советской Россией он был одним из организаторов вывоза грузинской национальной сокровищницы во Францию, что и было осуществлено 17 марта 1921 года из порта города Батуми. Вместе с тем, благодаря его усилиям изгнанному правительству Грузии удалось по льготной цене приобрести в Левиле (близ Парижа) поместье с двухэтажным домом (шато). Это недвижимое имущество оказало бесценную услугу грузинской эмиграции [Шарадзе 1993: 115].

В период эмиграции Иосиф Аронович на собственные средства приобретал рассеянные в грузинских эмигрантских кругах образцы искусства, церковную утварь, чем спас значительную часть нашей национальной сокровищницы [Чапидзе 2010: 280].

В июне 1940 года, когда определенная часть парижан в страхе покидала столицу Франции, спасаясь от немецких оккупантов, И. Элигулашвили заплатил солидную сумму за автомашину, чтобы спасти председателя правительства Грузинской демократической республики (в изгнании) Ноэ Жордания [Даушвили 1999].

Исходя из всего этого, Иосиф Аронович пользовался огромным авторитетом среди грузинских эмигрантов, несмотря на их совершенно разные политические направления.

Арестованный немецкими оккупантами во Франции И. Элигулашвили был освобождён благодаря вмешательству грузинских эмигрантов и связям Михаила Кедия, после чего он, вместе с последним, посвятил себя делу спасения грузинских евреев. Однако эта борьба, помимо титанической энергии, требовала и большой отваги. Изобличенных в покровительстве евреев жестоко наказывали. Но несмотря на это, грузинские эмигранты решились на этот шаг и довольно успешно [Джавахишвили 2011: 42-49].

Руководители грузинской эмиграции предложили Иосифу Элигулашвили собственный оригинальный план спасения евреев: к еврейским фамилиям приписать окончания грузинских фамилий «-швили» или «-дзе», что по-грузински дословно означает «ребёнок, дитя». Соответствующие документы им выдавало правительство Грузинской демократической республики в изгнании, которое тогда функционировало в Париже. Так Рабиновичи превратились в *Рабинашвили*, Губернички – в *Губернидзе* и т. д. [Чапидзе 2010: 279-280].

10 марта 1941 года военному коменданту Парижа доктору Штенгеру был послан меморандум грузинских евреев, проживающих в этом же городе. В нем было отмечено, что грузинские евреи не семиты, а халдеи, которые приняли иудаизм и укоренились на Кавказе.

По мнению вернувшегося на историческую родину своих предков выдающегося ученого и политического деятеля Ицхака Давида (в Грузии – *Давиташвили*) это должен был быть меморандум Иосифа Элигулашвили, посланный графу Де Бриньону – представителю правительства Франции на оккупированной

немцами территории, который затем был передан правительству Германии. В меморандуме проведена следующая мысль: грузинские евреи настолько тесно были связаны с Грузией, что никогда ее не покидали; у грузин и евреев общий язык, образ жизни, национальные обычаи, в связи с чем они – грузинские патриоты, националисты и никоим образом не разделяют стремлений коммунистического интернационала или сионизма; грузинские евреи не отличаются какими-либо особыми еврейскими признаками; история не помнит даже маломальского антагонизма между грузинами и евреями.

Иосиф Аронович Элигулашвили подкрепил свой меморандум научными аргументами, отметив:

«1) грузины являются долихоцефалами (длинноголовыми), а евреи – брахикефалы (короткоголовые). Поскольку и грузинские евреи являются долихоцефалами, они – этнические грузины, но не семитские евреи;

2) грузинские евреи возникли на Кавказе в результате иудаизации халдеев;

3) помимо формы черепа, грузинских евреев роднят с грузинами индекс носа, пропорции подбородка и общая физическая конституция» [Мамиствалишвили 1995: 51-52].

Надо отметить, что эту аргументацию сочли вполне обоснованной высокопоставленные нацистские чиновники, в чем их настоятельно убеждали и их грузинские коллеги – Михаил Кедия, Георгий Магалашвили, Гиви Габлиани, а также профессор Зураб Авалишвили (который непосредственно участвовал в разработке этого меморандума) и др.

В доказательство того, что грузинские евреи были евреями только по вероисповеданию, но не антропологически, грузинские эмигранты единогласно называли их «грузинами Моисеевой веры».

Ввиду вышесказанного нацисты упразднили приказ о депортации грузинских евреев, благодаря чему до 70-ти евреев были спасены от неминуемой гибели. Кроме того, подготовленными Михаилом Кедией фальшивыми документами от смерти были спасены и евреи негрузинского происхождения (польские, русские, французские). В итоге этой кампании были спасены более тысячи грузинских и европейских евреев, что невероятно подняло авторитет грузинских эмигрантов, обретших в силу этого много новых друзей [Даушвили 1999].

Бывший министр финансов, торговли и промышленности Грузинской демократической республики Константин Платонович Канделаки (1883-1959) следующим образом оценивал вклад своего бывшего заместителя и одновременно давнишнего соратника и друга: «Еще совсем молодой Иосиф Элигулашвили был приглашен на должность заместителя министра финансов, торговли и промышленности. Некоторых этот факт пугал – соответствует ли этот молодой человек столь высокой должности? Однако когда с ним беседовали о деле, он обращал на себя внимание и заслуживал уважение старых и опытных грузинских чиновников и деловых людей... Особенно он подвергся опасности в период оккупации Франции, когда к евреям за их еврейство применяли жестокие меры и тысячами уничтожали. Тогда все грузинское еврейство собиралось у него, ожидая помощи, надеясь на его знания, энергию и преданность.

Иосиф сумел заинтересовать всю грузинскую эмиграцию проблемой спасения грузинских евреев, увязав её с историей Грузии. В этом деле он воспользовался помощью как грузин, так и иностранцев. Его энергичная работа спасла жизни нескольких сотен грузинских евреев, подняла его престиж среди иностранных евреев, которые прониклись к Грузии особой симпатией. Эту сторону его деятельности не забудет ни грузинское эмигрантское еврейство, ни история Грузии, поскольку эта кампания воскресила на Западе древнюю историческую традицию Грузии – традицию уважения и защиты всех наций и вероисповеданий. Сам Иосиф так оценивал это предприятие: «Много грузин помогали нам в этом деле, этого мы не забудем, но более всего нам помог грузин, который называется историей Грузии!» [«Мебрдзоли Сакартвело» 1952: 28-29].

Как было отмечено выше, исключительную поддержку Иосифу Элигулашвили оказывал Михаил Кедия, который внес огромный вклад в дело спасения как грузинских военнопленных (до пленения служивших в армии СССР), так и грузинских (и частично другого происхождения) евреев.

Известный представитель грузинской эмиграции Александр Цомая писал: «Михаил Кедия обладал тактом, интеллектом, здравым мышлением и замечательной способностью знакомиться и дружить с людьми. В Берлине он сумел установить тесные связи с теми, кто имел хоть какое-либо отношение к вопросу Грузии. Он многого достиг... Мы коснемся лишь некоторых его заслуг. Нацисты всех социал-демократов считали врагами и в покоренных ими странах арестовывали не только коммунистов, но и социал-демократов. Однако ни один грузинский социал-демократ не был арестован, и это благодаря усилиям М. Кедия. Другой пример: всем известно как относились нацисты к евреям. И все же они не коснулись ни одного грузинского еврея. М. Кедия добился недостижимого – специального статуса для грузинских евреев и спас не только их жизни, но и тех евреев, которые выдавали себя за грузин» [Цомая 2000: 284-285].

При поддержке М. Кедия его друг эмигрант Григорий (Григол) Беридзе (1887-1968) открыл в Париже «Скупочное бюро», которое практически выполняло функцию экономической разведки. Эта организация, с разрешения оккупационных властей, успешно занималась бизнесом, скупая драгоценные металлы и камни. Беридзе был близок как с французским, так и с грузинским еврейством, в том числе и с Иосифом Элигулашвили.

В 1944 году Г. Беридзе вместе с семьей переехал в Швейцарию, а затем – в Испанию, где жил до кончины. Он дружил с бывшим министром иностранных дел Грузинской демократической республики Евгением Петровичем Гегечкори (1881-1954) и упомянутым выше Александром Цомая, которым оказывал материальную помощь.

Михаилу Кедия был поручен контроль за выдачей грузинским евреям удостоверений личности. С этой целью он создал Комитет грузинских евреев, руководство которым он поручил Иосифу Элигулашвили. Именно с согласия этого комитета и «Управления делами грузинских эмигрантов» Александр Коркия выдавал

заинтересованным лицам удостоверения личности. Несмотря на частые стычки по этому поводу между грузинскими эмигрантами и Гестапо, выдача документов осуществлялась все же так, как того хотели М. Кедия и его команда. Таким образом было спасено от репрессий бесчисленное множество грузинских евреев.

После ухода немцев из Франции самоотверженность грузин была надлежащим образом оценена евреями. Французское еврейство, во главе с главным раввином Парижа, на судебном процессе единогласно поддержало Михаила Кедию и потребовало освобождения Александра Коркия. Они ежемесячно оказывали финансовую помощь их семьям, которая не прекратилась даже после вынужденного отъезда М. Кедию из Франции [Суладзе 2010: 273; 432-433].

Надо отметить, что за упомянутый героический поступок сразу после освобождения Франции главный раввин Парижа Юлиус Вейс и Почётный президент Еврейской культурной ассоциации, функционирующей в этом же городе, – И. Моссер официально поблагодарили главного организатора этого благородного дела Михаила Кедию [Джавахишвили 2002: 488-490].

3 мая 1946 года М. Кедия под клятвой дал письменное показание, в котором читаем: «Во время оккупации Германией Франции я сумел спасти множество грузинских евреев, а также евреев другого происхождения от наказания некоторыми немецкими функционерами. Поэтому я получал благодарственные письма от главного раввина Парижа – Вейса, от президента «Association Culturelle Sepharadite de Paris» и «Groupement Georgien de Confession Mosaique». Тексты писем прилагаются. Я заявляю, что это я сумел осуществить исключительно при поддержке трёх джентльменов из «Грузинского комитета» – врача Георгия Магалова (Магалашвили), Михаила фон Алшибая и врача Гиви Габлиани, которые разделяли мое мнение об этом вопросе и оказали мне помощь [Габлиани 2000: 269].

К этому показанию М. Кедию были приложены соответствующие документы, подтверждающие его правоту.

В письме президента «Союза грузин Моисеевой веры» Иосиф Элигулашвили, посланному М. Кедия 15 августа 1944 года, говорится: «В час приближающегося освобождения позвольте от имени представителей моей религии и от меня лично выразить благодарность за все, что вы для нас сделали. Мы не обманулись в нашей надежде, признав в вас грузинского патриота, который защитил бы наши жизни и интересы во время оккупации. Спасибо за ваше бесстрашие и энергию, проявленные вами, защищая евреев от антиеврейского законодательства. Кроме того, даже тогда, когда евреев задерживали, вы незамедлительно прилагали все усилия для их освобождения.

Ваше поведение нас не удивило, так как мы знаем о достойных традициях вашей нации. Я позволил себе сообщить об этом главному раввину Парижа и Религиозному союзу евреев Франции, которые выражают свое уважение и желают лично поблагодарить вас.

Еще раз благодарим вас от всего сердца и хотим уверить вас, что ваши дела не сотрутся в памяти нашей и наших еврейских братьев» [Цомае 2000: 288-289].

В письме главного раввина Юлиуса Вейса к Михаилу Кедия, посланном 16 октября 1944 года, читаем: «От господина Элигулашвили я узнал о том, какую службу вы сослужили вашим соотечественникам еврейского вероисповедания и с вашей великодушной помощью спасли их от расистского закона. Я разделяю их чувство благодарности, которое они испытывают к вам. Прошу принять мою личную благодарность за заботу об их благополучии и искреннее уважение» [Цомае 2000: 286].

Президент функционирующей в Париже Еврейской культурной ассоциации И. Моссер в своем письме к М. Кедия от 18 октября 1944 пишет: «Нам выпала честь выразить глубокую благодарность министру Е. Гегечкори и его друзьям по поводу впечатляющего заступничества за наших единоверцев перед немецкими чиновниками. Хотим сообщить, как мы были рады, узнав о вашем смелом поступке с той же целью. Благодарим за сердечность и чувство справедливости, которыми столь богаты традиции благородной грузинской нации. Вы не только выступили в защиту ваших людей еврейской национальности, для чего и мы боролись в течение четырех лет, но более того – вы преуспели в спасении многих друзей из концентрационных лагерей. Считаем своим долгом выразить вам искреннюю благодарность, глубокую признательность и чувство морального удовлетворения» [Габлиани 2000: 272].

После окончания II мировой войны М. Кедия с семьей обосновался в Швейцарии, в частности в городе Женеве, где он жил до своей кончины. По одной версии, он окончил жизнь самоубийством, а по другой версии – его убили французы, которые мстили ему как гражданину Франции за коллаборационизм. Эту информацию нам передал Михаил Эривостич Кавтарадзе (1906-2008), известный представитель грузинской эмиграции и знакомый Михаила Кедию.

Следует отметить, что, помимо М. Кедию в дело спасения евреев внесли свой вклад и другие грузинские эмигранты.

Единственный грузинский генерал Вермахта Шалва Маглакелидзе в своих мемуарах вспоминает трагическую историю попавшего в плен одного грузинского еврея, который был с ним в конце 1942 года в сражении, имевшем место у осетинского села Урухи. Село находится в Северной Осетии, близ северной границы центральной части Грузии.

В воспоминаниях читаем: «Однажды утром поднялась стрельба. Вышел и вижу – азербайджанский батальон снял фронт и убегает с передней линии... По широкой дороге Урухи шагает советское войско, а впереди – осетины в бурках. Срочно подали коня, я сел и вынул саблю. За мной пешком шла немецкая сотня. Собирались сразиться врукопашную. Слева от дороги было кладбище, и когда мы с ним поровнялись, в нас начали стрелять. Пуля попала в моего коня, и он споткнулся, подкосились ноги. Вижу схватил его за узду Бурумха Хехиашвили, шофер из Батуми, еврей, которого несколько раз выдавали и я спасал от наказания.

После этого он не отходил от меня. Снова стрельба и пуля попала в Хехиашвили. Бедняга испустил дух с уздой в руках» [Маглакелидзе 1994: 183-184].

Далее в своих мемуарах Ш. Маглакелидзе вспоминает: «Немецкое военное ведомство совершенно не было заинтересовано в гонении на евреев. Военные как-будто не замечали их присутствия, если их кто-то не выдавал... Однажды я со своим сыном Гайозом возвращался из Берлина в свой батальон и по дороге нам повстречался немецкий капитан – начальник моего штаба. В машине у него сидел Боруха Симашвили и капитан вез его из «Грузинского легиона» в лагере для пленных. Для Боруха это было смерти подобно.

– «В чем дело», – спросил я.

– «Ничего не поделаешь, донесли на него и я вынужден вернуть его в лагерь», – ответил мне капитан.

Вообще я этому Симашвили не раз говорил, чтобы он называл себя не «Симашвили» (эту фамилию носят как грузинские евреи, так и грузины. – Н. Д.), а «Сиамашвили» (эту фамилию носят только грузины. – Н. Д.).

Я сказал капитану передать Симашвили под мою ответственность и он молча передал его мне. Так благородно поступил этот немец.

Помню еще одного бывшего в плену полковника. Мне донесли, что он не полковник. Я лично допросил его, и он сознался, что был простым интендантом, а главное – бакинским евреем. Заплакал бедный, думал, что я расстреляю его. Тогда я успокоил его: «Интендантом был и у нас останешься интендантом».

Третий случай был совсем курьезным. В Гестапо в качестве врача числился еврей, некто Мошиашвили, который носил фамилию «Элбакидзе». Гестапо послало его к нам как врача. И он признался мне, а я оставил его у себя» [Маглакелидзе 1994: 193-194].

В оккупированной немцами Польше проживало немало грузинских эмигрантов. В их числе был известный православный духовный деятель архимандрит Григорий (Григол) Перадзе (1899-1942). В период боев за Варшаву он находился в городе, ухаживал за ранеными, хоронил погибших, помогал полякам и местным евреям, чем заслужил большую любовь среди населения. 4 мая 1942 года немцы арестовали его за покровительство еврейским беженцам. 6 декабря того же года он принял мученическую смерть в концентрационном лагере Освенцима, того же Аушвица. Согласно одной версии, он вошел в газовую камеру по своей воле вместо своего сокамерника, его бывшего студента, многодетного еврейского заключенного [Шарадзе 1993: 389-390; Суладзе 2010: 434].

Народный артист Грузии, руководитель ансамблей «Рустави» и «Мартве» Анзор Еркомаишвили вспоминает, что в начале 1991 года, во время гастролей в США с ансамблем «Рустави» он познакомился с эмигрантом из Харькова, бывшим в плену у немцев во время II мировой войны. Он рассказал следующую историю: «Впервые я повстречался с грузинами в концентрационном лагере Маутхаузена и после этого я глубоко уважаю этот народ. В лагере мы были в тяжелом положении – немцы кормили нас так, чтобы мы просто не умерли с голоду. С нами были и грузины, мужественные молодые люди – Георгий и Шота. К сожалению, я не помню их фамилий. Когда нам бывало особенно тяжело, они начинали петь грузинские песни, подбадривая нас. Не раз они делили свои мизерные пайки с нуждающимися. Мы постоянно были вместе. Однажды ночью один наш знакомый еврей заплакал. Он признался, что один пленный русский, по внешности – верзила, знает, что он еврей и грозит донести на него, если он не будет отдавать ему свой паёк. Еврей ничего не ел две недели, от голода у него опухли ноги, что предвещало его скорую смерть. Мы возмутились... Шота и Георгий сказали ему не давать больше русскому пайке, обещали самим уладить дело. Затем Шота подошел к русскому и поговорил с ним. На следующий день мы накормили еврея и, как могли, ухаживали за ним. Но в полдень пришли немцы, увели еврея и расстреляли. В ту ночь, когда все уснуло, Георгий и Шота задушили этого верзилу. Утром, как обычно, немцы погнали нас на работу; увидев мертвого, даже не спросили, отчего он умер – просто заставили заключенных потащить его в крематорий» [Еркомаишвили 1999: 86].

Участник II мировой войны сухумец Георгий Николаевич Каджая (1921-2005), который сражался в рядах Красной армии, попал в плен в 1942 году, после чего он присоединился к «Грузинскому легиону». В 1943 году он окончил специальное учебное заведение Вермахта в городе Бич (Эльзас-Лотарингия). В беседе с нами Г. Каджая вспоминал: «В 1944 году, когда я уже в чине офицера служил в «Грузинском легионе», на территории Польши столкнулся с таким фактом: недалеко от линии фронта немцы расстреливали пленных евреев и коммунистов. Внезапно в веренице подлежащих расстрелу я увидел молодого человека, моего ровесника – Сашу, еврея, которого я знал еще с Сухуми. Сразу же подошёл к командиру расстрельной бригады, который был потомком немецких колонистов из Нижней Карталинии, в частности из Болниси, и знал меня. Чтобы другие немцы не услышали, я по-грузински попросил его передать мне этого юношу. Он сразу передал мне дрожавшего от страха Сашу, которого с минуты на минуту ждал расстрел. Я отвел его в безопасное место, успокоил, накормил чем мог, поскольку он голодал много дней, и дал ему отдохнуть. Затем тайно отвел его к реке близ фронта и сказал:

– «Тебе здесь оставаться опасно, т. к. вместе с тобой могут наказать и меня. Постарайся переплыть эту реку, а потом поползи в восточном направлении, где неподалеку стоит часть Красной армии. Если тебе удастся выйти на ту сторону – спасешься, а если нет – погибнешь и ты, погибну и я, как твой покровитель».

Саша, как выросший в Сухуми, отлично плавал, прыгнул в реку и поплыл...

После окончания войны я вернулся на родину, старался скрыть, что служил в легионе, где я носил другую фамилию, но органы государственной безопасности СССР были хорошо осведомлены обо всем. После моего ареста, множества допросов и мучительных пыток, меня арестовали и сослали в Сибирь. Освободили через одиннадцать лет, в 1956 году. Измученный и худой вернулся в Сухуми. Весил всего 50 килограммов. Вернувшись, я узнал, что Саша жив и даже работает директором одного из престижных ресторанов города. Он очень обрадовался мне и сразу пригласил в свой ресторан. Он сказал мне:

– «Кукуния» (так называли меня близкие), ты спас мне жизнь, рискуя своей жизнью и я в большом долгу перед тобой... Я тебя помню как сильного и красивого молодого человека, но теперь очень плохо выглядишь. Надо быстро поправиться тебе. Можешь в любое время приходить ко мне в ресторан и приводить, кого хочешь. И даже не думай оплачивать счёт».

Благодаря такому гостеприимству я довольно скоро восстановил силы и вернул довоенную внешность. Об истории нашей дружбы узнали многие сухумчане».

Таким образом, между грузинскими и еврейскими эмигрантами существовали тесные связи, которые еще более укрепились в период II мировой войны, когда представители обеих наций оказались перед лицом большой угрозы. К их чести надо признать, что грузины и евреи не только сохранили, но и укрепили те лучшие традиции взаимоуважения и взаимопомощи, которые завещали им их предки.

