

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2012

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(18–19 квітня 2012 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 4



Редакційна колегія: **А. Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **С. В. Руденко**, канд. філос. наук, доц. (відп. секр.); **І. С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **А. М. Лой**, д-р філос. наук, проф.; **В. І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **Д. В. Неліпа**, канд. політ. наук, доц.; **М. І. Обушний**, д-р політ. наук, проф.; **В. І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А. О. Приятельчук**, канд. філос. наук, доц.; **М. Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **В. Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **П. П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **В. І. Ярошовець**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 6 від 27 лютого 2012 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2012", Міжн. наук. конф. (2012 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2012", 18–19 квіт. 2012 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2012. – Ч. 4. – 199 с.

Адреса редакційної колегії: 01601, Київ, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; ☎ (38044) 239 31 94

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2012

Секція
"РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В СТРУКТУРІ
ФІЛОСОФСЬКОГО І ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ"

Підсекція
"ФІЛОСОФІЯ ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

И. С. Анофриев, асп., МГУ имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия
feofilakt29@gmail.com

ПОНЯТИЕ "АНТРОПОМОРФИЗМ"
КАК ОСНОВА "КОГНИТИВНОЙ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ"
СТЮАРТА ГАТРИ

С хронологической и терминологической точки зрения именно Стюарт Гатри может считаться родоначальником когнитивного подхода в религиоведении. Неологизм "когнитивная теория религии" появляется в 1980 году именно в связи с выходом одноименной статьи Гатри [Guthrie Stewart E. A Cognitive Theory of Religion // Current Anthropology. – 1980. – Vol. 21, № 2. – P. 181–203]. Однако, подход, предложенный Гатри, вовсе не следует полностью отождествлять с той совокупностью теорий и подходов к изучению религиозных феноменов (в особенности – религиозных репрезентаций), которую сейчас принято называть "когнитивным религиоведением". Как будет показано ниже, теория Гатри опирается на иную, нежели когнитивное религиоведение, исследовательскую традицию. Развитие основных положений этой традиции позволяет Гатри сформулировать оригинальное определение религии и предложить доказательства функциональности этого определения.

Своей оригинальностью когнитивная теория религии Гатри обязана, в первую очередь, опоре на традицию, которая в современной западной антропологии и религиоведении получила название "неоинтеллектуализм" [см., напр., Lawson Thomas E. The Explanation of Myth and Myth as Explanation // Journal of the American Academy of Religion. – 1978. – Vol. 46, № 4. – P. 507–523]. Ряд подходов к изучению религиозного мышления, составляющих эту традицию, (имеются в виду подходы, предложенные Р. Хортоном, С. Льюксом, П. Винком) объединяет общая направленность на рассмотрение комплексов религиозных представлений (мифологические и теологические системы) с точки зрения их объяснительной функции. В отличие от интеллектуалистов (Э. Тайлор, Дж. Фрэзер) второй половины XIX – начала XX вв., опира-

вших на эволюционистскую парадигму и, таким образом, противопоставлявших религиозное и научное мышление, неоинтеллектуалисты рассматривают религию как форму рационального объяснения мира; при этом от научно-рациональной формы объяснения религии отличается, прежде всего, набор идиом, которыми она пользуется. Наиболее четко суть данного подхода выражена в работах американского антрополога Робина Хортон [см. особенно *Horton Robin. Traditional Thought and Western Science. Part I. From Tradition to science // Africa: Journal of the International African Institute. – 1967. – Vol. 37, № 1. – P. 50–71*]. Важно отметить, что Гатри открыто солидаризируется с точкой зрения Хортон [Guthrie Stewart E. A Cognitive Theory of Religion // *Current Anthropology. – 1980. – Vol. 21, № 2. – P. 187*]. Когнитивная теория религии Гатри по сути представляет собой попытку подвести более весомую и последовательную доказательную базу под основной неоинтеллектуалистский постулат.