ЛИТЕРАТУРА

1. «Мебрдзоли Сакартвело» 1952: Журнал «Мебрдзоли Сакартвело» («Борющаяся Грузия»). № 8. Париж, 1952.
2. Габлиани 1998: Габлиани Гиви, Мои воспоминания (Вторая мировая война). Т. I. Кутаиси, 1998.
3. Габлиани 2000: Габлиани Гиви, Мои воспоминания (Вторая мировая война). Т. II. Кутаиси, 2000.
4. Даушвили 1999: Даушвили Русудан, Больше всех помог тот грузин. Газета «Тбилиси». № 105. Тбилиси, 1999.
5. Даушвили 2000 а: Даушвили Русудан, II мировая война и грузины, Ежегодник Научно-исследовательского центра истории грузинской дипломатии Тбилисского государственного университета имени Иванэ Джавахишвили «Грузинская дипломатия». Т. 7. Тбилиси, 2000.
6. Джавахишвили 1998: Джавахишвили Николай, Орден царицы Тамары (из истории немецко-грузинского военно-политического альянса). Тбилиси, 1998.
7. Джавахишвили 2002: Джавахишвили Николай, Грузино-еврейские взаимоотношения во время Второй мировой войны. Ежегодник Научно-исследовательского центра истории грузинской дипломатии Тбилисского государственного университета имени Иванэ Джавахишвили «Грузинская дипломатия». Т. 9. Тбилиси, 2002.
8. Джавахишвили 2011: Джавахишвили Николай, «Грузинский Шиндлер». Историко-познавательный журнал «Историани». № 3. Тбилиси, 2011.
9. Ермаишвили 1999: Ермаишвили Анзор, Станный голос. Тбилиси, 1999.
10. «Кавкасион» 1964, № 9: «Кавкасион» («Кавказский хребет»). Литературный журнал. Т. 9, Париж, 1964.
11. «Кавкасион» 1971, № 15: «Кавкасион» («Кавказский хребет»). Литературный и исторический журнал. Т. 15, Париж, 1971.
12. Кавтарадзе 2007: Кавтарадзе Михаил, 100 лет жизни (Воспоминания, письма, переводы, стихи). Тбилиси, 2007.
13. Квиташвили 1991: Квиташвили Мераб, Тегеранская конференция. Мысли о будущем Грузии. Предисловие и комментарии Георгия Гачечиладзе. Перевод с английского Додоны Кизирия. Тбилиси, 1991.
14. Киквадзе 1993: Киквадзе Нодар, Национал-социализм и грузинские профессора. Газета «Дрони» («Времена»). № 16-19. Тбилиси, 1993.
15. Леонтий Мровели 1955: Леонтий Мровели, Жизнь грузинских царей. В книге: «Картлис цховреба» («История Грузии»). Т. I. Подготовил к изданию по всем основным рукописям Симон Каухчишвили. Тбилиси, 1955.
16. Мамиствалишвили 1995: Мамиствалишвили Эльдар, История грузинских евреев (античный и феодальный периоды). Тбилиси, 1995.
17. Маглакелидзе 1994: Маглакелидзе Шалва, Воспоминания. В книге: Грузинские воины под немецким флагом во Второй мировой войне. Материалы к изданию подготовил, предисловием и примечаниями снабдил Виктор Рцхиладзе. Тбилиси, 1994.
18. Политический центр Грузии 1943: Политический центр Грузии. Цель нашей борьбы. Берлин, 1943.
19. «Сакартвело» 1943, № 22-23: «Сакартвело» («Грузия»). Еженедельная газета Грузинского Легиона. № 22-23 (49-50). Берлин, 1943.
20. Суладзе 2010: Суладзе Гела, Грузинская антисоветская эмиграция и спецслужбы (1918-1953 гг.). Тбилиси, 2010.
21. Цомая 2000: Цомая Александр, Избранные сочинения. К изданию подготовил, предисловием и примечаниями снабдил Гурам Шарадзе. Тбилиси, 2000.
22. Чапидзе 2010: Чапидзе Нели, Гулбани Хатия, Грузино-еврейское единство, укрепленное во Франции (деятельность Иосифа Элигулашвили). Труды Музея истории евреев Грузии имени Давида Баазова. Т. VI. Тбилиси, 2010.
23. Шарадзе 1993: Шарадзе Гурам, Под чужим небом. Т. II. Тбилиси, 1993.
24. Даушвили 2000 б: Даушвили Русудан, Кавказские эмигранты во время Второй мировой войны. Журнал «Researches», The Azerbaijan-European literary-cultural relations centre. № 4. Баку, 2000.

25. Джавахишвили 2005: Джавахишвили Николай, Борьба за свободу Кавказа (Из истории военно-политического сотрудничества грузин и северокавказцев в первой половине XX века). Тбилиси, 2005.
26. Джавахишвили 2019: Джавахишвили Николай, Очерки истории грузино-балтийских взаимоотношений. Тбилиси, 2019.
27. Мамулиа 2003: Мамулиа Георгий, Грузинский легион в борьбе за свободу и независимость Грузии в годы Второй мировой войны. Тбилиси, 2003.
28. Tougouchi-Caianee 1947: Tougouchi-Caianee M., URSS face au problème de Nationalités, Luttich, 1947.

ПРАВОВА КУЛЬТУРА ДЛЯ ДІАЛОГУ У ПОЛІКОНФЕСІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Віталій Нечипоренко

Доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г.Сковороди

НАН України, м.Київ

Email: wnech@ukr.net

ABSTRACT

Організаційне становлення ПЦУ та отримання нею від Синоду Вселенського Патріархату Томосу про автокефалію Української Церкви у 2019 році загострили відносини із РПЦ (та її філією в Україні), що актуалізує питання про атмосферу толерантності та релігійного діалогу у вітчизняному суспільстві. Прибічники російської гілки православ'я розгорнули справжню боротьбу із спробою побудови єдиної православної церкви: інформаційну кампанію через російські та російськомовні медіа, судові позови на Міністерство культури та звернення до лояльних їм політиків із проханням про політичний патронат. Все це робилось під егідою самопроголошеного статусу «єдиної канонічної православної церкви», але фактично використовувало негідні методи ідеологічної боротьби: «віктимблеймінгу» (цькування жертви) українського православ'я (силові «перемоги» над яким РПЦ отримувало не раз завдяки втручання російської держави як за часів імперії, так і за радянських часів), часом заперечення факту існування української нації і просування фантому «єдиного руського народу» тощо.

На наш погляд, цей діалог має протікати у межах чинного правового поля та у повазі до демократичних засад української держави. Це єдиний шлях збереження громадянського миру та демократії, який дозволяє розвиватись громадянському суспільству і гарантувати верховенство права у всіх сферах суспільного життя, зокрема і релігійного.

З часів Нантського едикту 1598 року, який поновлював громадянські права протестантів у Франції, європейська культура налаштовувалась на складний, але критично необхідний процес визнання поліконфесійності як з боку суспільства, так і з боку держави. Еволюція міжконфесійних відносин у правовій сфері увінчалася прийняттям Загальної Декларації Прав Людини (ЗДПЛ) Генеральною Асамблеєю ООН у 1948 році, яка гарантує серед інших і «свободу совісті та релігії» (стаття 18). З точки зору філософії права ЗДПЛ стала остаточним пунктом розділу історії людства у боротьбі за свободу (в тому числі і за релігійну), яка ставить перепону насильству держави (та інших організацій) щодо особистості.

Прийнятий нашою державою Закон «Про свободу совісті та релігійні організації» у поєднанні із основними положеннями Конституції України також гарантує усім громадянам без винятку через расову, національну чи іншу належність, вільне релігійне життя. Цей закон також регламентує відносини релігійних організацій та держави, тому саме він має слугувати орієнтиром у міжконфесійному діалозі в нашій країні. У цьому випадку, повага до законів, як основа сучасної демократичної правової культури може наблизити ситуацію злагоди та готовності до діалогу в українському суспільстві.

Чому важливий саме правовий аспект в діалозі? По-перше, тому що суто теологічні чи релігійнознавчі аргументи можуть не визнаватись іншими учасниками. По-друге, апеляції до «історичної правди» також можуть суперечити фактам, узятим в інший історичний період, що ускладнює логіку, який проміжок історії є важливіший за інший і навіть може хибувати на «історизм», тобто виправдання сучасним status quo всіх попередніх історичних подій (інколи навіть антигуманних) певною «логікою історії».

Натомість діалог, який дотримується легально-правових параметрів, має орієнтуватись на рівень сучасної демократичної правової культури. Остання ґрунтується на безумовній повазі до *принципу верховенства права*, який захищає не державу, не територію, не претензії на «канонічність» чи інші привілеї, а права і свободи людини та громадянина. Визнавши їх як соціальні рамки своєї діяльності, жодна релігійна організація не позбудеться якихось трансцендентних і трансцендентальних основ власного віровчення, але зробить крок до визнання у прагненні інших суб'єктів релігійного життя до свободи совісті та релігії, а тим самим полегшить і власне визнання з їх боку.

Так, Нантський едикт був згодом скасований і тільки 1787 року з'явився Версальський Едикт, який забороняв всі переслідування протестантів. Згодом Французька революція 1789 року дозволила повну і остаточну правову реабілітацію французьких протестантів, тобто релігійну свободу для всіх. Однак світ незворотно змінюється і вже важко уявити, які світові сили здатні скасувати Декларацію прав людини і орієнтовані на неї демократичні законодавства. Тож складний, але критично необхідний процес діалогу релігійних організацій в Україні має протікати не під гаслами привілеїв, а під гаслами захисту прав та свобод громадян, особливо свободи совісті.

ЛИТЕРАТУРА

1. <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html>
2. http://mincult.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=244967534&cat_id=244950582
3. Монах Диодор (Ларионов). Что такое папизм, или об обвинениях в адрес патриарха Варфоломея со стороны представителей Московской патриархии – Электронный ресурс: <http://gefter.ru/archive/25351>
4. Поппер К. Злиденність історизму / Пер. з англ. Василь Лісовий. – К.: «Абрис», 1994

РЕЛІГІЙНА ОСВІТА В УКРАЇНІ: ПРОБЛЕМИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

Ірина Ломачинська, Віктор Ужва

Кафедра філософії Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка,

Україна

E-mail: i.lomachynska@kubg.edu.ua

АНОТАЦІЯ

Робота присвячена аналізу проблеми становлення та розвитку релігійної освіти в Україні в контексті західноєвропейського релігійного освітнього дискурсу. На основі досліджень R.Jackson, C. Roverselli, Z. Kuburić, C. Moe, L.Bash, K. Stoeckl і М.Шахнович визначено основні підходи у визначенні змісту поняття «релігійна освіта» та представлено найбільш поширені моделі релігійної освіти в західноєвропейських країнах. Визначено проблемні зони взаємодії конфесійної та світської освіти в залежності від особливостей релігійно-культурного та суспільно-політичного розвитку західноєвропейських держав. У становленні демократичних суспільств, що прагнуть до розвитку плюралістичного світогляду, розширення сфери впливу конфесійної освіти у світському дискурсі може сприйматись і як дотримання свободи віросповідання, і як порушення її, що вказує на необхідність деконструкції бінарного поділу світського і конфесійного в освітній сфері.

Україна належить до секуляризованого типу держав, з законодавчо закріпленим відокремленням церкви від держави. Тому в українському освітньому дискурсі найбільш поширеним є визначення релігійної освіти в конфесійному контексті, як освітньої чи професійно орієнтованої діяльності, що може бути ідентичною євангелізації та катехизації та здійснюватися релігійними організаціями через підконтрольні освітні заклади та ЗМІ. Також до системи релігійної освіти належить доктринальна підготовка духовенства на різних освітніх рівнях. Законодавством України передбачено можливість створення релігійними організаціями духовних навчальних закладів для підготовки священнослужителів і служителів інших релігійних спеціальностей, а також приватних навчальних закладів та закладів позашкільної освіти. У світських навчальних закладах також є ліцензовані та акредитовані магістерські програми за спеціальністю «Богослов'я (теологія)». Аналіз загальної конфесійної карти релігійної освіти в Україні демонструє найбільший приріст релігійних навчальних закладів протестантського спрямування, якісний показник духовної освіти переважає у католицьких та православних навчальних закладах.

У висновках серед проблем релігійної освіти в Україні зазначено необхідність підвищення ефективності освітньо-виховного процесу в духовних ВНЗ та ґрунтовної модернізації духовної освіти відповідно до соціальних викликів сьогодення.

Ключові слова: релігійна освіта, конфесійна освіта, духовна освіта, богословська освіта, релігієзнавча освіта, релігійний освітній дискурс.

ВСТУП

Процес становлення та розвитку релігійної освіти в незалежній Україні невід'ємний від західноєвропейського релігійного освітнього дискурсу, значною мірою зумовленого різними підходами до трактування змісту релігійної освіти, що сформувалися як результат історичних, політичних та релігійно-культурних особливостей розвитку окремих регіонів. Феномен релігійної освіти надзвичайно важливий як для самої релігії, так і для релігійних організацій, адже завдяки йому відбувається відтворення релігійності. В умовах кризи системи цінностей, зумовлених глобалізаційними викликами сучасності, пріоритетами для релігійної системи освіти в Україні має стати формування постаті високоосвіченої та моральної особистості, що здатна не лише стати зразком для наслідування у власній релігійній спільноті, але й толерантним та соціально відповідальним членом соціуму.

Виклад основного матеріалу.

У західноєвропейському контексті у визначенні поняття «релігійна освіта» найбільш поширеними є три моделі, які прийняли європейські країни:

- 1) заборона релігійного навчання в рамках офіційної програми в школах, що фінансуються державою;
- 2) надання неконфесійного вчення про релігії; та
- 3) забезпечення викладання релігійних конфесій для панівних релігій у країні [4, с.4].

У дослідженні М.Шахнович [14, с.32-35] представлені чотири основні підходи до змісту релігійної освіти. Перший тип – відсутність «релігійної освіти» в державних школах на основі юридично закріпленого відділення школи від церкви (Франція, Нідерланди). Другий тип «релігійної освіти» – класичний варіант конфесійної освіти або катехизації - характеризується тим, що держава делегує його здійснення в державних школах виключно представникам релігійних об'єднань (практика Польщі, Ірландії та Італії). Третій тип – «релігійна освіта», що здійснюється виключно державою (модель країн Північної Європи). Четвертий тип –

«релігійна освіта», що здійснюється державою в співробітництві з релігійними об'єднаннями (Австрія, Бельгія, Великобританія, Угорщина, Німеччина, Греція, Іспанія тощо).

Robert Jackson [3, с.29] розрізняє різні способи пристосування релігії до своїх освітніх систем з метою формування внутрішньої освітньої політики. Існують «конфесійні» системи, в яких релігійні органи покладаються на відповідальність за релігійну освіту. Наприклад, у Німеччині церкви несуть наглядову відповідальність за релігійну освіту, але в рамках конституційних рамок рівних прав та недискримінації. Конфесійна система в Нідерландах, де школи мають право викладати релігію спонсора, відрізняється від Італії чи Словаччини, де школи викладають те, що визнано релігією держави - у означених випадках це римо-католицизм. У ситуації Польщі, релігійна освіта у школі є необов'язковою темою, яку викладають інсайдери, згідно з положеннями певних конфесій (переважно римо-католицизму). На думку означеного автора, термін «релігійна освіта» може бути інтерпретований як «релігійне розуміння», як своєрідний релігійний інструктаж чи релігійне виховання, що здійснюється як через релігійну практику та відповідне навчання, так і для ознайомлення загального інклюзивного або інтегрального викладання за напрямом «Розуміння релігії чи релігій» [4, с.35-36].

У аналізі проблематики релігійної освіти Carla Roverselli вводить поняття «релігійної неосвіченості», яка, з позиції авторки, полягає у відсутності знань про досвід віри, про священні тексти, які її знайшли, про її культурні практики, внутрішні та зовнішні норми, про історичні динамізми, що проходять і модифікують її. Релігійна неосвіченість обтяжує фактично плюралістичне суспільство, але не має критичних інструментів для виявлення його наслідків у публічному просторі [7, с.238].

На прикладі балканських країн Zorica Kuburić та Christian Moe наводять різні суспільні позиції на підтримку запровадження конфесійної релігійної освіти. Один аргумент вважає це демократичним правом: оскільки за комуністичної доби релігійна освіта була знищена, аргумент її відновлення є невід'ємною частиною формування демократичного суспільства. Однак, розширення права людини на релігійну освіту неправильно тлумачиться як вимагання від держави забезпечення конфесійного викладання в державних школах; а опонентів, які наполягають на світській природі держави, зображають нереконструйованими захисниками колишнього атеїстичного режиму. Прихильники запровадження конфесійної освіти правильно стверджують, що багато західних демократій викладають релігію у своїх школах; однак, вони ігнорують важливі винятки. Той факт, що віруючі платять податки, використовується як аргумент того, що державні школи повинні викладати свої переконання та погляди, хоча принцип не поширюється ні на ідеологічні переконання, ні на релігійну віру. Вторгнення конфесійної освіти у світський дискурс породжує проблему, за визначенням Leslie Bash, перевага та недоліків перетину традиційного (релігійного) та сучасного (світського). Головним акцентом тут є перетинання релігії та секулярності в динаміці національних освітніх систем і, відповідно, спроба деконструвати бінарний поділ між ними, намагаючись продемонструвати, що в історії існували синкретичні та діалогічні процеси [1, с.19]. Альтернативний наратив розглядає релігію, як і культуру загалом, як ресурс. Цей наратив базується на першості відкритого освітнього дискурсу, який є міжкультурним, а отже, знаходиться у розрізі з тими дискурсами, які надають перевагу партикуляризму у культурі та конфесійних підходах до релігії [1, с.22].

Kristina Stoeckl на прикладі католицької та протестантської систем освіти робить три висновки на майбутнє релігійної освіти в Європі: перший висновок полягає у тому, що хоча католицька церква та протестантські церкви стикаються з ситуацією, коли їх теологічні педагогічні моделі ледве прийнятні для широкої світської громадськості та ризикують стати надто дорогими в суспільствах, де поширюється релігійний плюралізм, однак конфесійна релігійна освіта є реальністю у багатьох європейських країнах і, ймовірно, залишатиметься важливим фактором навчання релігій у Європі. Другий висновок зосереджений на тому, що публічна дискусія щодо релігійної освіти в Європі сьогодні перейшла від релігійних до переважно політичних міркувань. У більшості європейських країн існують системи викладання релігій та / або етики. Припущення щодо «етичної» альтернативи релігійної освіти полягало в тому, що релігійна освіта стосується викладання добropорядного життя, і що відсутність викладання релігії вимагає заміни, яка б у рівній мірі давала можливість студентам стикатися з основними життєвими питаннями. З сьогоднішньої точки зору очевидно, що фокус дискусії різний: публічні дискусії щодо викладання релігії сьогодні залежать від необхідності виховувати у молодих громадян міжкультурну компетентність у плюралістичному світському суспільстві. Третім логічним висновком є те, що «знання про релігії та релігійні знання» залишатимуться незмінною сферою в європейській освітній політиці, коли моделі релігійної освіти конкурують між собою [8, с.4-5].

В контексті історичних особливостей свого розвитку Україна належить до секуляризованого типу держав, з законодавчо закріпленим відокремленням церкви від держави. У статті 35 Конституції України зазначено, що кожен має право на свободу світогляду і віросповідання; це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа - від церкви; жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова.

Тому в українському освітньому дискурсі найбільш поширеним є визначення релігійної освіти, запропоноване А.Колодним, як навчальний процес, зорієнтований на передачу реципієнту певного обсягу релігійної інформації з метою підвищення рівня його релігійної освіченості, формування навиків усвідомленого сприйняття змісту певного релігійного віровчення [9, с.655]. Він наголошує на її конфесійному спрямуванні, розрізняє два види релігійної освіти – загально-просвітницьку (навчання релігії в парафіяльних і недільних школах, біблійних курсах тощо) та професійно-зорієнтовану, яку ще можна назвати богословською. Означений підхід представлений і у дослідженні Н.Гаврилової та Л.Филипович, які визначають релігійну освіту як широку

освітню та / або професійно орієнтовану діяльність, що у деяких аспектах може бути ідентичною євангелізації та катехизації, які постійно проводяться через систему релігійних шкіл кожної церкви або релігійної організації (включаючи недільні), катехитичні курси, непрофесійні освітні організації, лекційні зали, асоціації з вивчення священного тексту, релігійні засоби масової інформації (спеціальні сторінки в журналах, радіо та телебаченні), клуби для самоосвіти, Інтернет тощо. В іншому випадку релігійна освіта передбачає здобуття спеціальних знань з богослов'я, доктринальну підготовку духовенства (священників, пасторів), оволодіння певними світськими знаннями і, таким чином, розвиток високоосвіченої інтелектуальної та моральної людини, здатної вести свідоме життя у вибраних координатах релігії [2, с.383].

У законодавчому полі України питання релігійної освіти регулюється Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації», у статті 6 якого зазначено, що державна система освіти в Україні відокремлена від церкви (релігійних організацій), має світський характер; доступ до різних видів і рівнів освіти надається громадянам незалежно від їх ставлення до релігії. Громадяни можуть навчатися релігійного віровчення та здобувати релігійну освіту. Також зазначено, що релігійні організації мають право відповідно до своїх внутрішніх настанов створювати для релігійної освіти дітей і дорослих навчальні заклади і групи, а також проводити навчання в інших формах, використовуючи для цього приміщення, що їм належать або надаються у користування. Статтею 11 означеного Закону передбачено, що релігійні управління і центри відповідно до своїх зареєстрованих статутів (положень) мають право створювати духовні навчальні заклади для підготовки священнослужителів і служителів інших необхідних їм релігійних спеціальностей.

Тривалий процес становлення релігійної освіти в Україні дійшов логічного завершення, коли Законом України «Про вищу освіту» в редакції 2014 року, легітимовано спеціальність «Богослов'я» у освітньому процесі. У статті 31 Закону України «Про вищу освіту» передбачено, що релігійні організації, статuti (положення) яких зареєстровано у встановленому законодавством порядку, мають право на утворення закладів вищої освіти.

У статті 28 Закону України «Про вищу освіту» серед галузевих закладів вищої освіти зазначені і богословські. У Прикінцевих положеннях спеціальність «Богослов'я» виділено в окрему галузь знань з можливістю створенням аспірантури і докторантури та вченою радою, а документи про вищу освіту, наукові ступені та вчені звання викладачів (педагогічних і науково-педагогічних працівників) і членів спеціалізованої вченої ради, видані закладами вищої духовної освіти, вважаються еквівалентними відповідним документам, що видаються в установленому законодавством порядку.

Однак у статті 31 Закону України «Про освіту» дається роз'яснення, що державні та комунальні заклади освіти відокремлені від церкви (релігійних організацій), мають світський характер; водночас, приватні заклади освіти, зокрема засновані релігійними організаціями, мають право визначати релігійну спрямованість власної освітньої діяльності.

Відповідно до статті 14 Закону України «Про освіту», релігійні організації можуть утворювати позашкільні навчальні заклади.

У роз'ясненні МОН України [10] зазначається, що духовна освіта здійснюється в духовних навчальних закладах та у закладах вищої освіти за бакалаврськими і магістерськими програмами. Духовні освітні заклади створюються релігійними організаціями і здійснюють підготовку духовенства та служителів Церкви, зміст їхньої освіти є богословським. Серед них розрізняють богословські університети, інститути, академії, семінарії, богословські коледжі тощо. Також у державних та приватних вищих навчальних закладах є ліцензовані та акредитовані програми за спеціальністю «Богослов'я (теологія)». У разі проходження в установленому законодавством порядку вищим духовним навчальним закладом процедури ліцензування та акредитації освітньої програми за спеціальністю «Богослов'я», створення та діяльності аспірантури, докторантури, спеціалізованої вченої ради цього вищого духовного навчального закладу за науковою спеціальністю «Богослов'я». Зокрема, запровадження спеціальності «Богослов'я» у систему вищої освіти України розпочалося на рівні магістерських програм світських навчальних закладів (у Національному педагогічному університеті імені М.П.Драгоманова).

За даними Департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України [12], станом на 1 січня 2019 року в Україні зареєстровано 45 православних (вищих та середніх) духовних навчальних закладів з загальною чисельністю слухачів – 3249; 5945 шкіл, у яких навчається 5944 слухачів.

Динаміка чисельності духовних навчальних закладів в незалежній Україні є наступною:

Православні: 1997 рік – 29, 2009 рік – 43, 2019 рік – 45;

Греко-католики: 1997 рік – 9, 2009 рік – 15, 2019 рік – 16

Римо-католики: 1997 рік – 5, 2009 рік – 8, 2019 рік – 10

Протестанти: 1997 рік – 30, 2009 рік – 103, 2019 рік – 113

Історично, найбільший вплив в центральних, південних та східних регіонах української держави мали православні конфесії, які протягом всього періоду становлення незалежної України користувалися найбільшою владною підтримкою, що відображається у динаміці чисельності їх духовних навчальних закладів: якщо у 2000 році їх кількість в Українській православної церкви Московського патріархату (як самоврядної православної церкви з правами широкої автономії у складі Російської православної церкви) та Української православної церкви Київського патріархату (яка вважала себе правонаступницею православної Київської митрополії Константинопольського Патріархату) є однаковою – 15, то у 2003 році, з посиленням у суспільних націонал-патріотичних настроїв кількість духовних навчальних закладів УПЦ (КП) збільшується до 17-ти, а в УПЦ (МП) – зменшується до 14-ти. У 2012 році, з поширенням проросійських впливів в українській

політиці відбувається збільшення духовних навчальних закладів УПЦ (МП) до 20-ти, а в УПЦ (КП) – зменшення до 16-ти. Станом на 2018 рік кожна з означених конфесій має по 18 духовних навчальних закладів. Показовою також є динаміка чисельності слухачів у духовних навчальних закладах провідних православних конфесій: якщо у 2000 році маємо 3657 слухачів у духовних навчальних закладах УПЦ (МП) і 1649 в УПЦ (КП), то у 2019 році кількість слухачів у духовних навчальних закладах УПЦ (МП) збільшується до 4160-ти, а в УПЦ (КП) зменшується до 1069. Означена ситуація значною мірою пояснюється пріоритетами ідеологічної політики УПЦ (МП), відображеними у її Концепції вищої духовної освіти, де зазначено, що основним завданням системи вищої духовної освіти Української Православної Церкви є забезпечення необхідного рівня підготовки кандидатів для пастирського служіння, богословів та фахівців інших форм церковного служіння, а також створення умов для суспільного визнання значимості вищої духовної освіти і соціальної інтеграції випускників вищих духовних навчальних закладів. Вирішення поставленого завдання забезпечується, зокрема, розробкою принципів сумісності системи вищої духовної освіти з вітчизняною світською системою вищої освіти, а також з закордонними системами богословської освіти. У Концепції відображено систему управління духовними навчальними закладами, структуру вищої духовної освіти, особливості наукової і навчальної діяльності та специфіку виховного процесу, який, відповідно до Концепції, має комплексний характер, охоплює всі сторони життя студентів і передбачає їх духовне зростання; центральне місце у виховному процесі відводиться участі викладачів і студентів у богослужінні та церковних таїнствах.

В.Попович вважає богослов'я основою і сутністю сучасної православної богословської освіти, що ставить перед собою мету не тільки осмислення і передачу знань про Бога (спираючись на досвід отців Церкви), але й піднесення його на академічний рівень, акредитацію богослов'я як наукової спеціальності й окремої галузі знань, що передбачає вирішення проблеми взаємодії духовної та світської вищої освіти [13, с.142]. У православній богословській освіті автор виділяє два основних вектори, які визначають її сутність і зміст – морального та православного виховання особистості священнослужителя, який зможе бути пастирем для інших віруючих, і формування особистості богослова, який би мав змогу надавати відповіді проблемам сучасного соціального світу, який постійно змінюється [13, с.144].

Варто зазначити, в Православній церкві України, як правонаступниці УПЦ (КП), концепція духовної освіти поки що не представлена.

Щодо кількості слухачів у навчальних закладах УГКЦ (Української греко-католицької церкви) та РКЦ (Римо-католицької церкви в Україні), їх динаміка чисельності за період незалежності України є наступною: у 2000 році – 1588 слухачів в УГКЦ та 444 в РКЦ; у 2019 році – 2276 слухачів в УГКЦ проти 378 в РКЦ. Таке збільшення чисельності слухачів в духовних навчальних закладах УГКЦ пояснюється покращенням якості освітнього процесу та активною участю церкви в суспільно-політичному житті української держави, духовною підтримкою значимих соціальних проєктів.

Якщо проаналізувати динаміку чисельності недільних (загальноосвітніх) шкіл православних та католицьких конфесій в Україні, то отримаємо наступні показники: УПЦ (МП) мала у 2000 році – 2393, у 2010 році – 4256, а у 2019 році – 4216. УПЦ (КП) мала у 2000 році – 704, у 2010 році – 1257, а у 2019 році – 1406. УГКЦ мала у 2000 році – 755, у 2010 році – 1138, а у 2019 році – 2039. Таким чином, хоча найбільшу кількість недільних (загальноосвітніх) шкіл має УПЦ (МП), що пояснюється комплексністю загально церковних підходів до її освітньої політики як невід'ємної частини місіонерських практик, однак, УГКЦ демонструє постійний приріст чисельності її недільних навчальних закладів.

Якщо аналізувати загальну конфесійну карту релігійної освіти в Україні, то за даними Державного комітету у справах релігій та національностей Міністерства культури України, найбільш представленими в ній є протестантські конфесії. Станом на 2018 рік співвідношення духовних навчальних закладів за конфесіями була наступним: протестанти – 56%, православні – 22%, католики – 14 %, юдеї – 3%, іслам – 2%, інші вірування – 3%. Кількість слухачів духовних навчальних закладів станом на 2018 рік є наступним: протестанти – 10663, православні – 5682, католики – 2725, юдеї – 306, мусульмани – 79, інші релігії – 118.

ВИСНОВКИ

Релігійна освіта в Україні, на відміну від освітніх практик переважної більшості західноєвропейських країн, є конфесійною - загально-просвітницькою (навчання релігії в парафіяльних і недільних школах, біблійних курсах тощо) та професійно-зорієнтованою (богословською). Неконфесійна релігійна освіта у світських навчальних закладах є релігієзнавчою, і, на відміну від релігійної конфесійної освіти, визнається світоглядно плюральною та конфесійно незаангажованою; зокрема, до релігієзнавчої освіти варто віднести викладання предметів релігієзнавчо-етичного спрямування в системі загальної освіти.

На законодавчому рівні в Україні сформована система релігійної конфесійної освіти, запроваджено спеціальність «Богослов'я» у систему вищої освіти України не лише у конфесійних, але і у світських навчальних закладах. Відбулося визнання державою дипломів духовних навчальних закладів, що стало для релігійних організацій важливим юридичним і моральним чинником у їх культовій професійній діяльності.

До важливих здобутків вітчизняної системи освіти варто віднести ухвалення Вищою атестаційною комісією України рішення щодо можливості захисту кандидатських/докторських дисертацій за спеціальністю «богослов'я», що відкриває можливості нострифікації відповідних наукових ступенів, здобутих за кордоном.

Серед проблем релігійної освіти в Україні варто віднести необхідність підвищення ефективності освітньо-виховного процесу в духовних ВНЗ, можливості до акредитації освітніх програм духовних ВНЗ, запровадження компетентнісного підходу в освітньому процесі, дотримання балансу між кількісними показниками чисельності

духовних навчальних закладів та якості навчання, необхідності ґрунтовної модернізації духовної освіти відповідно до соціальних викликів сьогодення.

ПОСИЛАННЯ

1. Bash I. Religion, schooling and the state: negotiating and constructing the secular space. *Revista Española de Educación Comparada*. 2019. DOI: 10.5944/reec.33.2019.22327 - СКОПУС
2. Gavrilova N. Fylypovych L. Religious education in Ukraine. *Routledge International Handbook of Religious Education*. Routledge, 2017. 424 p.
3. Jackson R. European Institutions and the Contribution of Studies of Religious Diversity to Education for Democratic Citizenship // *Religion in Education. A contribution to Dialogue or a factor of Conflict in transforming societies of European Countries*. Münster, Waxmann, Febr. 2007. 306 p.
4. Jackson, R., Weisse, W. (ed.) *Religion in Education. A Contribution to Dialogue or a Factor of Conflict? The REDCo-project: Presentation to European Parliament, Hamburg, 2009*. p. 30–36.
5. *Religion and Pluralism in Education: Comparative Approaches in the Western Balkans* / Edited by Zorica Kuburić and Christian Moe. CEIR, Novi Sad in cooperation with the Kotor. Network, 2006. 180 p.
6. *Routledge International Handbook of Religious Education*. Routledge, 2017. 424 p.
7. Roverselli C. Pluralismo religioso e scuola pubblica in Italia: spazi per l'inclusione e questioni aperte. *Journal of Educational, Cultural and Psychological Studies*. 2020. №21.
8. Stoeckl K.. Knowledge about religion and religious knowledge in secular societies: introductory remarks to the future of religious education in Europe // *The future of religious education in Europe*. European University Institute, 2015. 45 p.
9. Академічне релігієзнавство: Підручн. / За наук. ред. А.Колодного. Київ.: Світ Знань, 2000. 720 с.
10. Духовна освіта. URL: <https://mon.gov.ua/ua/tag/dukhovna-osvita> (дата звернення: 25.10.2020)
11. Концепція вищої духовної освіти Української православної церкви URL: <http://orthodox.org.ua/article/концепція-вищої-духовної-освіти-української-православної-церкви> (дата звернення: 25.10.2020)
12. Релігійні організації в Україні. URL: https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2019/75410/ (дата звернення: 4.04.2020)
13. Попович В.М. Взаємозв'язок соціального вчення православних церков і богословської освіти в Україні: філософсько-релігієзнавчий аналіз: дис. докт. філос.н. Житомир, 2018 – 468 с.
14. Шахнович М. Религия в школе: современный европейский ландшафт // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2017. №4. С. 30–45.- DOI: <http://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-4-30-45>

МУСУЛЬМАНСЬКО-ХРИСТИЯНСЬКИЙ ДІАЛОГ

Vladislav Kharchenko

Master of Philosophy, Postgraduate Student of the Department of Philosophy, Borys Hrinchenko University of Kyiv

Email: v.kharchenko.asp@kubg.edu.ua

ВСТУП

В сучасному світі, який має характер відкритості не лише в контексті економічних зв'язків, але і в контексті зустрічей різних культур міжрелігійний діалог став необхідністю.

Поняття міжрелігійного діалогу близьке до поняття Екуменізму, але Екуменізм та похідний від нього Екуменічний рух спрямований на пошук єдності між різними напрямками Християнства та відновлення "Ойкумени", то міжрелігійний діалог спрямований на пошук порозуміння та співіснування різних релігійних традицій.

В цій статті розглядається Мусульмансько-Християнський діалог як в різні проміжки історичного часу, так і в умовах глобалізації, особливо в контексті інформаційної складової глобалізації.

ТЕЗИ

Райчинець А.В. висловлює думку, що Мусульмано-Християнський діалог бере початок з Постійного комітету мусульмано-християнського співробітництва, що відбулися у 1954 і 1956 роках у Баламанді (Ліван). На думку дослідника саме з відкриттям цього Постійного комітету почався фактично безперервний міжрелігійний та богословський діалог між Християнством та Ісламом. Райчинець, також, зауважує, що інтенсивність цього діалогу була пов'язана з діяльністю Римо-Католицької Церкви після Другого Ватиканського собору.[2]

Видатний католицький богослов К. Ранер вирішив послугоуватися цією ж класифікацією, але, на відміну від Вандербурга, відніс Християнство та Юдаїзм до поняття "віра", а Іслам до поняття "релігія". На думку Ранера Християнство та Юдаїзм представляє собою "надприродне откровення", в той час, як Іслам представляє собою "природне откровення". На думку Ранера християнство та юдаїзм представляють собою релігійні спільноти, які знаходяться на зарешеному шляху богопізнання, оскільки вони отримали "откровення" від вищих сил, в той час, як Іслам представляє собою шлях до цього "откровення".

Партикулярність та екстраординарність цього откровення полягає в тому, що воно також має характер унікальності як і перше, але вже виходить за межі інших откровень. Відносини між цими двома типами "Откровень" Ранер описує, як конвергентність, тобто процес поступового сходження у нескінченність. Повна інтеграція цих откровень можлива, лише виходячи з есхатологічних уявлень кінця світу, проте, аналізуючи співвідношення цих "откровень" з точки зору історичного часу, потребує необхідності в діалозі між ними.

Класифікація релігій на "природні" та "надприродні" можна побачити в поглядах православного релігійного богослова А. Глаголева. Ранер пішов далі - концепція Ранера ґрунтується на визнанні спасіння для нехристиянських спільнот не лише як помилування Богом, але і як "анонімних католиків, які належать до Христової церкви, самі не усвідомлюючи того. Аргументація Ранера знаходить своє підґрунтя в Шостому Вселенському соборі ранньої Церкви, який ствердив можливість "анонімного шляху до Бога", який полягає в інтуїтивній волі людини в досягненні Абсолюту. Таким чином, людина прагне до свого ідеального стану, тобто з'єднання через віру з рятівною реальністю, яка визначає екзистенційну сутність людини.

Жак Варденбург в своїй "теорії Германевтичного екуменізму" висловлює думку про те, що діалог між Християнством та Ісламом є необхідною умовою для діалогу між Християнством та Юдаїзмом. [3]

Жак Вандербург виводить ідеал поєднання двох соціальних цінностей, а саме: справедливості та миру в якості основного прагнення всіх віруючих Аврамічних релігій. Відмінність між Ісламом, Юдаїзмом та Християнством Вандербург вбачає в реалізації та формі реалізації цих ідеалів. На думку Вандербурга, Християнство являє собою прагнення до цього ідеалу та готове миритися з тим, що реальність та прагнення не завжди відповідає дійсності, таким чином Християнство знаходиться в пошуку відтворення цього ідеалу, А Юдаїзм та Іслам прагне втілення цих ідеалів, та віруючі цих релігій вважають недоречним іти на компроміси зі світом.

Для ведення повноцінного діалогу між представниками різних релігій Жак Варденбург пропонує теологам різних Аврамічних релігій навчитися універсальній мові істини, яка присутня всім Аврамічним релігіям. Варденбург цілком погоджується з думкою Аркуна про спільну германевтичну реальність, в якій перебувають всі три монотеїстичні релігії.

Мухамед Аркун висловлює думку про те, що Іслам має універсальні поняття, що вже виводить їх на надрелігійний рівень.

Монотеїзм, на думку Аркуна, є універсуалізацією цих релігій, оскільки йдеться про Єдиного Бога, який не лише спільний для Юдеїв та Християн, але і визнається в Ісламі.

Найбільш яскравим проявом міжрелігійного діалогу є спільні молитви в Асізі, на яких присутні представники найпоширеніших релігій світу, зокрема Будисти, Мусульмани, Сикхи, Юдеї. Ці молитви відбуваються з ініціативи католицької церкви.

В Україні здавна проживають представники різних релігійних конфесій. Іслам, як Християнство, так і Юдаїзм є традиційними релігіями на теренах України. Відносини мусульманських та християнських громад на території України має давню історію. Зараз, в сучасній Україні мирно співіснують різні релігійні громади. Діалог між ними має визначальну роль для формування України, як світської, багаторелігійної держави.

Муфтії Саїд Ісмаїлов[1] звертаючись до одного з хадисів Коранів висловлює думку про те, що цінності Ісламу та Християнства є спорідненими.

«Ти впевнився, що найближчі у своїй приязні до тих, хто увірував, — ті, що кажуть: „Ми — християни!“ Це так, адже серед них є ченці та священики, і вони не величаються» (Коран, 5:82).

ВИСНОВКИ

Іслам та Християнство мають потенційну можливість до діалогу, більше того цей діалог відбувається враховуючи глобалізаційні процеси, які відбуваються в світі, так і враховуючи локальні особливості держав та регіонів, в яких здавна традиційно співіснують ці релігії. Враховуючи глобалізаційні процеси, які охоплюють як економічні, так і політичні та релігійні чинники, Християнсько-Ісламський діалог є актуальним на сьогоднішній день. Іслам, як і Християнство є світовими релігіями та активно поширюються в світі, тому допустимо вважати, що так чи інакше є логічними зіткнення віруючих цих релігій та створює сприятливі умови для діалогу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Духовне управління мусульман України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://umma.in.ua/ua/node/1768>
2. Ісламська теологія на шляху до єкуменічної герменевтики [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://www.irbis-nbuv.gov.ua/irbis-nbuv/cgiirbis_64/gileya_2017_118_64.pdf
3. Waardenburg, J. Muslim Perceptions of Other Religions, Oxford University Press, NewYork-Oxford, - 1999, 350 p.

ISLAMIC-CHRISTIAN DIALOGUE

Vladislav Kharchenko

Participant of the First International Scientific and Practical Conference "Modern Tendencies of Dialogue in a Multidenominational Society: Philosophical, Religious, Legal Views Borys Grinchenko Kyiv University.

Introduction

In today's world, which is open not only in the context of economic ties, but also in the context of cross-cultural encounters, interfaith dialogue has become a necessity.

The concept of interreligious dialogue is close to the concept of Ecumenism, but Ecumenism and its derivative Ecumenical movement aims to find unity between different areas of Christianity and the restoration of the "Ecumenical", the interreligious dialogue aims to understand and coexist different religious traditions.

This article examines the Muslim-Christian dialogue both at different historical times and in the context of globalization, especially in the context of the information component of globalization.

These

Raichynets A.V expresses the opinion that the Muslim-Christian dialogue originates from the Standing Committee on Muslim-Christian Cooperation, which took place in 1954 and 1956 in Balamanda (Lebanon). According to the researcher, it was with the opening of this Standing Committee that the virtually continuous interreligious and theological dialogue between Christianity and Islam began. Raichynets also notes that the intensity of this dialogue was related to the activities of the Roman Catholic Church after the Second Vatican Council.

Prominent Catholic theologian K. Raner [33, C. XI] decided to use the same classification, but different from Vanderburg, from Christianity and Judaism to the concept of "faith", and Islam to the concept of "religion". According to Raner, Christianity and Judaism are a "supernatural reproduction," while Islam is a "natural revelation." According to Raner, Christianity and Judaism are religious communities that are on the registered path of knowledge of God, they received "compensation" from higher powers, while Islam represents each path to this "revelation".

The particularity and extraordinariness of this revelation is that it also has the character of uniqueness as the first, but already goes beyond other revelations. Raner describes the relationship between these two types of "Revelations" as convergence, ie the process of gradual ascent to infinity. Full integration of these revelations is possible only on the basis of eschatological ideas of the end of the world, however, analyzing the relationship of these "revelations" in terms of historical time, requires the need for dialogue between them.

Jacques Wardenburg in his "Theory of Hermeneutic Ecumenism" expresses the view that dialogue between Christianity and Islam is a necessary condition for dialogue between Christianity and Judaism.

Jacques Vanderburg derives the ideal combination of two social values, namely: justice and moderation as the basic aspiration of all believers of the Abrahamic religions. The difference between Islam, Judaism and Christianity in Vanderburg realizes and realizes these ideals. According to Wardenburg, Christianity represents one aspiration to this ideal and is ready to accept that reality and aspiration are not always responsible for responsibility, so Christianity is in search of the creation of this ideal, and Judaism and the Islamic aspiration to embody these ideals, and believers these cases relate to this. inappropriate to compromise with the world.

To conduct a full-fledged dialogue between the representatives of different religions, Jacques Wardenburg invites theologians of different Abrahamic religions to learn the universal language of truth, which is present in all Abrahamic religions. Wardenburg fully agrees with Arkun's view of a common hermeneutic reality in which all three monotheistic religions are located.