Основной тезис, определяющий дальнейшие рассуждения Гатри, заключается в следующем: как религиозные, так и секулярные (научные и обыденные) модели мира, создаваемые человеком, по сути, представляют собой сложные системы метафор и аналогий; при этом их соответствие формальной логике не существенно. Таким образом, и религиозное, и научное, и обыденное мышление являются продуктами одних и тех же мыслительных процессов, связывающих все восприятия человека с наиболее удобными ("экономичными" в терминологии Гатри) объяснительными моделями, то есть базовыми метафорами и аналогиями. Самой экономичной метафорой для человека является человекоподобная (*human-like*) метафора или антропоморфизм. Антропоморфизм Гатри определяет как "интерпретацию не-человеческих и неличностных феноменов в терминах человеческих и личностных характеристик" [Ibid. – P. 181]. Несомненно, что антропоморфные метафоры характерны для научного мышления так же, как для религиозного и обыденного (пусть и в меньшей степени). Таким образом, Гатри отмечает, что с генетической точки зрения разницы между научным и религиозным мышлением не существует. Однако, класс представлений, которые принято именовать религиозными, равно как и сам феномен религии, все же требует объяснения своей специфичности. Гатри полагает, что специфика религии как разновидности приемлемого и разумного (*reasonable*) объяснения окружающего мира заключается в *систематичности*, с которой антропоморфная модель применяется ко всем восприятиям человека [Ibid. – P. 187]. Данное определение религии позволяет Гатри предложить ответы на вопросы, существенные как для антропологии, так и для науки о религии: 1) *почему* люди придерживаются религиозных представлений? 2) *как* можно определить религию? 3) как с эпистемологической и логической точки зрения соотносятся религиозное и секулярное мышление и поведение.

*Н. С. Бريدня, асп., КНУТШ, Київ
natalka.s.brydnia@gmail.com*

ДВА ДИСКУРСИ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ: СПІВСТАВЛЕННЯ ВІТЧИЗНЯНОЇ ТА АМЕРИКАНСЬКОЇ ТРАДИЦІЙ

Хоча в українському релігієзнавстві є скептична тенденція опису філософії релігії (ФР), більшість науковців сприймають цю дисципліну перспективно. На захист такої позиції свідчать, наприклад, спеціалізовані наукові конференції з ФР, що відбуваються в Україні останні два роки. До вирішення внутрішніх дисциплінарних проблем галузі почали активно долучати іноземний досвід. І починаючи з 2011 року в наукових заходах стали брати участь, зокрема, представники Товариства християнських філософів США. Різноманітність ФР в незалежній Україні та сучасній американській філософії представляють інтерес в контексті з'ясування умов діалогу двох традицій, зважаючи на відчутний мовний бар'єр.

Варто розуміти, що українське релігієзнавство багато в чому поділяє позицію російської школи, адже нам дістався однаковий спадок від атеїстичних директив розвитку науки. Відтак, можемо звернутись до класичних, в певному значенні, розвідок з ФР Юрія Кімелева, Володимира Шохіна, Льва Митрохіна поряд із пропозиціями Анатолія Колодного, Людмили Филипович, Євграфа Дулумана, Вікторії Ларіонової, Олександра Сарапіна та інших. Для англо-американської традиції потрібно назвати Вільяма Олстона, Річарда Суїнберна, Майкла Рея, Майкла Мюррея, Кеннета Кемпа, Скотта Макдональда.

Вітчизняне та американське бачення ФР представляють собою два цілком різні підходи, для яких тим не менш, за рядом параметрів, можна провести зіставлення. Для українського релігієзнавства характерна ситуація, коли розвиток ФР, як наукової галузі, прив'язується до предметного розширення релігієзнавства. ФР (за визначенням Олександра Сарапіна) є автономною галуззю релігієзнавства, специфічною рисою якої виступає, раціональний і аналітичний підхід до пояснення релігії та її внутрішніх феноменів. ФР також часто виступає в ролі методологічного і філософського ядра, метатеорії релігієзнавства (напр. Юрія Чорноморця). Така теоретизація свідчить про більш вузьке визначення ФР, порівняно із американським.

Термін "ФР" використовується в англо-американській філософії як огляд значення та обґрунтування базових релігійних положень (за визначенням Річарда Суїнберна). Отже, ФР здійснює спробу виділити та поєднати в межах однієї дисципліни філософське осмислення питань релігії. Так її бачать Майкл Мюррей та Майкл Рей, автори кембриджського видання "Вступу до філософії релігії", одного з найновіших російськомовних видань з нашої теми, транслюючи енциклопедичне визначення Вільяма Олстона. Вільям Олстон додає специфікацію, що філософський характер дисципліни полягає насамперед у поясненні та критичній

оцінці фундаментальних вірувань та понять тієї чи іншої релігійної традиції. Але універсальний характер ФР ставиться під сумнів колом питань, досліджуваних в межах дисципліни в американській традиції.