Muhammad Arkun expresses the opinion that Islam has universal concepts, which already brings them to the supra-religious level.

Monotheism, according to Arkun, is the universalization of these religions, because it is about the One God, who is not only common to Jews and Christians, but also recognized in Islam.

The most striking manifestation of interreligious dialogue is the joint prayers in Assisi, which are attended by representatives of the world's most widespread religions, including Buddhists, Muslims, Sikhs, Jews. These prayers are initiated by the Catholic Church.

Representatives of various religious denominations have long lived in Ukraine. Islam, both Christianity and Judaism are traditional religions in Ukraine. Relations between Muslim and Christian communities in Ukraine have a long history. Nowadays, various religious communities coexist peacefully in modern Ukraine. The dialogue between them has a decisive role in the formation of Ukraine as a secular, multi-religious state.

Mufti Saeed Ismagilov, referring to one of the hadiths of the Qur'an, expressed the opinion that the values of Islam and Christianity are related.

"You will be sure that those closest to you who believe in those who believe are those who say, 'We are Christians!' This is because there are monks and priests among them, and they are not exalted"(Qur'an, 5:82).

CONCLUSIONS

Islam and Christianity have the potential for dialogue, moreover, this dialogue takes place in view of the globalization processes taking place in the world, and taking into account the local characteristics of states and regions in which these religions have long traditionally coexisted. Given the globalization processes, which cover both economic and political and religious factors, the Christian-Islamic dialogue is relevant today. Islam, like Christianity, is a world religion and is actively spreading in the world, so it is safe to assume that one way or another it is logical for believers of these religions to clash and create favorable conditions for dialogue.

Keywords: long traditionally coexisted, Christian-Islamic dialogue.

МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЕ БРАКИ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ КАК ПРАКТИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ

Ирина Богачевская

Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедры философии и педагогики Национального транспортного университета, Украина.

Email: bogachevska@bigmir.net

Проблема межрелигиозных и межконфессиональных браков, приобретающая в современном мире незаурядную остроту, свидетельствует об интенсивности процессов трансформации, охвативших в наше время как институт религии, так и институт семьи. Во всем мире их распространению способствуют глобализационные процессы, превращающие мир в единое коммуникационное пространство, где диалог с представителями другой религии и культуры становится повседневной реальностью. Можно смело утверждать, что межконфессиональные браки являются одной из самых успешных и самых распространенных форм межрелигиозного, межэтнического и межкультурного диалога в XXI веке.

В современном обществе присутствуют все типы организации семьи: от браков, заключаемых по воле родителей до свободных отношений, однако большинство современных семей имеет нуклеарный характер. Ускорились процессы трансформации традиционной патриархальной семьи, для которой подобные брачные союзы были одиночными и вызвали осуждение сообщества. В бывшем СССР межэтнические браки (которые чаще всего являются межрелигиозными) считались своего рода залогом «нерушимой дружбы многонационального советского народа», однако в жизненных реалиях национальных республик, особенно там, где не преобладало русскоязычное (тяготевшее со времен Российской империи к официальному православию) население, такие семьи оказывались в определенной культурной изоляции и воспринимались в локальных (в первую очередь этно-религиозных) сообществах как маргинальные отклонения от нормы. Отношение к межрелигиозным и межнациональным брачным союзам в постсоветском обществе и ученых и общественности до сих пор остается неоднозначным.

Религиозными факторами увеличения количества межрелигиозных и межконфессиональных браков являются: разрушение в советский период религиозного уклада семейной жизни, прервавшаяся традиция семейного религиозного воспитания детей, нарушение внутрисемейного процесса трансляции религиозных ценностей между поколениями.

Социальными факторами, способствующими росту числа таких браков на постсоветских территориях, явились падение «железного занавеса», расширение международных контактов, экономические и социальные трансформации, последовавшие за ним, дестабилизация и ухудшение социальных условий жизни, ухудшение демографической и гендерной ситуации, трудовая миграция.

Для полиэтнических и полирелигиозных территорий Восточноевропейского пограничья эта тема имеет сегодня не только научную, но, в первую очередь, общественную значимость, поскольку полиэтнический состав населения и советское прошлое обусловили наличие довольно большого количества этнически смешанных брачных союзов, а постсоветская волна религиозной самоидентификации заострила вопрос существования таких браков, придав им выразительно религиозную окраску.

С точки зрения религиоведения мы рассмотрим некоторые аспекты современных межрелигиозных и межконфессиональных браков на постсоветском европейском пространстве, понимая под ними такие семейные союзы, в результате которых происходит изменение или смешивание религиозных взглядов супругов.

Под межрелигиозными браками в научной литературе понимается брак между представителями разных религий (в нашем случае – христианства, ислама и иудаизма в разных возможных вариантах), а под межконфессиональным браком – брак между представителями разных конфессий или деноминаций в пределах одной религии (например – между католиками, православными и протестантами в христианстве, или же между суннитами и шиитами в исламе и т.п.).

Если в советский период подавляющее большинство межрелигиозных и межнациональных браков совершалось между гражданами союзных республик в рамках СССР, то в постсоветский период значительное число таких браков заключается с иностранцами, а их география охватывает весь мир. Указанный процесс фиксирует четко выраженную трансформацию гендерного подтекста брачных отношений. Если в советское время инициатором межэтнического и межрелигиозного брака выступал, как правило, мужчина, который «привозил жену» с места учебы, армейской службы или работы в рамках огромной территории многонационального государства, то в постсоветский период на всей территории бывшего СССР (включая даже мусульманские среднеазиатские государства) инициаторами подобных браков становятся женщины.

Женщины с постсоветского пространства стали восприниматься в мире как «национальное богатство» своих стран и пользуются устойчивым спросом на «мировом рынке невест». Позитивные последствия этого видятся в расширении брачного выбора для женщин, что может компенсировать количественный и качественный недостаток мужчин в своих странах. Положительный характер подобные браки будут иметь в случае

ассимиляции иностранных мужчин с религиозными традициями, национальной культурой и социальной действительностью наших стран, что предполагает знание национального языка жены и постоянное проживание семьи на ее территории, когда наши женщины будут оставаться на родине и воспитывать там своих детей, что должно благоприятствовать демографическому процессу и сохранению национального религиозно-культурного наследования. Однако пока межнациональные и межрелигиозные браки с иностранным партнером имеют несомненную тенденцию к эмиграции женщин, что негативно влияет на процессы социального воспроизводства, религиозного и национально-культурного самосохранения общества в целом. Научное осмысление этой проблемы значительно отстает от ее общественного резонанса. Межнациональные и межрелигиозные браки с иностранным партнером с позиции социального воспроизводства в целом несут определенные негативные и позитивные социальные последствия в транзитных постсоветских странах. Негативные последствия выражаются в потере человеческих ресурсов, размывании культурного наследия, что в итоге приводит к вырождению генофонда наций.

Проблема межконфессиональных браков актуализировалась на фоне религиозного возрождения Украины. Реинтеграция крымских татар (и соответственно – ислама) в украинский социум заострила проблему межрелигиозных межэтнических браков в Крыму и на Востоке Украины. В христианстве, особенно в западных регионах страны, с отменой запрета на религиозную деятельность греко-католиков и представителей многих протестантских церквей, заострился ряд проблем, связанных с заключением браков между представителями разных христианских конфессий. Об общественном резонансе этой проблемы свидетельствует большое количество публикаций по этому поводу в печати и в Интернет-изданиях (как светских, так и конфессиональных), особенно в регионах со смешанными этно- религиозными показателями населением (Закарпатье, Буковина, Галичина, АРК, Восток страны).

В России, по непроверенным данным православных СМИ, каждый четвертый брак заключается между православной женщиной и мусульманским мужчиной. Фактически, в рамках таких брачных союзов происходит взаимодействие Европейской и Восточно-азиатской культур, каждой из которых свойственен свой тип семьи и религиозной идентичности.

Показательным является тот факт, что в странах постсоветского пространства нет официальной статистической информации о межрелигиозных и межконфессиональных браках, а статистические данные по бракам с иностранными гражданами тоже не становятся достоянием широкой общественности.

Для религиоведов в проблеме межконфессиональных и межрелигиозных браков фокус исследовательских интересов – это религиозная составляющая существования таких семей. Однако, системные исследования в этой области на постсоветском пространстве, по нашим данным, практически не проводились. В Украине за последние 20 лет на эту тему защищена только одна диссертация. Эта проблема поднимается только в контексте экуменических практик и межрелигиозного диалога.

Для социологов в контексте исследования семьи религиозный фактор при анализе данного типа браков рассматривается как один из факторов существования семьи как определенной социальной структуры. Поэтому, на первое место в социологических исследованиях, как правило, ставится не религия, а семья. Социологи традиционно изучали эту проблематику в контексте межэтнических браков, поэтому социологи еще с советских времен имеет мощный пласт исследований межэтнических браков. Многие фундаментальные работы посвящены исследованию межэтнических семей в Средней Азии.

Психологи изучают влияние религиозного фактора на стабильность семейных отношений, психологический комфорт в семье, изучают механизмы внутрисемейной адаптации в подобных браках и т.п.

Юристы, в том числе и международники, сталкиваются с проблемами межрелигиозных и межконфессиональных браков как на теоретическом, так и на практическом уровне. Однако на постсоветском пространстве нет фундаментальных сравнительных исследований религиозного (канонического) и светского права в вопросах семейно-брачных отношений, которые могли бы помочь юристам-практикам в решении конкретных правовых коллизий, часто сопровождающих межрелигиозные браки.

Состояние исследования межрелигиозных и межконфессиональных браков в научной литературе позволяет констатировать отсутствие системных исследований, которые бы обобщили определенный задел социогуманитарных наук, накопленный наукой и достойный систематизации, а также учли религиозную позицию относительно этого сложного вопроса. По нашему мнению, это должно быть именно философско-религиоведческое исследование, поскольку религиоведение с его принципиально интегральными методологическими подходами способно решить эту сложную задачу комплексно.

Межконфессиональные и межрелигиозные браки являются не только предметом научного интереса, а и полем многовековых богословских дискуссий. Авраамические религии, основанные на идее Единого Бога, крайне отрицательно относятся к бракам с иноверцами. Каноническое право в авраамических религиях имеет ясное видение проблем и четкие нормы отношения к таким бракам. По оценкам экспертов, больше половины партнёров в таких браках переходят в конфессию своей «половины». Для церквей, до сих пор исповедующих принцип «спасение – в наших стенах», это прямо пропорционально впадению в ересь или отречению от «отцовских традиций».

Однако, основной проблемой такого брака является даже не вопрос об изменении веры одним из супругов, а вопрос о выборе веры и религиозного воспитания детей, рожденных в подобном союзе. А здесь компромиссы, по мнению богословов всех религий, не уместны. Поэтому любая деноминация согласна закрывать глаза на подобные союзы, если они гарантируют религиозное воспитание детей в ее лоне. В противном же случае любые брачные союзы порицаются и религиозно не освящаются.

Однако стремительно трансформирующаяся реальная общественная ситуация требует постоянного пересмотра религиозных установок, выработки богословами и религиозными лидерами более гибкой и компромиссной политики относительно межконфессиональных и межрелигиозных браков. Межконфессиональные браки в последнее время вызывают меньшее сопротивление, в частности в христианстве, где они воспринимаются как «практический экуменизм» и в исламе, когда речь идет о браке мужчины-мусульманина с христианкой или еврейкой. Про брак женщины-мусульманки с иноверцем речи в мусульманском анклаве все еще быть не может. На фоне довольно умеренного интереса к этой проблематике со стороны научного сообщества, в религиозной литературе наблюдается всплеск публикаций по проблемам семьи и брака, в частности и межрелигиозного и межконфессионального. Стоит назвать известную книгу священника РПЦ о. Даниила Сысоева «Брак с мусульманином», выступления дьякона Андрея Кураева, публикации муфтия Шамиля Аляутдинова и т.п.

В процессе религиоведческого анализа практики межконфессиональных браков основное внимание, по нашему убеждению, следует уделять факторам религиозного, правового и социо-культурного характера, которые влияют на религиозно и конфессионально смешанные брачно-семейные отношения. Для постсоветских государств их необходимо рассматривать в контексте трансформирующегося гендерного порядка и значительных изменений, которые происходят в религиозной жизни общества. Теоретическая интерпретация феномена межрелигиозных и межконфессиональных браков должна строиться на разделении его социальной природы на три составляющие: культурное содержание, государственное содержание, религиозное содержание, комплексное изучение которых детально раскрывает специфику этих брачных союзов, их отличия от других форм брака.

Предметом религиоведческих исследований становятся брачные отношения, тем или иным образом освященные определенным религиозным брачным ритуалом, а не светский брак между лицами разной религиозной самоидентификации, который не учитывает фактор религиозной или этно-религиозной идентичности супругов, или же так называемый «гражданский брак», который с точки зрения светского законодательства должен называться «фактическими брачными отношениями» и также не требует религиозного освящения.

Социальная природа межрелигиозных и межконфессиональных браков динамична вследствие изменчивости ее элементов, по-разному проявляющихся на личностном или общественном уровнях в зависимости от социально-политических, социально-географических, социально-глобальных, социально-индивидуальных факторов.

Межрелигиозные и межконфессиональные браки как форма брака в целом представляют собой сложный внутренний микромир брачных партнеров, первично конструируемый и модифицируемый посредством их действий в области повседневной, супружеской жизни, связанной с религиозной самоидентификацией партнеров. Данный процесс обусловлен тем, что брачное пространство состоит из нескольких социальных реальностей, отвечающих за конкретное проявление религиозно окрашенных аспектов брачных отношений: реальность социально-религиозных взаимодействий (культовой практики), реальность религиозного поведения дома, реальность брачных коммуникаций, детерминированных религией. Их объединение в конкретном брачном союзе имеет строго индивидуальный характер.

Каждое традиционное общество, каждая религия имеют четко регламентированную модель семейных отношений, определяющую отношения «власти-подчинения», и степень взаимной ответственности, усиливающую психологическую близость и обеспечивающую супругам психологический комфорт для совместной жизни и воспитания детей. Пытаться синтезировать или объединять две разные модели в одной семье очень непросто. Мнение большинства экспертов и опыт поколений считает эту задачу практически невыполнимой. Такая семья должна трансформироваться:

- собственные супружеские отношения: мужчина-женщина (поскольку многие религии регламентируют даже сексуальную сторону брака);
- родительские отношения: мать/отец – ребенок (к какой религии/конфессии будут принадлежать дети, крестить/не крестить, формы и объем религиозного воспитания, ответственность за воспитание и т.д.);
- детские отношения: старшие дети - младшие дети (религиозная принадлежность, различия воспитания мальчиков и девочек, объем ответственности и т.д.);
- отношения между своей семьей и семьями родителей (участие в религиозных и связанных с религиозной принадлежностью семейных праздниках, участие в воспитании внуков и т.п.).

Религия является наиболее устойчивой к трансформации идентичностью личности, вступающей в брак. Она выступает фундаментом духовного начала человека, его индивидуального подхода к вопросам веры и религиозных чувств. Глобально трансформация религиозной идентичности в браке выражается в принятии веры партнера, но такие случаи чаще встречаются в межрелигиозных союзах, типичны для брака мужчины-мусульманина с иноверной женщиной, в межконфессиональных же браках христиан они очень редки и имеют единичный характер. В целом, в рамках конфессий одной религии вопрос преобразования идентичности в браке имеет более компромиссный характер.

По отношению к религиозной идентичности супругов можно классифицировать модели брачных отношений в межрелигиозных и межконфессиональных союзах по типу отношения супругов к религиозной вере друг друга и выделить несколько сценариев трансформации их религиозной идентичности: религиозную ассимиляцию,

когда один из супругов полностью принимает веру другого; религиозную субординацию, когда супруги договариваются о конфессиональной принадлежности детей, их религиозном воспитании и т.п.; религиозный плюрализм, когда супруги сохраняют свои религиозные убеждения без изменений, заключают брак в обеих религиозных традициях параллельно и договариваются о формах отправления религиозных ритуалов в семье, как правило, оставляя за детьми свободу выбора веры.

Рост количества межрелигиозных и межконфессиональных браков в постсоветский период коррелируется также с демократизацией государственно-конфессиональных отношений, принятием законодательных актов, гарантирующих свободу веры и расширяющих спектр религиозной деятельности, легализацией деятельности религиозных деноминаций, запрещенных в советский период.

Постсоветские государства официально никак не реагируют на возросшее число браков с иностранцами, политики и общественность периодически пытаются сформировать негативное общественное мнение по отношению к «вывозу» женщин за рубеж, предупреждают о фактах дискриминации и даже сексуального рабства. Ученые предостерегают о последствиях достаточно массового выезда женщин репродуктивного возраста для генофонда нации, демографической ситуации, сохранения культуры и т.п.

Что касается межрелигиозных и межконфессиональных браков внутри этих стран, фактически в постсоветский период сложились все условия для «свободной конкуренции» разных моделей семьи. Как справедливо отмечает О. Маховская, наиболее известный в России психолог, занимающийся межкультурными браками, «Каждая культурно-религиозная модель семьи имеет свои особенности, хотя, безусловно, все они трансформируются под влиянием различных социально-экономических процессов, в том числе миграционных». По мнению психолога, в европейских странах постсоветского пространства доминирует европейский (христианский) тип семьи, с которым все успешнее конкурирует восточно-азиатский (исламский) ее тип.

Рост числа межконфессиональных и межрелигиозных браков – неотъемлемая черта современности, которую не отменить ни религиозными запретами, ни светской риторикой. Постсоветское пространство постепенно преодолевает последствия коммунистического эксперимента в мировоззрении людей и в национальных отношениях. «Атеистическая историческая общность людей – советский народ», смешавший в единый плавильный котел этно-религиозные традиции шестой части Земли ушла в прошлое, и входившие в этот конгломерат народы, создавшие независимые демократические государства, проходят сложный и противоречивый процесс создания новых форм семейных отношений, отдавая предпочтение наиболее адекватным современным условиям жизни моделям семьи, в которых значимым фактором являются религиозные верования супругов.

Прямой ежедневный диалог религий и культур, который происходит в смешанных браках позволяет воспитать в таких семьях детей, уровень религиозной и национально-культурной толерантности которых на порядок выше, чем у людей, выросших в монорелигиозной семье. Это дает возможность видеть в межконфессиональных религиозных союзах не только продукт глобализации, а и залог естественного взаимопонимания, взаимоприятия разных религиозных и этнических традиций.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексина Н.А. Динамика межэтнического взаимодействия в Российской Федерации. Будапешт: open Society Institute, 1999. – 73с.
2. Корнеева С.В. Межнациональные браки с иностранным партнером в современных условиях российского общества: социологический анализ. Автореферат дис. канд.социологических наук. М, 2006. – 22с.
3. Маховская Межкультурные браки и модели семейных отношений. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.asi.org.ru/ASI3/main.nsf>.
4. Муллокандова О.М. Міжрелігійні та міжконфесійні сімейно-шлюбні відносини в авраамічних релігіях (релігієзнавчо-правові аспекти) [Текст] : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Оксана Мариківна Муллокандова; наук. керівник І. В. Богачевська ;Житомир. держ. ун-т ім. Івана Франка. - Житомир, 2016. 16 с.
5. О.Маховская Межкультурные браки и модели семейных отношений. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.asi.org.ru/ASI3/main.nsf>

ПРАВОВІ АСПЕКТИ ДІАЛОГУ В ПОЛІКОНФЕСІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ (НА ПРИКЛАДІ УКРАЇНИ)

Олег Бучма

Кандидат філософських наук, доцент, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. Україна.

Email: buchmaoleg@gmail.com

ABSTRACT

In the article on the example of the experience of the modern process of Ukrainian state and law-making the legal bases, bases and importance of establishment and realization of dialogue in a poly-confessional society are considered. The role of the norms of the Constitution of Ukraine and the laws of Ukraine for the establishment of religious pluralism and tolerant interfaith relations is described. Organizational, normative, procedural and other legal issues that create obstacles and threats to dialogue in civil society are identified and a way to address them is proposed.

Keywords: law, religion, state, Ukraine, dialogue, tolerance, pluralism, polyconfessional society, civil society.

АННОТАЦИЯ

В статье на примере опыта современного процесса украинского государственного и правового строительства рассмотрены юридические основания и важность установления и реализации диалога в поликонфессиональном обществе. Охарактеризована роль норм Конституции Украины и законов Украины для утверждения религиозного плюрализма и толерантных межконфессиональных отношений. Определены организационные, нормативные, процессуальные и другие юридические вопросы, создающие препятствия и угрозы диалога в гражданском обществе и предложен путь их решения.

Ключевые слова: право, религия, государство, Украина, диалог, толерантность, плюрализм, поликонфессиональное общество, гражданское общество.

АНОТАЦІЯ

В статті на прикладі досвіду сучасного процесу українського державо- і правотворення розглянуті правові підстави, основи і важливість встановлення й реалізації діалогу в поліконфесійному суспільстві. Охарактеризована роль норм Конституції України та законів України для утвердження релігійного плюралізму та толерантних міжконфесійних відносин. Визначено організаційні, нормативні, процесуальні та інші юридичні питання, що створюють перешкоди і загрози діалогу в громадянському суспільстві та запропонований шлях їх вирішення.

Ключові слова: право, релігія, держава, Україна, діалог, толерантність, плюралізм, поліконфесійне суспільство, громадянське суспільство.

У 1991 році на політичній карті світу з'явилася нова країна – Україна. Здійснилася одвічна мрія українського народу про свою самостійну незалежну державу. З проголошенням незалежності реалізувалося право українського народу на самовизначення, передбачене Статутом ООН та іншими міжнародно-правовими документами. Відтак, Україна перейшла від формальної суверенності до реальної міжнародної правосуб'єктності та увійшла в складну систему світового політико-правового простору, окресленого глобалізаційним контуром.

Сформульована (визначена) зовнішньополітична доктрина Української держави спрямована на реалізацію, передусім, національних завдань, з одного боку, у міждержавних відносинах, з другого – через участь в універсальних і регіональних міжнародних організаціях в інтересах українського народу – громадян України всіх національностей.

В Декларації про державний суверенітет України, яка була прийнята Верховною Радою Української РСР 16 липня 1990 року визнається перевага загальнолюдських цінностей над класовими і пріоритет загальноновизнаних норм міжнародного права перед нормами внутрішньодержавного права. Керуючись цим 1 листопада 1991 року Верховна Рада України прийняла "Декларацію прав національностей України", в якій з поміж іншого закріплювалося, що "усім громадянам України кожної національності гарантується право сповідувати свою релігію, використовувати свою національну символіку, відзначати свої національні свята, брати участь у традиційних обрядах своїх народів". Невдовзі, 5 грудня 1991 року Верховна Рада України приймає звернення "До парламентів і народів", в якому сформульований характер держави та визначені засади міждержавних відносин України і, зокрема, зазначається, що "Українська держава гарантує всім народам, національним групам, громадянам, що проживають на її території, рівні політичні, громадянські, економічні, соціальні та культурні права, свободу релігійних переконань".

28 червня 1996 року Верховна рада України від імені Українського народу "усвідомлюючи відповідальність перед Богом, власною совістю, попередніми, нинішнім та майбутніми поколіннями" прийняла основний, головний закон, невід'ємний атрибут держави – Конституцію, яка визначила Україну як суверенну й незалежну, демократичну, соціальну й правову державу. Нарешті українці стали державною нацією, подолавши долю визначений історичний трагізм на цьому тернистому шляху. Сповнене трагічних нуртувань видалося для України останнє століття минулого тисячоліття. Її історія, культура та невід'ємна її складова – релігія, піддавалися нищівним ревізіям і руйнаціям в імперіях (Австро-Угорській, Російській) та державі нового типу – Радянському Союзу. Звернемося до деяких трагічних сторінок щоб не тлінною залишалася історична пам'ять і, щоб краще зрозуміти трагізм нинішньої України - охопленої, з одного боку, полум'ям війни, соціально-економічної кризи, злетом правового нігілізму (правового безкультур'я) на тлі розквіту корупції, тіньової нормотворчості тощо, а з іншого - героїзмом і незламністю духу українського народу.

Останнє десятиріччя минулого століття та перші кроки нового ознаменовані формуванням нової суспільної, правової, релігійної реальності в Україні. Ознакою якої є звільнення від ідеологічних міфів і догм та творення громадянського суспільства. Точкою дотику релігійної, суспільної, державної і правової діяльності є створення можливостей становлення загальнолюдських ціннісних орієнтацій і духовних перспектив шляхом усунення протиріч у духовному житті і подолання морального і правового нігілізму, що закладає основи для встановлення діалогу в поліконфесійному суспільстві, яке сформувалося в Україні після розвалу Радянського Союзу.

Громадянське суспільство як система суспільних інститутів (сім'я, Церква, система освіти і науки, професійні об'єднання) має забезпечити можливість реалізації потреб і інтересів окремих індивідів і колективів. Таким чином, уможлиблюється впровадження "моральної арифметики" Ієремії Бенета ("Найбільше щастя для найбільшої кількості людей"), який розглядав суспільний інтерес як суму індивідуальних інтересів.

Зниження ролі впливу держави, в умовах становлення громадянського суспільства, призводить до зіткнення індивідуальних інтересів (які часто-густо протилежно спрямовані), ескалації соціальних конфліктів та порушень розумного співвідношення свободи, рівності, справедливості тощо.

В такому випадку необхідне відновлення природної рівноваги між силами громадянського суспільства і державної влади. Важливим чинником, що може вплинути на збалансування громадянського суспільства і державної влади є релігія (церква). Для здійснення цієї функції в Україні, практично в межах правового поля і системи суспільних відносин, створені всі можливості: церква в суспільстві відокремлена від держави, а школа від церкви. Тобто, церква не може контролювати чи примушувати до дій чи бездіяльності громадян, виконувати державні, політичні, адміністративно-правові функції. Ознаками цього є відсутність правових форм союзу держави і церкви, представництва релігійних організацій в державних органах, права законодавчої ініціативи релігійних організацій, не втручання в систему правосуддя та ін.

З іншого боку, держава не може втручатися у внутрішньо-церковні справи, канонічну діяльність, самоуправління; не може здійснювати державно-правовий контроль, примус у сфері релігійних відносин. Однак, держава забезпечує охорону законної діяльності релігійних організацій та захист прав віруючих, здійснює правову регламентацію діяльності релігійних організацій та контролює дотримання ними встановлених державою законів. При цьому відзначимо, що держава в Україні – світська, а суспільство – поліконфесійне. Правовий режим церкви в Україні визначений Конституцією України (КУ) і деталізований в інших законодавчих актах української держави.

Власне, сам факт прийняття Конституції України 28 червня 1996 року є актом усвідомлення "відповідальності перед Богом" (КУ, преамбула), що є підтвердженням значимості релігійного чинника не тільки в історії українського державотворення та сучасного її стану, але й його ролі у поступі українського суспільства в майбутнє. Передусім, констатовано, що держава сприяє консолідації і розвитку релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України (КУ, ст. 11). Це є ознакою релігійного плюралізму. Гарантоване право на свободу світогляду і віросповідання та закріплений правовий режим церкви в Україні: "Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа - від церкви" (КУ, ст. 35). Заборонена діяльність політичних партій, що розпалюють релігійну ворожнечу (КУ, ст. 37). Обов'язки держави щодо релігійних організацій та обов'язки релігійних організацій перед державою і суспільством визначені в законі України "Про свободу совісті та релігійні організації". Зв'язковою ланкою між Церквою і державою є Державний орган у справах релігії, який має забезпечувати проведення державної політики щодо релігій і церкви (ст. 30).

Задекларована рівність конфесій перед законом чинна лише в державно-правових відносинах. Про рівність релігій у суспільно-політичній сфері можна говорити з певною долею умовності. У суспільстві різні конфесії не завжди отримують однакове визнання серед громадян, адже історично його доля може бути зв'язана з певною конфесією. Так, в історії Україна тісно пов'язана з православною церквою. Тому не випадково переважна частина населення України релігійно ідентифікують себе з православ'ям. Значимість цієї конфесії в історії, культурі, державності, моральності, спадкоємності традицій українського суспільства не могла не бути відзначеною і на законодавчому рівні. Так, кодекс законів про працю України визначив такі Православні релігійні свята – Різдво Христове, Пасха (Великдень), Трійця, - як святкові і не робочі дні (ст. 73). Проте, зважаючи на багату палітру, поліконфесійність українського суспільства та проголошений релігійний плюралізм з гарантіями рівності, в цьому ж законодавчому акті закріплено, що "за поданням релігійних громад інших (неправославних) конфесій, зареєстрованих в Україні, керівництва підприємств, установ, організацій надає особам, які сповідують відповідні релігії, до трьох днів відпочинку протягом року для святкування їх великих свят з відпрацюванням за ці дні" (ст. 73).

Законодавцем закріплені і певні переваги релігійної діяльності порівняно з політичною діяльністю. Так, Закон України "Про збройні сили України", обмежуючи політичну діяльність у Збройних Силах України, гарантує кожному військовослужбовцю право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, уможливорює відправляти, одноособово чи колективно, релігійні культи і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність з дотриманням вимог Конституції України та законів України (ст. 17). З метою подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і Церкви, Закон України "Про альтернативну (невійськову) службу на основі Конституції України" (ст. 35) визначив організаційно-правові засади альтернативної (невійськової) служби, право на яку "мають громадяни України, якщо виконання військового обов'язку суперечить їхнім релігійним переконанням і ці громадяни належать до діючих згідно з законодавством України релігійних організацій, віровчення яких не допускає користування зброєю" (ст. 2).

Світськість української держави підкріплюється законодавчим закріпленням неможливості правового регулювання релігійними організаціями шлюбно-сімейних відносин і реєстрації актів громадського стану. Так, згідно з сімейним законодавством ставлення до релігії не може обмежувати права та встановлювати переваги при одруженні і в сімейних відносинах, а релігійний обряд шлюбу не має правового значення і є особистою справою громадян.

Водночас, релігійні організації наділені низкою переваг (пільг). Зареєстровані релігійні організації, що не займаються підприємницькою діяльністю звільняються від земельного податку (Закон України "Про плату за землю", с. 12), мають пільги по оподаткуванню (Закон України "Про оподаткування прибутку підприємств", ст. 7, 13, Закон України "Про податок на додану вартість", ст. 5) та ін.

Сучасні конфесії України засобом виконання соціальної й етичної ролі, або місії роблять певний внесок у творення соціальної, правової, демократичної держави і громадянського суспільства. Відомий богослов о. Іван Шевців підкреслює: "Саме аспект моральний або етичний суспільного питання є насамперед причиною зацікавлення і встраювання Церкви в нього з тим щоб надати цьому питанню етичне спрямування, розв'язати його в гармонії з правдивою і найвищою метою людини, Божими заповідями і християнськими чеснотами" (Шевців Іван. Християнська Україна. – Київ-Дрогобич, 2003. – С. 74).

Релігійний чинник як один з елементів правової культури може бути засобом реалізації правових ідеалів, цінностей. Релігійні і правові реалії тісно переплетені між собою, і у свідомості людей формують певний тип правової культури. Зміна, формування релігійних переконань в сфері права суттєво змінюють переконання людини щодо суспільних процесів і рішень.

На нашу думку в правовому регулюванні суспільно-релігійних відносин в Україні засобом діалогу існує низка організаційних, нормативних, процесуальних та інших питань, які потребують комплексного опрацювання, зокрема:

- нормотворча діяльність в релігійній сфері нерідко здійснюється за відсутності загальнодержавної системності, шляхом фрагментарного вирішення наявних проблем в окремих законах та інших правових актах;
- різні правові акти, що регулюють суспільно-релігійні відносини, приймалися впродовж майже 30-ти років без достатньої узгодженості понятійно-категоріального апарату і застосовують ряд термінів, які неоднозначно сприймаються суб'єктами суспільних відносин (у тому числі правових і релігійних);
- відсутнє спеціальне законодавче регулювання суспільно-релігійної діяльності, що призводить до правопорушень та соціальних конфліктів у державно-церковних та міжконфесійних відносинах;
- норми законодавства, що стосуються релігійного сегменту суспільної реальності потребують подальшої гармонізації з положеннями відповідних стандартів країн Європейського Союзу, розробки і введення правових механізмів реалізації людиною релігійних прав;
- недостатньо врегульованими є проблеми забезпечення релігійної безпеки, протидії правопорушенням та юридичної відповідальності в релігійній сфері.

Відтак, за цих умов нагальною є проблема кодифікації законодавства України, що стосується регулювання суспільно-релігійних відносин. Особливого звучання це набуває в контексті сучасної суспільної ситуації, що характеризується загостренням проблем національної, державної і духовної безпеки і створює перешкоди і загрози діалогу в громадянському суспільстві.

Упорядкування і стабілізація культурно-цивілізаційного поступу України на мікрорівні (розбудова демократичної соціально-правової держави, становлення національної свідомості, відродження ідеї національної духовності, утвердження пріоритету загальнолюдських цінностей у масовій свідомості) і входження до нової макроструктури в якості рівно- і повноправного члена світового співтовариства можлива при наявності певного дисипативного чинника.

В умовах руйнації і розпаду монолітної системи взаємозв'язків між соціально-економічними, політичними і соціокультурними структурами в державі роль цього чинника за певних обставин може виконати релігія, яка, охопивши всі сфери людського буття (окрему людину-особистість, сім'ю, економіку, політику, виховання тощо) була б каталізатором створення глобальної системи саморегулювання стосунків людини з навколишнім світом.

Першим кроком і прикладом цього на наш погляд стала Революція Гідності, де виявилися й ознаки творення в Україні громадянської релігії, в якій на думку проф. А. М. Колодного "своєрідно переплітаються національна політична культура і традиції релігій, які існують в країні. В ній має місце... обожнення національних цінностей, видатних національних діячів, національної історії та національних ідеалів... Бог цієї релігії постає скоріше в

ролі якогось гаранту суспільного порядку, закону і права, а не милосердної істоти, затурбованої посмертним буттям людини" (Колодний А. М. Історіософія релігії. – К., 2013. – С. 187).

Проте зауважимо, що сучасну релігійну ситуацію (як в Україні, так і у світі в цілому), яка характеризується станами контакту, зіткнення і конфлікту можна вважати кризовою. Кризові процеси у релігійній сфері супроводжуються відтворенням старих усталених стереотипів і догм, нетерпимістю, надмірним критицизмом щодо інших поглядів, вірувань, конфесій тощо, відсутністю самокритичності, месіанством (претензією на абсолютну істину) та фактичним сповіданням подвійної моралі. Це, в свою чергу, призводить до загострення як між- так і внутрішньо конфесійних відносин, роз'єднання церкви і суспільства, релігії і культури, сприяє суспільній дезінтеграції. Можливою причиною цього явища є об'єктивоване усупільнення релігійних відносин, що переставали виконувати свої специфічні функції й перетворювались у механічний спотворений придаток суспільних відносин.

Вихід з такого становища можливий встановленням міжцерковного діалогу та діалогу між державою і церквою, які будувалися б на принципах толерантності, взаємоповаги, порозуміння, дотримання свободи совісті та права вибору. А для цього необхідне створення усталеної світоглядної позиції на засадах релігійного плюралізму, яка орієнтувала б не на феномен релігійної відмінності, а на формування нової цілісності як поліфонії багатоманітності релігії. Лише за таких умов релігія може претендувати на роль рушія суспільно-цивілізаційного розвитку. І тут заключне слово залишається за нормами права і не лише – за Буквою, а й за Духом Закону.

ЛІТЕРАТУРА

1. Декларація прав національностей України. [Електр.ресурс]. - Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1771-12#Text>
2. Звернення Верховної Ради України "До парламентів і народів світу". [Електр.ресурс]. - Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1927-12#Text>
3. Конституція України. [Електр.ресурс]. - Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254к/96-вр>
4. Кодекс законів про працю України [Електр.ресурс]. - Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/322-08#Text>
5. Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації". [Електр.ресурс]. - Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text>
6. Закон України "Про збройні сили України" [Електр.ресурс]. - Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1934-12#Text>
7. Закон України "Про альтернативну (невійськову) службу". [Електр.ресурс]. - Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1975-12#Text>
8. Колодний А. М. Історіософія релігії. Київ, 2013. 386с.
9. Шевців Іван. Християнська Україна. Київ-Дрогобич, 2003. 468с.

LEGAL ASPECTS OF DIALOGUE IN A POLYCONFESSIONAL SOCIETY (ON THE UKRAINIAN EXAMPLE)

Oleg Buchma

Candidate of Philosophy Sciences, Associate Professor, Senior Researcher, Department of Religious Studies,
Institute of Philosophy named after G. S. Skovoroda of the NAS of Ukraine.

ABSTRACT

In the article on the example of the experience of the modern process of Ukrainian state and law-making the legal bases, bases and importance of establishment and realization of dialogue in a poly-confessional society are considered. The role of the norms of the Constitution of Ukraine and the laws of Ukraine for the establishment of religious pluralism and tolerant interfaith relations is described. Organizational, normative, procedural and other legal issues that create obstacles and threats to dialogue in civil society are identified and a way to address them is proposed.

Keywords: law, religion, state, Ukraine, dialogue, tolerance, pluralism, polyconfessional society, civil society.

КАЯТТЯ І ПРОЩЕННЯ ЯК ЕТИЧНІ МОДУСИ КОНСТРУКТИВНИХ МІЖКОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН В ХХІ СТ.

Віра Додінова

Київський університет імені Бориса Грінченка. Доктор філософських наук, професор.

E-mail: v.dodonova@kubg.edu.ua

РЕЗЮМЕ

Стаття присвячена аналізу стратегій подолання історичних травм в поліконфесійному суспільстві. Суб'єкти історичної травми в якості основних стратегій своєї поведінки обирають: заперечення вини, самовиправдання, усвідомлення відповідальності, каяття. Об'єкти історичної травми можуть обрати стратегії забуття (мовчання), маніфестацію, прощення. В свою чергу, стратегія маніфестації поділяється на декілька тактик, серед яких: тактика «говорити правду», «відновлювати справедливість», «помститися» та «виправдовувати жертви». Тільки тактика «говорити правду» може призвести до примирення, хоча це не гарантує автоматичного успіху. Стратегії подолання історичної травми повинні сприяти відновленню соціального та духовного здоров'я суспільства. Найефективнішими стратегіями в цьому плані є каяття та прощення. У той же час прощення є прерогативою жертв, як і каяття – прерогативою винного.

Ключові слова: поліконфесійне суспільство, історична травма, стратегії подолання травми, каяття, прощення.

ABSTRACT

The article is devoted to the analysis of strategies for overcoming historical traumas in a multi - confessional society. The subjects of a historical trauma choose denial of guilt, self-justification, awareness of responsibility, repentance as the main strategies of their behavior. The objects of a historical trauma can choose strategies of oblivion (silence), manifestation, forgiveness. At the same time, the strategy of manifestation is divided into several tactics, among which the tactics of "telling the truth", "restoring justice", "revenge" and "justifying by the victims by the actions of their offenders" are described. Only the tactics of "telling the truth" can lead to reconciliation although it does not guarantee automatic success. The strategies of overcoming the historical trauma should contribute to the restoration of social and spiritual health of the society. The most effective strategies in this regard are repentance and forgiveness. At the same time, forgiveness is the prerogative of the victims just like repentance is the prerogative of the guilty.

Keywords: multi-confessional society, historical trauma, strategies for overcoming trauma, repentance, forgiveness

Сучасні події в світі поставили під сумнів ті етичні норми співіснування людства, які були напрацьовані протягом тривалого часу. Раціональний підхід до організації конструктивного діалогу між представниками різних культур, етносів, конфесій вже не раз себе схиблював. Варто тільки пригадати ХХ сторіччя з його світовими війнами, Голодомором, етнічними та релігійними чистками, геноцидами, локальними конфліктами. В історії поліконфесійних країн знайдеться не так багато прикладів безконфліктного співіснування громадян. Відповідно, наслідками релігійних війн і конфліктів є історичні травми, які не загоюються довгий час і вимагають для їх подолання спеціальних соціальних технологій.

Історична травма – це глибоке емоційне і психологічне враження, що спричинено жорстокими формами насильства, руйнуванням усталеного способу життя, а також його негативний вплив на психіку, поведінку, пам'ять індивідів та соціальних груп. На думку В. Огієнка, «історична травма – це реальна історична подія, яка несе загрозу безпеці, порядку, звичному порядку життя і самому життю» [1]. Вона замінює відчуття безпеки на усвідомлення небезпеки, кризи і хаосу. Наслідки історичної травми настільки руйнівні, що дестабілізують всю соціальну систему і торкаються усіх громадян та соціальних спільнот. Історична травма – це психологічна проблема, це чисельні наслідки посттравматичного синдрому, що стосуються кожної людини, оскільки колективна травма завжди переживається індивідуально. Метафоричний опис травми як «нерозірваної кулі в тілі людини» якнайкраще відображає її зміст. І це відчуття чужорідного предмету дуже важко виразити раціонально, більше підходять ірраціональні барви, такі як сльози, смуток, туга [2].

Дослідники намагаються встановити паритет між раціональним та нераціональним у методиках подолання історичних травм, вказуючи на недостатність суто раціональних моментів. Але перебільшувати роль нераціональних факторів при вибудовуванні стратегії подолання травм теж не варто. Як зазначав С.Б. Кримський, «нераціональне – це обширна зона ментальності (пов'язана з переходом за межі, з пафосом, героїзмом, любов'ю, пасіонарністю взагалі), яка не заміщує (подібно до ірраціональної проповіді абсурду, марності сущого тощо) раціональності, а доповнює її, окреслюючи за контрастом сферу міровизначених феноменів» [3, с.169].

У попередніх роботах нами вже піднімалось питання стратегій і тактик подолання історичних травм як суб'єктами, так і об'єктами останніх [4]. «Каяття і прощення» – це ті етичні модули, які існують на межі

раціонального, нераціонального та ірраціонального, і завдяки яким можуть і повинні вирішуватися не тільки політичні, соціальні проблеми, але й міжкультурні.

Проблема каяття і прощення може бути розглянута в аспекті дискурсу історичної пам'яті та історичної травми. Підтримуючи думку А.М. Єрмоленка про те, що «кожна нація має право на те, що їй пам'ятати, а що забувати», щоб здійснювати свій подальший історичний поступ, хотілося б зазначити, що особливої актуальності ця проблематика набуває в релігійній сфері. Релігія як форма духовної культури в більшій мірі є сферою суб'єктивної реальності, яка підживлюється власними емоціями та переживаннями.

Слід зазначити, що кожна релігійна конфесія задає ціннісно-сміслові константи, тому релігійний дискурс це поєднання ірраціонального, нераціонального та раціонального, в якому «ірація» переважає. Саме тому, образи, що нанесені на «релігійному ґрунті» особистості, етносу, країні довго не забуваються, мусуються, що не сприяє конструктивному толерантному діалогу між вірянами.