Потрібно відзначити високий рівень згоди обох традицій стосовно предметного поля ФР. До нього стосуються дослідження з метафізики релігії: обґрунтування існування і атрибути Бога; епістемологія релігійної віри, із відсутніми в українській класифікації проблемами мови релігії та відношення знання і віри (вітчизняне релігієзнавство їх відносить до відомства теології); праксеологічні дослідження, популярність яких в філософській теології відчутно зростає останнім часом. Тим не менш, існують і специфікації. Внаслідок методологічного включення до ФР українськими релігієзнавцями "всеможливого теоретизування стосовно таких предметів, як релігія, бог, світ і людина", розмиваються межі дисципліни і відбувається асиміляція із суміжними гуманітарними напрямками досліджень. Найчастіше так відбувається з теологією, релігійною філософією, теорією міфології, соціологією та психологією релігії, компаративним релігієзнавством, конфесіологією та історією релігійних рухів, найновішими дослідженнями релігійних рухів і нових релігійних рухів, методологією релігієзнавства. Тут можна зауважити і тенденцію (про таку говорить Данило Пивоваров) до ототожнення ФР на певному етапі із феноменологією релігії чи релігійною філософією. Американська ж традиція обмежує коло досліджуваних питань християнською ортодоксією, самоідентифікуючи себе із філософською теологією (за Вільямом Олстоном).

Для обох традицій властива інтерперетативна функція ФР, хоча якщо в першій дисципліна виступає автономною галуззю релігієзнавства, то в другій – методом теології, що претендує на автономію в філософії XXI ст. Що вказує на різний характер функціонування ФР. Українське релігієзнавство має дуже сильну критичну і методологічну школу, тоді як американська наука про релігії має плідних філософів релігії у власному сенсі цього терміну. Обидві традиції встановлюють вимогу позаконфесійності для ФР. Українська – академічну, наголошуючи на позаінтроспективну конфесійність філософсько-релігійних досліджень. Американська – об'єктивістську, зберігаючи при цьому яскравий християноцентризм.

Перераховані риси дають загальне уявлення про специфіку функціонування ФР у двох розглянутих традиціях. Українське релігієзнавство представляє переобтяжену теоретичною компонентою ФР, яка має реалізовувати себе в межах релігієзнавства, що задає напрямок дисциплінарним дискусіям довкола ФР. Американська традиція, на противагу, схильна до вільного тлумачення і застосування філософської методології, запозичуючи арсенал у теологічних досліджень. Філософія релігії мала різну інтелектуальну передісторію у двох взятих дискурсах. Для нашого релігієзнавства тут говорять постсоціалістичні застереги. Для американської традиції характерне подолання постпозитивістичної анти-теїстичної настанови. З цього можна зробити висновок про методологічну гнучкість ФР, справедливості її претензій на незаангажований авторитет у вирішенні

релігійних питань. Адже вона абсорбує необхідні філософські теорії, залежно від прийнятої традиції та контексту функціонування.

Відтак, обидва проекти мають шанси на успіх, і зважаючи на відмінності, – на плідний діалог. Як можна переконатися з живого досвіду, діалог між сучасними філософами релігії України та США має свою специфіку. Як наші американські колеги стикаються із потребою артикуляції теоретичної та методологічної складової ФР, що для них є досить новим, ми так само маємо переглянути, на що хвибує наша дисципліна (невизначеність предметного поля, недолік прикладної значимості досліджень та ін.). На сьогоднішній день така взаємодія повинна стимулювати розвиток ФР для обох сторін.

І. В. Вербицька, доц., КНУТД, Київ

ПРАКРИТІ ТА ПУРУША ЯК ДУАЛЬНІСТЬ ПРОЯВУ ВСЕЗАГАЛЬНОГО ПРИНЦИПУ СВІТОБУДОВИ

Метою даної доповіді є продемонструвати дуальний спосіб прояву всезагального принципу світобудови в давньоіндійській міфології.

Основоположним принципом створення й існування світового простору в давньоіндійській міфології є принцип *ṛita*. На думку носіїв міфологічної свідомості Давньої Індії, *ṛita* постає як закон встановлення, існування та розширення простору, оскільки саме *ṛita*, будучи центральною віссю світобудови, встановлює напрям та порядок освітлення (тобто створення/виникнення) простору світу [Див.: Ригведа. Мандала I–IV. – М. : Наука, 1999. – С. 200–205]. "... в *Ṛita* варто бачити ... деякий універсальний принцип, одиничний і повсюдний прояв якого сприяє збереженню певного (такого, що відповідає необхідному положенню речей ведійського світу) статусу ведійського всесвіту та його елементів" [Огибенін Б. Л. Структура мифологических текстов "Ригведы". – М. : Наука, 1968. – С. 48]. "... Без цього принципу все повернулося б до хаосу" [Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М. : Прогресс-Универс, 1995. – С. 299].