Перш за все, це переживання зла і несправедливості саме як зла і несправедливості і – виношування ідеї помсти. Тимоти Снайдер називає Східну Європу «Кривавими Землями» (Bloodlands). В умовах, коли всі мають претензії до всіх, прагнення до помсти з неминучістю породжує замкнуте коло болю і ненависті. Історична травма виконує роль нового нарратива, а образ ворога сприяє ситуації об'єднання суспільства. Що мусить переважати в такій ситуації: чи історична справедливість чи формування нової форми ідентичності? Ймовірно, найбільш радикальною – і в той же час найдієвішою формою роботи пам'яті з боку тих, хто несе пряму чи опосередковану відповідальність за вчинене зло, є каяття – визнання і засудження минулого і, разом з тим, відсторонення від нього (приклад післявоєнної Німеччини). Як пише доктор Манфред Дезелерс, співробітник «Центру діалогу та молитви в Освенцимі», «коли німці приїжджають відвідати Аушвіц сьогодні, то це не для того, щоб вшанувати пам'ять своїх співвітчизників і залишитися вірними їм. Навпаки, вони підкреслюють, що вони не належать до нацистів, вони інші німці, і, якщо вони прийшли сюди згадати і вшанувати когось, то тільки жертв [2, 10]. Для конструктивного діалогу треба вміти прощати.

Безумовно, що прощення як етичний модус зустрічається не так часто, але ця ситуація заслуговує на більшу повагу і пошану, ніж ситуація, коли помста переростає всі норми людяності і людина перетворюється на звіра. Певно, цілком природно виникають запитання: з одного боку, чи зможуть, і чи схочуть винуватці минулих трагедій визнати свою провину, чи вистачить у них на це моральної сили і мужності? З іншого боку, чи знайдуть мудрість потерпілі, аби пробачити винуватців? На жаль, маємо печальний історичний досвід, коли провина не визнається протягом багатьох поколінь, і шлейф образ тягнеться довгі роки [3].

Важливо підкреслити, що прощення є прерогативою жертв, так само, як каяття – прерогативою винних. Прощення як стратегія подолання історичної травми потребує певної моральної зрілості і, зокрема, особливого рівня розвитку милосердя.

Частіше за все культура милосердя отожднюється з релігійним вихованням. Слова Христа «хто вдарить тебе в праву щоку твою, підстав йому й іншу» (Мф. 5: 39) в символічній формі виражають заповідь: «на зло відповідай не злом, а добром», право ж судити і карати залиш Господу. Тому не дивно, що саме в релігійних громадах культивується прощення і каяття, і саме релігійні лідери виступають ініціаторами відповідних соціальних заходів на національному рівні.

Як позитивний приклад пропаганди толерантності та закликів до взаємного прощення можна навести чисельні акції Української Греко-католицької церкви. Так, перебуваючи з візитом у Польщі в серпні 2019 року Глава УГКЦ Блаженніший Святослав Шевчук згадав кардинала Любомира Гузара, який в 1997 році «у присутності мільйонів вірних зізнався, що «сини і дочки Української Греко-Католицької Церкви чинили зло своїм ближнім зі свого народу та інших народів... Тому від імені Української Греко-Католицької Церкви я хотів би попросити в усіх прощення». Він повторив ці слова в дещо іншому звучанні за три роки, під час зустрічі з молоддю в Ледниці: «...перед вами, дорога молодь, я хочу заявити, що ми просимо у вас прощення і ми готові пробачити все, що ми досвідчили». Ці твердження співзвучні зі словами проповіді Івана Павла II під час паломництва в Україну на Месі: «Нехай прощення, уділене й отримане, пошириться, як цілющий бальзам, у кожному серці. Нехай кожен, завдяки очищенню історичної пам'яті, буде готовий поставити вище те, що об'єднує, ніж те, що розділяє, щоб разом могли будувати майбутнє на основі взаємоповаги, братерства, братньої співпраці та справжньої солідарності». Слова кардинала Гузара і проповідь Папи Римського не залишилися непоміченими. Відразу після цього були створені комісії для співпраці Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви та Польської Єпископської Конференції, які на першому засіданні в Любліні прийняли душпастирську програму «загоєння ран», наголошуючи на формації священників та праці з молоддю» [5]. Настапова УГКЦ «прощаємо та просимо прощення» є, безумовно, потужний крок до примирення та злагоди між вірними різних церков.

Втім, не лише релігійні громади, а й світське суспільство поступово приходить до необхідності відпрацювання й подолання історичних травм. Стратегія «каяття і прощення» відповідає, за періодизацією Л. Петрановської, стадія відновлення, коли людина каже собі «досить болю» і «відпускає» історичну подію в минуле. Характерним для цієї стадії є збільшення споживання, акцент на задоволенні тілесних, матеріальних потреб, переключення на теми сьогодення. Порівняно з минулим поколінням бездієвність, споживацтво, сексуалізація, характерні для нового покоління, – це своєрідні ознаки стадії відновлення суспільства від історичної травми» [6, с.51].

Позиція каяття і прощення – це не лише показник зрілості людини, а й показник наявності у соціумі саморефлексії та консенсусу, маркер демократичності політичної системи. «Історичний жест канцлера ФРН Віллі Брандта 7 грудня 1970 року, який встав на коліна перед меморіалом жертвам повстання у Варшавському гетто, був самим безпосереднім наслідком переосмислення нацистського минулого в

Німеччині. Брандт прийшов до влади на хвилі протестного руху 1968 року, що в свою чергу стало результатом процесів внутрішньої демократизації західнонімецького суспільства, безпосередньо пов'язаного з переоцінкою минулого. Як тільки велика частина суспільства досягла консенсусу з цього приводу – воно зажадало переосмислення відносин з сусідами і необхідним чином призвело до Варшавського колінопреклоніння» [7]. Серія публічних вибачень, що відбулися вже після згаданого акту, стала безпосереднім перформативним вираженням стратегії каяття. При цьому ще невідомо, кому більше такі вибачення потрібні – суспільству, до якого звертається політичний лідер, чи суспільству, від імені якого він говорить. Через свою залежність від діалогічного визнання стратегія подолання історичної травми на пряму залежить від ступеню усвідомлення провини. Травма – це соціально-етичний феномен, який існує ніби ефемерно, але для її подолання необхідно досягнення і підтримка суспільного консенсусу.

ВИСНОВКИ

Поліконфесійність сьогодні стає нормою цивілізованого життя багатьох країн світу. Але «тягар минулого», включаючи переслідування представників певних конфесій, релігійні війни, нетерпимість, конфлікти обумовлюють наявність психологічних травм. Для подолання конфесійних протиріч, мінімізації образ необхідно задіяти соціальні технології та опановувати стратегії відпрацювання історичних травм. Якщо релігійні образи в суспільстві віддаються на поталу історії, їх не аналізують, не обговорюють, не надають оцінки, то існує шанс витіснення їх у колективне несвідоме. За таких умов травма «тягнеться» за конфесією впродовж існування, формуючи комплекс неповноцінності її вірних. Раціоналізація міжконфесійних стосунків в ХХІ ст. має набути особливого значення: каяття і прощення як етичні модуси повинні стати тлом для діалогу між конфесіями. На нашу думку, каяття і прощення є складовими більш широкого модусу, а саме модусу мудрості. Мудрість містить у собі складову, що пов'язана зі знанням, але ця складова підкоряється завданню буттєвого входження у світ значимих подій та найвищих життєвих цінностей: свободи, любові, відповідальності, які орієнтовані на розуміння основ життя.

ЛІТЕРАТУРА

1. Огієнко В.І. Історична травма Голодомору: проблема, гіпотеза та методологія дослідження / Національна та історична пам'ять. 2013. Вип. 6. С. 145-156.
2. Trudne pytania pamięci historycznej w paradygmacie dialogu kulturowego: Monografia zbiorowa / Kijów Uniwersytet im. Borisa Hrinchenka. Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne, 2019. 292 s.
3. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. К.: Вид. Дім Києво-Могилянська академія, 2008. 367 с.
4. Vira I. Dodonova, Roman A. Dodonov, Olena S. Aleksandrova, Olena V. Popovich, Yurii V. Omelchenko. Strategy and Tactics of Behaviour of Subjects and Objects of Historical Trauma. Analele Universității din Craiova. Istorie, Anul XXIV, Nr. 2(36)/2019 P. 153-164.
5. «Прощення і примирення – християнська альтернатива для конфліктуючих народів», – із промови Глави УГКЦ у Польщі. Електронний ресурс. Адреса доступу: http://news.ugcc.ua/articles/proshchennya_%D1%96_primirennya_hristiyanska_alternativa_dlya_konfl%D1%96ktuyuchih_narod%D1%96v__promova_glavi_ugkts_u_polshch%D1%96_87146.html
6. Найдьонова Л. Історична травма спільноти: як нащадкам пам'ятати трагічне? / Практична психологія та соціальна робота. 2012. № 2. С. 48-54.
7. Эппле Н. Внешняя политика памяти. Електронний ресурс. Адреса доступу: <http://www.inliberty.ru/blog/2546-Vneshnyaya-politika-pamyati>.

АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ МОДЕЛЬ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

Азад Байрамов

Доцент, Азербайджанского Государственного Аграрного Университета.

Email: sevda.abdullayeva.1986@mail.ru

ABSTRACT

After the independence of the Azerbaijani people, one of the main issues was the state regulation of tolerance and multiculturalism in the country. Because at the end of the twentieth century, at a time of growing national conflicts in the world and in the post-Soviet space, the most sensitive issue for a young state, which embarked on the path to independence, was the issue of tolerance and multiculturalism. Given that Azerbaijan has historically been a land of tolerance and multiculturalism, and their history is as old as the history of the Azerbaijani people, then state regulation of multiculturalism and tolerance was necessary for the newly formed civil society.

Being an Islamic country, Azerbaijan is a secular and multi-religious state. Islam is accepted in our country as an integral part of historical and spiritual heritage, culture and national mentality. Azerbaijan is one of the few countries in the history of the country where there has been no confrontation or discrimination on national and religious grounds. For centuries, representatives of different nations and religious denominations have lived in peace and harmony in Azerbaijan. The great leader Heydar Aliyev said: "Our people have always tried to strengthen friendship, brotherhood and kindness, to have relations of peace, tranquility and kindness between people, regardless of their religious affiliation."

Keywords: Independence, Multiculturalism, islam, tolerance and secular.

РЕЗЮМЕ

После приобретения независимости Азербайджанским народом, одной из основных задач было урегулирование со стороны государства вопросов толерантности и мультикультурализма. Так как в конце XX века, в то время когда, как во всём мире и в постсоветском пространстве усилились межнациональные конфликты для молодого государства на пути независимости самым важным вопросом был вопрос толерантности и мультикультурализма. Если учесть, что Азербайджан исторически был краем толерантности и мультикультурализма и их история столь же древняя как и история азербайджанского народа, то для построения гражданского общества, регулирование со стороны государства мультикультурализма и толерантности было необходимостью.

Азербайджан, будучи страной приверженной исламу, является светским и много конфессиональным государством. В нашей стране, исламская религия воспринимается, как неотъемлемая часть историческо-духовного наследия, культуры, национального менталитета. Азербайджан является одной из редких стран, где на протяжении всей истории не было противостояний и дискриминации на национально-религиозной почве. На протяжении веков, представители разных народов, религиозных конфессий жили в Азербайджане в мире и в согласии. Общенациональный лидер Гейдар Алиев говорил: «Наш народ всегда стремился укреплять дружбу, братство, добросовестность, независимо от религиозной принадлежности людей, стремился к миру и спокойствию, добрым отношениям между ними».

Ключевые слова: независимость, мультикультурализм, ислам, толерантность и светское.

Общенациональный лидер Гейдар Алиев справедливо считал политику мультикультурализма неотъемлемой частью демократического развития страны. Он указывал, что защита прав и свобод, в том числе этнических и культурных ценностей национальных меньшинств, проживающих на территории Азербайджана, исходит из важного принципа демократии- защита прав и свобод людей. Азербайджанская Республика, вставшая на путь демократического развития под руководством великого лидера Гейдара Алиева, должна была обеспечить равные права всех граждан Азербайджана, независимо от религии, языка и расы. Соответственно появились новые статьи Конституции или освещались с точки зрения новых социально-политических отношений.

Исторически расположенный на перекрёстке религий и культур Азии и Европы, Азербайджан успешно продолжает выполнять те же функции после восстановления государственной независимости. Азербайджанская литература уходит корнями в любовь, от Низами Гянджеви, который является сутью идеи « алтаря любви до небес» до Джавида, окруженного словами « мой Бог- красота, любовь». Во все социально-политические периоды, эта литература была любима всем человечеством, не зависимо от расы, религии и языка.

В последние годы атмосфера религиозной совместимости, толерантности в нашей стране, ещё больше укрепилась в соответствии мудрой политики великого Гейдара Алиева, в сфере усовершенствования отношений государства и религии, и стала одним из ведущих направлений общегосударственной политики. Создана правовая база для дальнейшего развития мультикультурализма и толерантности, что является характерным качеством нашего народа с древней историей и богатыми традициями, и эта сфера находится под опекой государства.

С введением идеологии азербайджанства великим лидером Гейдаром Алиевым, который создал условия для быстрого развития толерантности и мультикультурализма в Азербайджане, так как мультикультурализм и толерантность- это бомба замедленного действия, заложенная под каждой страной. Почти все проблемы мультикультурализма в Азербайджане исчезли вокруг идеологии азербайджанства. Когда общенациональный лидер Гейдар Алиев встречался с представителями национальных меньшинств, проживающими в Азербайджане, говорил: « я встречаюсь с азербайджанским народом, а не национальными меньшинствами».

Гейдар Алиев на первом съезде азербайджанцев мира 9 ноября 2001-го года выразил сущность азербайджанства следующим образом: « Основная идея независимого Азербайджанского государства- азербайджанство. Каждый азербайджанец должен гордиться своей национальностью, и мы должны поддерживать азербайджанство- язык, культуру, национальные и духовные ценности , традиции Азербайджана».(4 с.5).

Великий лидер всегда в своих выступлениях отмечал тот факт, что Азербайджан является многонациональной страной, этническое разнообразие и толерантность считал огромным достоянием нашего народа. « Многонациональный состав азербайджанского населения- это наше богатство, наше преимущество... Чем больше людей объединяет страна, тем богаче она становится, потому что каждый из них вносит свой вклад в мировую культуру и цивилизацию. Азербайджан - общая родина всех наций и народов. Проживающих на его территории. Слово « Азербайджан» всегда нас объединяет».

Академик Рамиз Мехтиев в своей книге « Азербайджанство – совершенный образец национальной идеологии» пишет: « Суть азербайджанства – органическое единство разных народов, культур, традиций, конфессий.

Азербайджанство, овладевая мифологией, культурными кодами и символами прошлого, выражает их с целью обоснования новых идей и определения нового вектора развития национального государства. Сейчас это самая конструктивная и динамичная сила в нашем обществе. Сила азербайджанства состоит в том, что оно способно сочетать индивидуальные интересы и тенденции с государственной политикой и сохранять национально-культурную самобытность народа. Естественно, чувство принадлежности к национальному единству придаёт смысл самой жизни и определяет её возможность, укрепляет чувство взаимной ответственности и приверженности общему делу, помогает устранить чувство одиночества и отчуждённости. Эта идеология формирует единое общество, единый народ Азербайджане».(5, с.7).

Академик С.Халилов в своей книге « Гейдар Алиев и идеология азербайджанства» пишет: « Эта идеология отражает национальные и духовные интересы не только азербайджанцев, проживающих в Азербайджанской Республике, не только Азербайджанского государства, но и азербайджанцев, проживающих сегодня в мире. При этом все азербайджанцы, независимо от того, где они живут и гражданами какой страны они являются, наряду со своей официальной родиной, также думают об Азербайджанской Республике , являющейся своей культурой и духовной родиной и прославляют её престиж».

Экономические основы идеологии азербайджанства следующие: превратить Азербайджан из страны производящей сырьё, в страну, производящую готовую продукцию, сосредоточить экономические реформы на защиту национальных интересов, защита государственности и т. д.

Высокая оценка деятельности Гейдара Алиева, как в стране, так и в мире имеет большое значение с точки зрения пропаганды идеологии азербайджанства. Различные меры, принимаемые для защиты и популяризации наследия Гейдара Алиева и идеологии азербайджанства, не могут быть связаны только с личностью этого великого человека. Эти меры также имеют большое значение с точки зрения развития у подрастающего поколения чувства государственности.

В нашей стране сердца всех народов и общин бьются в одном ритме, представители разных языков и религий, могут прийти к общему знаменателю. Азербайджан страна, где разные народы жили тысячи лет, свободно и беспрепятственно. В результате сформировавшейся в нашей стране толерантной среды, представитель каждого живущего здесь народа чувствует себя свободным и благополучным. Поскольку наш народ гостеприимный, миролюбивый и гуманный, представители других народов, проживающих в нашей республике, могут проявлять себя всесторонне. Права меньшинств, всегда находились под защитой и для них были созданы условия, позволяющие сохранить свой родной язык, культуру и религию. Поэтому в формировании азербайджанской литературы, культуры, общественного мнения, а также территориальной целостности нашей страны, образцовый патриотизм проявили и неазербайджанцы, и это продолжается по сей день. Благодаря политической воле общенационального лидера Гейдара Алиева, Азербайджан исторически восстановил свои традиции толерантности и мультикультурализма в правовой и политической сферах. Великий лидер избрал чёткую идеологическую цель для будущего успешного развития Азербайджана и своей мудрой политикой развил многовековые традиции мультикультурализма и поднял их на качественно новый уровень. Политический курс, проводимый под его руководством в области сохранения мультикультуральных традиций азербайджанского народа, в настоящее время успешно продолжается Президент Ильхам Алиев.

Поскольку основателем современного Азербайджана является великий лидер Гейдар Алиев, мультикультуральные ценности, сформированные в нашей стране на протяжении веков, во время его правления вступили в новый этап развития.

Учитывая, что формирование мультикультурализма в Азербайджане на уровне современных требований, является ключевым фактором стабильности и прогресса страны, общенациональный лидер Гейдар Алиев

определил место мультикультурализма в политической и правовой сферах. Он избрал чёткую идеологическую цель для будущего успешного развития Азербайджана и поднял её на качественно новый уровень, развивая многовековые традиции мультикультурализма своей дальневидной и мудрой политикой. Для того, чтобы представители каждой нации и этнической группы, проживающие в Азербайджане, работали на единую Родину - Азербайджану требовались сильная власть и политическая воля. Именно благодаря политической мудрости великого лидера Гейдара Алиева все народы и представители всех религий, живущие в Азербайджане сегодня, живут комфортно и верны своим традициям и религиям. Благодаря политической воле великого лидера Гейдара Алиева Азербайджан традиционно сохранил и вновь восстановил традиции толерантности и мультикультурализма в политическом и юридическом плане. Общенациональный лидер избрал чёткую идеологическую цель для будущего успешного развития Азербайджана и своей мудрой политикой развил многовековую традицию и поднял её на качественно новый уровень. Политическое направление, проводимое под его руководством в области толерантности и защиты многокультурных традиций азербайджанского народа, сегодня успешно развивается.

Гейдар Алиев предпринял очень важные шаги в решении вопросов мультикультуральности в нашем независимом Азербайджане, так как он всегда ценил заслуги других религий и народов.

На встрече с религиозными лидерами в нашей стране 10 ноября 1999 года, Гейдар Алиев подчеркнул этот момент: «Конечно, нынешняя межэтническая, межрелигиозная этническая ситуация в Азербайджане заслуживает высокой оценки. Она затрагивает всех – азербайджанцев, русских, украинцев, евреев. Это было достигнуто усилиями людей других национальностей, в том числе наших религиозных конфессий – христианство, православия, иудаизма, которые являются основными религиями в Азербайджане. Поскольку Азербайджанская Республика является многонациональным государством. Здесь наряду с мусульманами проживают граждане других религий. Как государство, придерживающееся принципов демократии, оно даёт свободу всем народам и нациям, проживающим на территории независимо от их религии, языка, расы или политической принадлежности.

В исламе также произошли беспрецедентные события в области мультикультурализма. Эти события повлияли на Азербайджан и в том числе на Кавказ: « В мире много мест. Мы, азербайджанцы, гордимся исламом, но в то же время мы никогда не проявляли отрицательного отношения к другим религиям, не враждовали, мы не заставляли другие народы подчиняться нашей религии. В целом терпимость к другим религиям, сосуществование с другими религиями и взаимопонимание является чертой исламских ценностей. В Азербайджане, наряду с исламом, присутствовали и христианство, и иудаизм, жили вместе веками и живут до сих пор».

Неслучайно во время своего визита в Баку Папа Римский сказал: « Существующие отношения толерантности и отношения терпимости между религиями в Азербайджане, могут быть примером для многих стран мира» - является посланием всему миру.

Азербайджан преподносится миру, как образец толерантности. Высокие многокультурные ценности толерантности и свободное функционирование всех светских религий в нашей стране, формируют внешний имидж Азербайджана и в то же время играют роль визитной карточки. В результате успешной политики, проводимой Президентом Ильхамом Алиевым в этом области, Азербайджан признан в мире, как высококультурное и толерантное государство. Об этом свидетельствуют регулярные международные встречи, конференции и мероприятия, проводимые Азербайджаном в различных гуманитарных областях.

Сегодня идеологию азербайджанства, политику расширения масштабов солидарности азербайджанцев во всем мире успешно проводит Президент Ильхам Алиев, достойным преемник великого лидера. Этап Ильхама Алиева в эволюции и идеологии азербайджанства, с его уникальной динамичностью, ещё больше обогащает её содержание, усиливает чувство национального самосознания и поднимает позиции Азербайджана на международной арене. Описывая идеологию азербайджанства как политическую и моральную основу нашей государственности, президент Ильхам Алиев сказал: « У нас были ценности, которые веками защищали и сохраняли нас как нацию, народ. Сегодня этому вопросу уделяется большое внимание. Наша государственность имеет очень прочную идеологическую основу. Идеология азербайджанства является нашей главной идеологической опорой». (6 с. 26-27).

Мультикультурализм Азербайджана направлен на то, чтобы дать людям мир, спокойствие и взаимное уважение, не только внутри страны, но и на международной арене с его эффективными результатами. Неслучайно президент Ильхам Алиев, как за пределами страны, так и публично, говорит: « Мультикультурализм стал образом жизни для всех в нашей стране».

Литература

1. « Литературно- художественные источники Азербайджанского мультикультурализма». Баку. 2016.
2. Газета « Голос Гянджи». 23 февраля 2016. Стр. 4.
3. Газета « Республика». 20 января 1999.
4. Туран А. « Феномен Гейдара Алиева в национальной идеологии азербайджанства». Газета « Халг». 02 февраля 2016. Мехтиев Р.
5. « Национальная идеология: история и сегодняшний день». Газета « Азербайджан». 09.11.2007.
6. Халилов С. « Гейдар Алиев и идеология азербайджанства». Баку. Университет Азербайджан. 2001

THE AZERBAIJANI MODEL OF MULTICULTURALISM

Azad Bayramov

The candidate of philosophical Sciences, Associate Professor. Azerbaijan State Agrarian University

ABSTRACT

After the independence of the Azerbaijani people, one of the main issues was the state regulation of tolerance and multiculturalism in the country. Because at the end of the twentieth century, at a time of growing national conflicts in the world and in the post-Soviet space, the most sensitive issue for a young state, which embarked on the path to independence, was the issue of tolerance and multiculturalism. Given that Azerbaijan has historically been a land of tolerance and multiculturalism, and their history is as old as the history of the Azerbaijani people, then state regulation of multiculturalism and tolerance was necessary for the newly formed civil society.

Being an Islamic country, Azerbaijan is a secular and multi-religious state. Islam is accepted in our country as an integral part of historical and spiritual heritage, culture and national mentality. Azerbaijan is one of the few countries in the history of the country where there has been no confrontation or discrimination on national and religious grounds. For centuries, representatives of different nations and religious denominations have lived in peace and harmony in Azerbaijan. The great leader Heydar Aliyev said: "Our people have always tried to strengthen friendship, brotherhood and kindness, to have relations of peace, tranquility and kindness between people, regardless of their religious affiliation."

Keywords: Independence, Multiculturalism, Islam, tolerance and secular.

EDITORIAL BOARD

Honorary Editors

Archil Prangishvili

Georgian Technical University. Doctor of Technical Sciences. Full Professor.

Avtandil Silagadze

Correspondent committee-man of National Academy of Georgia. Tbilisi University of International Relationships. Doctor of Economical Sciences. Full Professor.

Badri Gechbaia

Batumi Shota Rustaveli State University. Head of Business Administration Department. PhD in Economics, Associate Professor.

Davit Narmania

Tbilisi State University (TSU), Chair of Management and Administration Department. Professor.

Lamara Qoqiauri

Georgian Technical University. Member of Academy of Economical Sciences. Member of New York Academy of Sciences. Director of first English school named "Nino". Doctor of Economical Sciences. Full Professor.

Lia Eliava

Kutaisi University. Economic expert in the sphere of economy and current events in financial sector. Full Professor. PhD in Business Administration.

Liana Ptaschenko

National University «Yuri Kondratyuk Poltava Polytechnic», Doctor of Economical Sciences. Professor.

Nino Didbaridze

Microbiology and Immunology Department. Immunology Direction. Tbilisi State Medical University. PhD MD.

Paata Koguashvili

Georgian Technical University. Doctor of Economical Sciences. Full Professor. Academician. Member of Georgia Academy of Sciences of Agriculture.

Sergei S. Padalka

Doctor of Historical Sciences, Professor, Senior Researcher at the Department of Contemporary History and Policy at the Institute of History of Ukraine National Academy of Sciences of Ukraine.

Tamar Didbaridze

Tbilisi State Medical University, First University Clinic. PhD in MD.

Zurab Khonelidze

Sokhumi State University. Doctor of Political Sciences. Professor.

Honorary editorial board members:

Agaheydar Seyfulla Isayev

Azerbaijan State Oil Academy. Doctor of Economical Sciences. Professor.

Jacob Meskhia

Tbilisi State University. Faculty of Economics and Business. Full Professor.

INTERNATIONAL ADVISORY AND EDITORIAL BOARD

Australia

Shahid Khan

Monash Business School. Sessional Lecturer. PhD in Management.

Vikash Ramiah

UNISA School of Commerce. Associate Professor. PhD in Applied Finance.

Azerbaijan

Abbas İsmayilov

Azerbaijan State Agricultural University. Associate Professor. PhD in Biology Science.

Almaz Mehdiyeva

Azerbaijan State Oil and Industry University. Associate Professor. PhD in TS

Amir V. Aliyev

Ministry of Health of Azerbaijan Republic Lung Diseases Department. Guba District Central Hospital Head of Department. PhD in Medicine

Aytekin Hasanova

Azerbaijan Medical University. I Preventive Medicine Faculty. Deputy of Dean. PhD in Medical Biology.

Araz Manucheri-Lalen

Associated Professor, PhD Department of Psychiatry, Azerbaijan Medical University.

Arif M. Mammad-Zada

Baku "Geotechnological problems of oil, gas and chemistry", Scientific Research Institute, Professor, Chief Researcher. DS.

Azer K. Mustafayev

Turan Medical Clinic. Cardiologist. PhD in Medicine. Azerbaijan.

Beykas Seyfulla Xidirov

Azerbaijan State Oil and Industrial University. Head of department. Doctor of Economical Sciences

Djamil Alakbarov

A researcher at the Research Institute for Lung Diseases. PhD in medicine. Azerbaijan

Elchin Suleymanov

Baku Engineering University. Associate Professor of Department Finance. PhD in Economy.

Elmira Valiyeva

Azerbaijan State Agrarian University Senior teacher of the Chair of Languages.

Elshan Mahmud Hajizade

UNEC. Center of Energy Economics, Director. Doctor of Economic Science. Professor.

Emin Mammadzade

Institute of Economics of ANAS. Economic institute. PhD in Economy. Associate professor.

Farda Imanov

ANAS. Geography Institute. Doctor of Geography Sciences. Professor.

Garib Mamedov

National Academy of Sciences of Azerbaijan Republic. Academician-secretary of the Department of Agrarian Sciences of ANAS, Academician of ANAS. Doctor of Biological Sciences.

Heyder Guliyev

Azerbaijan State Agricultural University. English Teacher. PhD in Philology

Ibrahim Gabibov

Azerbaijan State Oil and Industrial University. Doctor of Technical Sciences. Professor

Jamala Mursalova

Azerbaijan National Academy of Sciences. Genetic Resources Institute. PhD BS.

Lala Bekirova

Azerbaijan State Oil and Industrial University. Azerbaijan National Aviation Academy. PhD.TS

Leyla I. Djafarova

Clinic "Medium" Baku. Doctor of Medical Sciences. Professor

Mahmud Hajizade

Sector Director of State Fund for Information Technology Development of the Ministry of Communications and High Technologies of the Republic of Azerbaijan, Ministry of Transport, Communications and High Technologies of the Republic of Azerbaijan.

Naila Quliyeva

Azerbaijan Medical University. Assistant in "Immunology" Program at Paediatrics Diseases Department. Docent and Academic Manager in "Allergology and Immunology" Department.

Rafiq Gurbanov

Azerbaijan State Oil and Industrial University. Doctor of Technical Sciences. Professor

Ramiz Gurbanov

Azerbaijan State Oil and Industrial University. Doctor of Technical Sciences. Professor

Ramiz Mammadov

ANAS. Geography Institute. Doctor of Technical Sciences. Professor. Academician.

Rashad G. Abishov

Dental Implant Aesthetic Center Harbor Hospital, Azerbaijan State Doctors Improvement Institute. PhD. Azerbaijan.

Rena Gurbanova

Azerbaijan State Oil and Industrial University. Associate Professor. PhD in Chemistry.

Saadat Sultanova

Azerbaijan Medical University. II Obstetric Gynecology Department. Doctor of Medical Science. Associate Professor.

Sadagat V. Ibrahimova

Azerbaijan State Oil and Industrial University. Academician Doctor of Economical Sciences. PhD

Sain SafarovaAzerbaijan Medical University. 2nd Internal Medicine Department. Associate Professor. PhD in Medicine.**Samira Mammadova**

Sumgayit State University. Senior Teacher of History and its teaching methodology in History Faculty. PhD in History.

Sayyara Ibadullayeva

Institute of Botany. National Academy of Sciences. Professor. PhD in Biological Sciences.

Sevinj Mahmudova

Azerbaijan State Agrarian University. PhD. Researcher.

Tarbiz Nasrulla Aliyev

Innovation Center of National Academy of Azerbaijan Republic. The deputy of director. Doctor of Economical Sciences. Professor

Tariel Omarov

Azerbaijan Medical University. Department of surgical diseases. PhD in Medicine

Tofig Ahmadov

Azerbaijan State Oil and Industrial University. Doctor of Geology and Mineralogy Sciences. Professor

Tofig Yusif Baharov

Azerbaijan State Oil Company. Scientific Research Institute. Head of department. Doctor of Geology and Mineralogy Sciences

Tofig Samadov

Azerbaijan State Oil and Industrial University. Doctor of Technical Sciences. Professor.

Tubukhanum Gasimzadeh

Azerbaijan National Academy of Sciences. Institute of Dendrology of Azerbaijan NAS. Leading researcher PHD in Biological Sciences, Associate Professor.

Vusal Ismailov

"Caspian International Hospital". Orthopedics Traumatology Expert. MD. Azerbaijan.

Zakir Aliyev

RAPVHN and MAEP. PhD in Agricultural Sciences, Professor of RAE academician.

Zakir Eminov

ANAS. Geography Institute. Doctor of Geography Sciences. Associate Professor.

Bahrain**Osama Al Mahdi**

University of Bahrain, Bahrain Teachers College. Assistant Professor. PhD, Elementary Education and Teaching

Bangladesh**Muhammad Mahboob Ali**

Daffodil International University. Department of Business Administration. Professor.

Belarus**Tanua Teterinets**

Belarusian State University of Agricultural Technology. Doctor of Economical Sciences. Associate Professor.

Vladimir Yanchuk

Belarus State University. Professor. Academy of Postgraduate Education. PhD in Social Psychology.

Bosna & Hercegovina**Igor Jurčić**

Head of marketing Business group for VSE/SME. Telecommunication Business and Management.

Ratko Pavlovich

University of East Sarajevo. Faculty of Physical Education and Sport. Full Professor. PhD in Sport Sciences.

Brazil**Paulo Cesar Chagas Rodrigues**

Federal Institute of Education, Science and Technology of Sao Paulo. Professor. PhD in Mechanical Engineering.

Bulgaria**Desislava Stoilova**

South-West University "Neofit Rilski". Vice Dean of Faculty of Economics. Associate Professor. PhD in Finance.

Eva Tsvetanova

Tsenov Academy of Economics, Svishtov, Bulgaria Department of Strategic Planning. Head assistant professor. PhD in Economy.

Jean-François Rougé

University of technology Sofia. Professor researcher. PhD in Management.

Jean-François Rougé

University of Technology, Sofia. PhD in Business law

Milena Kirova

Sofia University "St. Kliment Ohridski". Professor. PhD in Philology.

Croatia

Dragan Čišić

University of Rijeka. Faculty of Maritime Studies. Full professor. PhD in Logistics, e-business.

Egypt

Abdelbadeh Salem

Professor at Faculty of Computer and Information Science, Ain Shams University.

Neyara Radwan

King Abdul-Aziz University. Jeddah. KSA. Business Administration Department. Faculty of Economics and Administration. Assistant Professor. Suez Canal University. Mechanical Department. Faculty of Engineering. Assistant Professor.

France

Michael Schaefer

L'Association 1901 SEPIKE International, Président at SEPIKE International. PhD of Economical Sciences

Georgia

Anzor G. Abzalava

Georgian Technical University. Doctor of Economical Sciences. Full Professor

Dali Sologashvili

State University named Akaki Tsereteli. Doctor of Economical Sciences. Full Professor

Dali Osepashvili

Professor of Journalism and Mass Communication TSU (Tbilisi State University), Head MA Program "Media and New Technology"

Davit Tophuria

Tbilisi State Medical University. Head of International Students Academic Department, Associate Professor. PhD in HNA.

Eka Avaliani

International Black Sea University. Associate Professor. PhD in History.

Eka Darchiashvili

Tbilisi State University named after Sv. Grigol Peradze. Assistant of professor. PhD in BA.

Ekaterine Maghlakelidze

The University of Georgia, Associated professor, Business, Economics and Management School.

Enene Menabde-Jobadze

Georgian Technical University. Academical Doctor of Economics.

Eter Bukhnikashvili

Dental clinic "NGM-Innovation Dental". The doctor-stomatologist. PhD in Medicine.

Evgeni Baratashvili

Georgian Technical University. Head of Economic and Business Department. Doctor of Economical Sciences. Full Professor

George Jandieri

Georgian Technical University; Chief scientist, Institute of Cybernetics of the Georgian Academy. Full Professor

George Malashkhia

Georgian Technical University. Doctor of Economical Sciences. Full Professor.

Giorgi Kepuladze

Akaki Tsereteli State University, Faculty of Business, Law and Social Sciences, PhD in Economics. Invited teacher.

Gulnara Kiliptari

Tbilisi State Medical University. Head of ICU department. Associate professor.

Iamze Taboridze

Scientific Center of the Humanitarian Educational University, Head, PhD in Medicine. Associate professor.

Irma Makharashvili

Caucasus International University. Dean of Business Faculty. Doctor of Economical Sciences. Full Professor

Ketevan Goletiani

Batumi Navigation Teaching University. Dean of Logistics Faculty. Batumi Shota Rustaveli State University. Doctor TS, Professor.

Larisa Korghanashvili

Tbilisi State University (TSU) named Ivane Javakhishvili. Full Professor

Larisa Takalandze

Sokhumi State University, Faculty of Economic and Business. Doctor of Economic Sciences.

Lia Davitadze

Batumi Shota Rustaveli State University. Higher Education Teaching Professional. PhD in Educational Sciences.

Lia Matchavariani

Tbilisi State University (TSU) named Ivane Javakhishvili. Full Professor, Faculty of Exact & Natural Sciences (Geography Dep.)

Loid Karchava

Doctor of Business Administration, Association Professor at the Caucasus International University, Editor-in-Chief of the international Scientific Journal "Akhali Ekonomisti" (The New Economist)

Maia Kapanadze

Georgian State University named Javakhishvili. Doctor of Economical Sciences. Associate Professor.

Maia Matoshvili

Tbilisi State Medical University. The First University Clinic. Dermato-Venereologist. Assistant Professor. PhD in DAPS.

Mariam Darbaidze

Davit Aghmashenebeli National Defense Academy of Georgia. The Head of Education Division. PhD in Biology.

Mariam Kharaishvili

Iliia State University. Asistent Professor. PhD MD.

Mariam Nanitashvili

Executive Director - Wise Development LTD (Training Centre). Associated Professor at Caucasus University. PhD in Economics

Nana Shoniya

State University of Kutaisi named Akakhi Tsereteli. Doctor of Economical Sciences. Full professor

Natia Beridze

LEPL National Environmental Agency of Georgia, Invited Expert at International Relations and PR Division. PhD in Political Science.

Nelli Sichinava

Akaki Tsereteli State University. Associate. Professor. PhD

Nino Gogokhia

Tbilisi State Medical University. Head of Laboratory the First University Clinic. Professor.

Nino Museridze

GGRC Georgian-German Center for Reproductive Medicine, Owner and Clinical Director. The Doctor of Medicine, Full Professor.

Nino Pirtskhelani

Associated Professor of Department of Molecular and Medical Genetics of Tbilisi State Medical University.

Omari Omarimu

Tbilisi State University named Iv. Javakhishvili. Doctor of Chemical Sciences Professor

Rati Abuladze

St. Andrew the first-called Georgian University of the Patriarchate of Georgia. Faculty of Economics and Eusiness Edministration. Manager of the Faculty Quality Assurance Office. PhD in Business Administration.

Rusudan Kutateladze

Georgian Technical University. Doctor of Economical Sciences. Full Professor

Rusudan Sujashvili

New Vision University. School of Medicine. Professor,

Simon Nemsadze

Georgian Technical University. Doctor of Technical Sciences. Full Professor

Tamar Giorgadze

Tbilisi State Medical University. Department of Histology, Cytology and Embryology. Assistant Professor.

Tamila Armania-Kepuladze

Akaki Tsereteli State University. Department of Economics. PhD in Economic.

Tengiz Museliani

Georgian Technical University. Academic Doctor of Technical Sciences. Associate Professor

Timuri Babunashvili

Georgian Business Academy of Science. Doctor of Economical Sciences. Full Professor.

Vladimer Papava

Tbilisi State Medical University. Assistant-Professor. PhD. MD.

Zaira Gudushauri

Georgian-Azerbaijan University named G.Aliyev. Assosiate Professor. PhD. ES.

Germany**Hans-Juergen Zahorka**

Assessor jur., Senior Lecturer (EU and International Law, Institutions and Economy), Chief Editor of "European Union Foreign Affairs Journal", LIBERTAS - European Institute, Rangendingen

Alexander Dilger

University of Münster. Professor of Business Economics. PhD in Economy.

Greece**Margarita Kefalaki**

Communication Institute of Greece. PhD in Cultural Communication. President of Institute.

Hungary**Nicasia Picciano**

Central European University. Department of International Relations and European Studies.

India**Federica Farneti**

University of Bologna. Department of Sociology and Business Low. Associate Professor. OhD in Economic & Management.

Prasanta Kumar Mitra

Sikkim Manipal Institute of Medical Sciences. Deptartment of Medical Biotechnology. PhD in Biochemistry.

Samant Shant Priya

Lal Bahadur Shastri Institute of Management, New Delhi, Associate Professor in Philosophy PhD in Marketing.

Sonal Purohit

Jain University, Center for Management Studies, Assistant Professor, PhD in Business Administration, Life Insurance, Privatization.

Varadaraj Aravamudhan

Measi Instittue of Management. Associate Professor. PhD in Management.

Iraq

Rana Khudhair Abbas Ahmed

Irag, Baghdad, Alrafidain University College. Lecturer, Global Executive Administrator, Academic coordinator. PhD in Scholar (CS).

Iran

Azadeh Asgari

Asian Economic and Social Society (AESS). Teaching English as a Second Language. PhD

Italy

Simona Epasto

University of Macerata. Department of Political Science, Communication and International Relations. Tenured Assistant Professor in Economic and Political Geography. PhD in Economic and Political Geography

Donatella M. Viola

London School of Economics and Political Science, London, Assistant Professor in Politics and International Relations at the University of Calabria, Italy. PhD in International Relations.

Jordan

Ahmad Aljaber

President at Gulf University. German Jordan University, Founder / Chairman of the Board. Ph.D in Computer Science

Ahmad Zamil

Middle East University (MEU). Business Administration Dept. Associate Professor. PhD Marketing

Ikhlas Ibrahim Altarawneh

Al-Huessian BinTala University. Business Department. Full Professor in Human Resource Management.

Asmahan Majed Altaher

Arab Academy for Banking and Financial Sciences. Associate Professor. PhD in Management Information System.

Sadeq AlHamouz

Middle East University (MEU). Head Computer Information Systems. PHD. Computer Science.

Safwan Al Salaimeh

Aqaba University. Software Engineering Department. Information Technology Faculty. Professor. PhD.

Kazakhstan

Alessandra Clementi

Nazarbayev University School of Medicine. MD, GP. Assistant Professor of Medical Practice and Family Medicine

Altinay Pozilova

Sirdarya University. Associated professor. PhD in Pedagogy Science.

Anar Mirazagaliyeva

Astana International University. Vice-President. PhD in Biology.

Anna Troeglazova

East Kazakhstan State University named Sarsen Amanjolv. PhD

Gulmira Zhurabekova

Marat Ospanov West-Kazakhstan State Medical Academy. Department of Human Anatomy. Associate Professor

Guzel Ishkinina

Ust-Kamenogorsk, Russian Economy University G. Plekhanov, Associate Professor, PhD in Economic science.

Marina Bobireva

West Kazakhstan State Medical University named Marat Ospanov. PhD

Niyazbek Kalimov

Kostanay Agricultural Institution. PhD

Nuriya Kharissova

State University of Karaganda. Associate Professor of Biological Science

Nikolay Kurguzov

State University of Pavlodar named S. Toraygirova. PhD. Professor.

Oleg Komarov

Pavlodar State Pedagogical Institute. Professor of Department of Economics, Law and Philosophy. PhD in Sociology,

Zhanargul Smailova

Head of the Department of Biochemistry and Chemical Disciplines named after MD, professor S.O. Tapbergenova NAC Medical University of city Semey.

Kosovo

Donat Rexha

Faculty of Economics and Management at the AAB College. Professor. Lecturer. Local Consultant at the UNICEF.

Libya

Salaheddin Sharif

University of Benghazi, International Conference on Sports Medicine and Fitness, Libyan Football Federation- Benghazi PhD in Medicine (MD)

Latvia

Tatiana Tambovceva

Latvian Council of Science. Riga Technical University. Associate Professor at Riga Technical University

Lithuania

Agne Simelyte

Vilnius Gediminas Technical University, Associate professor. Phd in Social Sciences (Management)

Ieva Meidute – Kavaliauskiene

Vilnius Gediminas Technical University. Vice-dean for Scientific Research

Vilma (Kovertaite) Musankoviene

e-Learning Technology Centre. Kaunas University of Technology. PHD

Laura Utryte

Vilnius Gediminas Technical University (VGTU). Head of Project Manager at PI Gintarine Akademy. PhD in Economy.

Loreta (Gedminaitė) Ulydydiene

Professor of Intercultural Communication and Studies of Translation. Vilnius University. PHD

Zhaneta Simanavichienė

Professor, head of Laboratory Business Innovation University of Mykolas Romeris. Honorary consul of Estonia

Macedonia

Liza Alili Sulejmani

International Balkan University. Head of Banking and Finance department. Assistant Professor. PhD of Economics.

Malaysia

Anwarul Islam

The Millennium University. Department of Business Administration. Associate Professor.

Kamal Uddin

Millennium University, Department of Business Administration. Associate Professor. PhD in Business Administration.

Morocco

Mohammed Amine Balambo

Ibn Tufail University, Aix-Marseille University. Free lance. Consultant and Trainer. PhD in Philosophy. Management Sciences, Specialty Strategy and Logistics.

Nigeria

Bhola Khan

Yobe State University, Damaturu. Senior Lecturer and Head, Dept. of Economics. PhD in Economics.

Norway

Svitlana Holovchuk

PhD in general pedagogics and history of pedagogics.

Pakistan

Nawaz Ahmad

The Aga Khan University. Chief Examiner. PhD in Management.

Poland

Grzegorz Michalski

Wrocław University of Economics. Faculty of Engineering and Economics. PhD in economics. Assistant professor.

Kazimierz Waluch

Paweł Włodkowic University College in Płock, Assistant Professor at the Faculty of Management. PhD in Economy.

Robert Paweł Susło

Wrocław Medical University, Public Health Department, Health Sciences Faculty, Adjunct Professor of Gerontology Unit. PhD MD.

Tadeusz Trocickowski

European Institute for Eastern Studies. PhD in Management Sciences.

Qatar

Mohammed Elgammal

Qatar University. Assistant Professor in Finance. PhD in Finance

Romania

Camelia Florela Voinea

University of Bucharest, Faculty of Political Science, Department of Political Science, International Relations and Security Studies. PhD in Political Sciences.

Minodora Dobreanu

University of Medicine, Pharmacy, Sciences and Technology of Târgu Mureş. Faculty of Medicine. Professor. PhD in Medicine.

Odette (Buzea) Arhip

Ecological University Bucuresti. Professor at Ecological University. PhD.

Russia

Alexander A. Sazanov

Leningrad State University named A.S. Pushkin. Doctor of Biological Sciences. Professor

Alexander N. Shendalev

State Educational Institution of Higher Education. Omsk State Transport University. Associate Professor

Andrey Latkov

Stolypin Volga Region Institute of Administration, Ranepa. Sc.D. (Economics), Ph.D. (Politics), professor,

Andrei Popov

Director "ProfConsult Group". Nizhniy Novgorod Region. PhD

Anton Mosalyov

Russian State University of Tourism and Service. Associate Professor

Carol Scott Leonard

Presidential Academy of the National Economy and Public Administration. Vice Rector. PhD, Russian History

Catrin Kolesnikova

Samara Architectural and Constructional University. PhD

Ekaterina Kozina

Siberia State Transportation University. PhD

Elena Klemenova

South Federal University of Russia. Doctor of Pedagogical Sciences. Professor

Galina Kolesnikova

Russian Academy of Natural Sciences and International Academy of Natural History. Taganrog Institute of Management and Economics. Philologist, Psychologist, PhD

Galina Gudimenko

Orel State Institute of Economics and Trade. Department of History, Philosophy, Advertising and Public Relations. Doctor of Economical Sciences. Professor.

Grigory G. Levkin

Siberian State Automobile and Highway Academy. Omsk State Transport University. PHD of Veterinary Sciences

Gyuzel Ishkinina

Ust-Kamenogorsk affiliation of G. Plekhanov Russian Economy University / Associate Professor, Business, Informatics, Jurisprudence and General Studies sub-department. PhD in Economic science.

Irina V. Larina

Federal State Educational Institution of Higher Professional Education. Associate Professor

Irina Nekipelova

M.T. Kalashnikov Izhevsk State Technical University. Department of Philosophy. PhD

Larisa Zinovieva

North-Caucasus Federal University. PHD. Pedagogical Science. Associate Professor

Liudmila Denisova

Department Director at Russian State Geological Prospecting University. Associate Professor

Lyalya Jusupova

Bashkir State Pedagogical University named M. Akmully. PHD Pedagogy Science. Associate Professor

Marina Sirik

Kuban State University. Head of the Department of Criminal Law, Process and Criminalistics of the State Pedagogical University. PhD in Legal Sciences.

Marina Volkova

Research Institute of Pedagogy and Psychology. Doctor of Pedagogical Sciences. Professor

Natalia Litneva

Orlov State Institute of Economy and Trade. Volga Branch of The Federal State Budget Educational Institution of Higher Professional Education

Nikolay N. Efremov

Institute of Humanitarian Research and the Russian Academy of Sciences. Doctor of Philology. Research Associate

Nikolay N. Sentyabrev

Volgograd State Academy of Physical Culture. Doctor of Biological Sciences. Professor. Academician.

Olga Ovsyaniuk

Plekhanov Russian Economic University, Moscow State Regional University. Doctor in Social Psychology.

Olga Pavlova

Medical University named Rehabilitation, Doctors and Health, Professor of the Department of Morphology and Pathology, Doctor of biological sciences, physiology

Sergei N. Fedorchenko

Moscow State Regional University of Political Science and Rights. PhD

Sergei A. Ostroumov

Moscow State University. Doctor of Biological Science. Professor

Svetlana Guzenina

Tambov State University named G.R. Derzhavin. PhD in Sociology

Tatiana Kurbatskaya

Kamsk State Engineering – Economical Academy. PhD

Victor F. Stukach

Omsk State Agrarian University. Doctor of Economical Sciences. Professor

Zhanna Glotova

Baltic Federal University named Immanuel Kant, Ph.D., Associate Professor.

Saudi Arabia

Ikhlas (Ibrahim) Altarawneh

Ibn Rushd College for Management Sciences. PHD Human Resource Development and Management.

Associate Professor in Business Administration

Salim A alghamdi

Taif University. Head of Accounting and Finance Dept. PhD Accounting

Serbia

Aleksandra Buha

University of Belgrade. Department of toxicology "Akademik Danilo Soldatović", Faculty of Pharmacy

Jane Paunkovic

Faculty for Management, Megatrend University. Full Professor. PhD, Medicine

Jelena Purenovic

University of Kragujevac. Faculty of Technical Sciences Cacak. Assistant Professor. PhD in NM systems.

Sultanate of Oman

Nithya Ramachandran

Ibra College of Technology. Accounting and Finance Faculty, Department of Business Studies. PhD

Rustom Mamlook

Dhofar University, Department of Electrical and Computer Engineering College of Engineering. PhD in Engineering / Computer Engineering. Professor.

Sweden

Goran Basic

Lund University. Department of Sociology. PhD in Sociology. Postdoctoral Researcher in Sociology.

Turkey

Fuad Aliew

Gebze Technical University, Department of Electronics Engineering, Faculty of Engineering, Associate professor, PhD in Automation engineering

Mehmet Inan

Turkish Physical Education Teachers Association. Vice president. PhD in Health Sciences, Physical Education and Sport Sciences

Muzaffer Sancı

University of Health Sciences. Tepecik Research and Teaching Hospital. Clinics of Gynecology and Obstetrics Department of Gynecologic Oncologic Surgery. Associated Professor.

Vugar Djafarov

Medical school at the University of Ondokuzmayıs Turkey. PhD. Turkey.

Yigit Kazancioglu

Izmir University of Economics. Associate Professor, PhD in Business Administration.

UK

Christopher Vasillopoulos

Professor of Political Science at Eastern Connecticut State University. PhD in Political Science and Government.

Frances Tsakonas

International Institute for Education Advancement. Ceo & Founder. PhD in Philosophy.

Georgios Piperopoulos

Northumbria University. Visiting Professor, Faculty of Business and Law Newcastle Business School. PhD Sociology and Psychology.

Mahmoud Khalifa

Lecturer at Suez Canal University. Visiting Fellow, School of Social and Political Sciences, University of Lincoln UK. PhD in Social and Political Sciences

Mohammed Elgammal

Qatar University. Assistant Professor. PhD in Finance.

Stephan Thomas Roberts

BP Global Project Organisation. E&T Construction Engineer. Azerbaijan Developments. SD 2 Onshore Terminal. Electrical engineer.

Ukraine

Alina Revtie-Uvarova

National Scientific Center. Institute of Soil Structure and Agrochemistry named Sokolovski. Senior Researcher of the Laboratory, performing part-time duties of the head of this laboratory.

Alla Oleksyuk-Nexhames

Lviv University of Medicine. Neurologist at pedagog, pryvaty refleksoterapy. MD PD.

Anna Kozlovska

Ukrainian Academy of Banking of the National Bank of Ukraine. Associate Professor. PhD in Economic.

Bogdan Storokha

Poltava State Pedagogical University. PhD

Dmytro Horilyk

Head of the Council, at Pharmaceutical Education & Research Center. PhD in Medicine.

Galina Kuzmenko

Central Ukrainian National Technical University, Department of Audit and Taxation, Associate Professor. PhD in Economy.

Galina Lopushniak

Kyiv National Economic University named after Vadym Hetman. PhD. Doctor of Economic Sciences, Professor.

Hanna Hulciaieva

Institute of Microbiology and Virology, NASU, department of phytopathogenic bacteria. The senior research fellow, PhD in Biology.

Hanna Komarnytska

Ivan Franko National University of Lviv, Head of the Department of Economics and Management, Faculty of Finance and Business Management, Ph.D. in Economics, Associate Professor.

Iryna Skrypchenko

Prydniprovsk State Academy of Physical Culture and Sports. Department of Water Sports. Associate Professor. PhD in Physical Education and Sport.

Katerina Yagelskaya

Donetsk National Technical University. PhD

Larysa Kapranova

State Higher Educational Institution «Priazovskyi State Technical University» Head of the Department of Economic Theory and Entrepreneurship, Associate Professor, PhD in Economy,

Lesia Baranovskaya

National Technical University of Ukraine "Kyiv Polytechnic Institute", PhD, Associate Professor.

Liliya Roman

Department of Social Sciences and Ukrainian Studies of the Bukovinian State Medical University. Associate professor, PhD in Philology,

Liudmyla Fylypovych

Vice-president of Ukrainian Association of Researchers of Religion (UARR), H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of NASU. Doctor of philosophical sciences. Professor

Lyudmyla Svistun

Poltava national technical Yuri Kondratyuk University. Department of Finance and Banking. Associated Professor.

Mixail M. Bogdan

Institute of Microbiology and Virology, NASU, department of Plant of viruses. PhD in Agricultural Sciences.

Nataliya Bezrukova

Yuri Kondratyuk National Technical University. Associate Professor, PhD in Economic.

Oleksandr Voznyak

Hospital "Feofaniya". Kyiv. Head of Neureosurgical Centre. Associated Professor

Oleksandra Kononova

Prydniprovsk State Academy of Civil Engineering and Architecture (PSACIA), Assoc.professor of Accounting, Economics and Human Resources Management department. PhD. in Economic Science.

Oleksandr Levchenko

Central Ukrainian National Technical University, Kropyvnytskyi. Vice-Rector for Scientific Activities. Professor.

Olena Aleksandrova

Borys Grinchenko Kyiv University, Dean of the Faculty of History and Philosophy. Doctor of Philosophical Sciences, Professor.

Olena Cherniavska

Poltava University of Economics and Trade, Doctor of Economical Sciences. Professor

Olga F. Gold

Odessa National University named I.I. Mechnikov. Odessa pedagogical college. PhD

Olga I. Gonchar

Khmelnytsky National University, Economics of Enterprise and Entrepreneurship, Doctor of Economic Sciences, Professor.

Roman Dodonov

Head of the Philosophy Department. Borys Grinchenko Kyiv University. Doctor of philosophical sciences. Professor.

Roman Lysyuk

Assistant Professor at Pharmacognosy and Botany Department at Danylo Halytsky Lviv National Medical University.

Stanislav Goloborodko

Doctor of Agricultural Sciences, Senior Researcher. Institute of Agricultural Technologies of Irrigated Agriculture of the National Academy of Agrarian Sciences of Ukraine

Svetlana Dubova

Kyiv National University of Construction and Architecture. Department of Urban Construction. Associate Professor. PhD in TS.

Kyiv Cooperative Institute of Business and Law

Tetiana Kaminska

Kyiv Cooperative Institute of Business and Law. Rector. Doctor of Science in Economics. .

Valentina Drozd

State Scientific Research Institute of the Ministry of Internal Affairs of Ukraine. Doctor of Law, Associate Professor, Senior Researcher.

Vasyl Klymenko

Central Ukrainian National Technical University. Department of Electrical Systems and Energy Management. Doctor TS. Professor.

Victoriya Lykova

Zaporizhzhya National University, PhD of History

Victor P. Mironenko

Doctor of Architecture, professor of department "Design of architectural environment", Dean of the Faculty of Architecture of Kharkov National University of Construction and Architecture (KNUCA), member of the Ukrainian Academy of Architecture

Vita Tytarenko

H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences. Professor at the Department of Philosophy.

Yuliia Mytrokhina

Donetsk National University of Economics and Trade named after Mykhaylo Tugan-Baranovsky., PhD in Marketing and Management. Associate Professor

Yulija M. Popova

Poltava National Technical University named Yuri Kondratyuk. PhD in Economic. Associated professor

Crimea**Lienara Adzhyieva**

V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Yevpatoriya Institute of Social Sciences (branch). PhD of History. Associate Professor

Oksana Usatenko

V.I. Vernadsky Crimean Federal University. Academy of Humanities and Education (branch). PhD of Psychology. Associate Professor.

Oleg Shevchenko

V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Humanities and Education Science Academy (branch), Associate Professor. PhD in Social Philosophy

Tatiana Scriabina

V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Yevpatoriya Institute of Social Sciences (filial branch). PhD of Pedagogy. Associate Professor

United Arab Emirates**Ashok Dubey**

Emirates Institute for Banking & Financial Studies, senior faculty. Chairperson of Academic Research Committee of EIBFS. PhD in Economics

Maryam Johari Shirazi

Faculty of Management and HRM. PhD in HRM. OIMC group CEO.

USA**Ahmet S. Yayla**

Adjunct Professor, George Mason University, the Department of Criminology, Law and Society & Deputy Director, International Center for the Study of Violent Extremism (ICSVE), PhD in Criminal Justice and Information Science

Carol Scott Leonard

Presidential Academy of the National Economy and Public Administration. National Research University – Higher School of Economics. Russian Federation

Christine Sixta Rinehart

Academic Affairs at University of South Carolina Palmetto College. Assistant Professor of Political Science. Ph.D. Political Science

Cynthia Buckley

Professor of Sociology at University of Illinois. Urbana-Champaign. Sociological Research

Medani P. Bhandari

Akamai University. Associate professor. Ph.D. in Sociology.

Mikhail Z. Vaynshteyn

Lecturing in informal associations and the publication of scientific articles on the Internet. Participation in research seminars in the "SLU University" and "Washington University", Saint Louis

Nicolai Panikov

Lecturer at Tufts University. Harvard School of Public Health. PhD/DSci, Microbiology

Rose Berkun

State University of New York at Buffalo. Assistant Professor of Anesthesiology, PhD. MD

Tahir Kibriya

Director technical / senior engineering manager. Black & Veatch Corporation, Overland Park. PhD Civil Engineering.

Yahya Kamalipour

Dept. of Journalism and Mass Communication North Carolina A&T State University Greensboro, North Ca. Professor and Chair Department of Journalism and Mass Communication North Carolina A&T State University. PhD

Wael Al-Husami

Lahey Hospital & Medical Center, Nardone Medical Associate, Alkhalidi Hospital, Medical Doctor, International Health, MD, FACC, FACP

Uruguay

Gerardo Prieto Blanco

Universidad de la República. Economist, Associate Professor. Montevideo.

Uzbekistan

Guzel Kutlieva

Institute of Microbiology. Senior Researcher. PhD in BS.

Khurshida Narbaeva

Institute of Microbiology, Academy of Sciences Republic of Uzbekistan, Doctor of biological sciences.

Shaklo Miralimova

Academy of Science. Institute of Microbiology. Doctor of Biology Sciences. PhD in BS.

Shukhrat Yovkochev

Tashkent State Institute of Oriental Studies. Full professor. PhD in political sciences.

NGO. Representation of the International Diaspora Center of Azerbaijan in Georgia. (Georgia, Tbilisi), LTD. Aspendos International Academy of Medical and Social Sciences (United Kingdom, London) are publishing scientific papers of scientists on Website and in Referred Journals with subjects which are mentioned below:

:

SOUTHERN CAUCASUS SCIENTIFIC JOURNALS

The Caucasus Economic & Social Analysis Journal of Southern Caucasus has ISSN, E-ISSN and UDC numbering: ISSN: 2298-0946 (Print), E-ISSN: 1987-6114 (Online), DOI prefix: 10.36962/CESAJSC, UDC: 3/K-144

AGRICULTURAL, ENVIRONMENTAL & NATURAL SCIENCES

Agriculture, Agronomy & Forestry Sciences
History of Agricultural Sciences
Plant Breeding and Seed Production
Environmental Engineering Science
Earth Sciences & Organic Farming
Environmental Technology
Botany, Zoology & Biology
Space sciences

SOCIAL, PEDAGOGY SCIENCES & HUMANITIES

Historical Sciences and Humanities
Psychology and Sociology Sciences
Philosophy and Philology Sciences
History of Science and Technology
Social Science
Pedagogy Science
Politology
Geography
Linguistics
Theology

MEDICINE AND BIOLOGY SCIENCES

Clinical Medicine
Prophylactic Medicine
Theoretical Medicine
Stomatology & Dentistry
Veterinary Medicine and Zoo
Drug Technology and Organization of Pharmaceutical Business
Pharmaceutical Chemistry and Pharmacology
Standardization and Organization of Medicines Production
History of Pharmacy
Innovations in Medicine
Biophysics and Biochemistry
Radiology and Microbiology
Molecular Biology and Genetics
Botany and Virology
Microbiology and Hydrobiology
Physiology of Plants, Animals and Humans
Ecology, Immunology and Biotechnology
Virology and Immunology
History of Biology
Entomology

TECHNICAL AND APPLIED SCIENCES

Applied Geometry, Engineering Drawing, Ergonomics and Safety of Life
Machines and Mechanical Engineering
Electrical engineering, Radio Engineering, Telecommunications, and Electronics
Civil Engineering and Architecture
Information, Computing and Automation
Mining and Geodesy Sciences
Metallurgy and Energy
Chemical Technology, Chemistry Sciences

Technology of Food Products
Machinery in Agricultural Production
Project and Program Management
Innovative Technologies
Materials Science and Engineering
Engineering Physics
Mathematics & Applied Mathematics

REGIONAL DEVELOPMENT AND INFRASTRUCTURE

History of tourism
Theoretical and methodological foundations of tourism and recreation
Tourist market , its current state and development forecasts
Training and methodological support

ECONOMIC,MANAGEMENT &MARKETINGSCIENCES

Economics and Management of Enterprises
Economy and Management of a National Economy
Mathematical Methods, Models and Information Technologies in Economics
Accounting, Analysis and Auditing
Money, Finance and Credit
Demography, Labor Conomics
Management and Marketing
Economic Science

LEGAL AND POLITICAL SCIENCE

Theory and History of State and Law
International Law
Branches of Law
Judicial System and Philosophy of Law
Theory and History of Political Science
Political Institutions and Processes
Political Culture and Ideology
Political Problems of International Systems and Global Development

CONFERENCE NEWSLETTER

MULTIDISCIPLINARY JOURNAL

JOURNAL INDEXING



ISSN: 1987-6521; E-ISSN:2346-7541; DOI prefix: 10.36962/CESAJSC

©**Publisher:** LTD Aspendos International Academy of Medical and Social Sciences. (UK, London).
Director and shareholder: Alexandra Cuco. Lawyer. Portugal.
Deputy and shareholder: Namig Isazade. Full Professor.
©**Editorial office:** 71-75 Shelton Street, Covent Garden, London, WC2H 9JQ, UK.
©**Typography:** LTD Aspendos International Academy of Medical and Social Sciences. (UK, London).
Registered address: 71-75 Shelton Street, Covent Garden, London, WC2H 9JQ, UK.
Telephones: +994 552 41 70 12; +994 518 64 88 94
Website: <http://sc-media.org/>
E-mail: gulustanbssjar@gmail.com, sc.mediagroup2017@gmail.com; caucasusblacksea@gmail.com

©**Publisher:** Representation of Azerbaijan International Diaspora Center in Georgia. SCS Journals
©**Editorial office:** 0165 Georgia. Marneuli municipality. Village Takalo.
©**Typography:** Representation of Azerbaijan International Diaspora Center in Georgia. SCS Journals.
Registered address: 0165 Georgia. Marneuli municipality. Village Takalo.
Telephones: +994 552 41 70 12; +994 518 64 88 94.
Website: <http://sc-media.org/>
E-mail: gulustanbssjar@gmail.com, sc.mediagroup2017@gmail.com; caucasusblacksea@gmail.com



ISSN: 2298-0946, E-ISSN: 1987-6114; DOI PREFIX:10.36962/CESAJSC

OCTOBER-NOVEMBER 2020 VOLUME 38 ISSUE 04

© SC SCIENTIFIC JOURNALS

THE CAUCASUS

ECONOMIC & SOCIAL ANALYSIS JOURNAL

MULTIDISCIPLINARY JOURNAL

REFEREED & REVIEWED JOURNAL



AGRICULTURAL, ENVIRONMENTAL & NATURAL SCIENCES

SOCIAL, PEDAGOGY SCIENCES & HUMANITIES

MEDICINE AND BIOLOGY SCIENCES

REGIONAL DEVELOPMENT AND INFRASTRUCTURE

ECONOMIC, MANAGEMENT & MARKETING SCIENCES

LEGAL, LEGISLATION AND POLITICAL SCIENCES



<http://sc-media.org/the-caucasus-sjarsc/>