В міфах Давньої Індії *ṛita* змальовується як центр встановлення світу, місце і порядок (послідовність і закономірність) *ритуального* жертвоприношення. Останнє, в свою чергу, зображується актом створення світу (світового простору). У зв'язку з цим варто згадати ритуал пурушамедха – жертвоприношення Пуруши, внаслідок якого був створений космос (упорядкований простір Всесвіту). *Ṛita* задає (встановлює) порядок, міру та напрям проявленості всього сущого, речей простору, через які останній і є представленим. Простір є місцем актуалізації можливостей матеріального порядку. Варто зазначити, що будь-яка актуалізація може розглядатися як ритуальна, оскільки вона завжди здійснюється відповідно до певного порядку (*ṛita*) й у певній послідовності (*ṛita*).

Давньоіндійська традиція пронизана дуалістичними концепціями акту творення. Першою космічною дуальністю в давньоіндійській міфології

постає дуальність Пракриті та Пуруши (дуальність пасивного та активного, прихованого й явного), яка бере початок у всезагальному принципі існування світового простору.

Будучи прихованою, вічною, всюдисущою, пасивною та матеріальною причиною, Пракриті постає як уособлення самої можливості створення (породження) всього сущого. Корелятом Пракриті є Пуруша, в образі якого можна вбачати активне творче начало. Однак Пуруша сам по собі не є ані створеним, ані тим, що створює. Його діяльність визначає (встановлює межі) все те, що є витвором Пракриті. "... Пракриті сама по собі в дійсності не може бути причиною (ми навмисно говоримо про "дієву каузальність"), за межами дії або, точніше, впливу сутнісного принципу, яким є Пуруша та який є, можна було б сказати, "таким, що визначає," для процесу прояву. Все, що є проявленим, дійсно є породженням Пракриті, модифікаціями або частими визначеннями якої є всі речі та явища, але, не без присутності Пуруши, ці прояви були б позбавленні будь-якої дійсності" [*Генон Р. Человек и его становление согласно Веданте. – М. : Беловодье, 2004. – С. 12*].

Актуалізуючи все суще, тобто роблячи останнє дійсним, Пуруша виступає як начало, що визначає та встановлює межі можливостей Пракриті, впорядковуючи тим самим простір світу.

Варто відмітити й те, що Пракриті сама по собі, перебуваючи у пасивному стані до акту з'єднання з Пуруши, містить в собі потрійність, яка актуалізуючись під впливом Пуруши, знаходить свої різноманітні прояви. Ця потрійність (три гуни – конститутивні якості) перебуває у стані рівноваги до моменту актуалізації пасивної можливості (Пракриті). З моменту актуалізації можливості все суще (речі та явища світу) стає підпорядкованим цим конститутивним якостям, котрі за своєю природою є обумовленими єдиними загальним принципом *rita*.

Таким чином, прояв дуальної єдності Пракриті та Пуруші (як актуалізації безмежної можливості) відбувається та є можливим лише на основі одного й єдиного всезагального принципу світобудови (*rita*), без якого є неможливими будь-які прояв та існування.

В. В. Кочергін, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ

ТЕОЛОГІЯ РЕЛІГІЙ ЯК РОЗДІЛ ТЕОЛОГІЇ ТА РЕЛІГІОЛОГІЧНА ДИСЦИПЛІНА

Темпи розвитку та змін в сучасному світі вимагають переосмислення звичних схем функціонування суспільного та приватного життя. Не останнім чином це стосується релігійної сфери людського існування та релігієзнавства як науки, яка намагається вивчати й осмислювати особливості релігії як феномену, в його різноманітних проявах. Глобалізація, зміщення кордонів, ущільнення відстаней між групами людей та окремими особами, все це може сприяти погіршенню мирного співіснування

в суспільстві. Окрім цього, під загрозою опиняється можливість мирного міжрелігійного співіснування.

Зосередженням т. зв. "авраамічних" релігій є віровчення. Визначною частиною віровчення та рефлектуванням над ним є теологія, а її частиною, яка досліджує можливість та необхідність моделей ставлення до інших релігій, є теологія релігій. В рамках теології релігій існують три основних позиції – ексклюзивізм, інклюзивізм та плюралізм. Виходячи з них визначається ставлення до можливості спасіння представників інших релігій – в ексклюзивізмі така можливість відкидається повністю, інклюзивізм залишає часткову ймовірність спасіння, а плюралізм визнає рівнозначність всіх релігійних традицій. Розвиток даного виду теології припадає на час після II Ватиканського собору, коли була прийнята декларація "Nostra Aetate" ("Про ставлення Церкви до нехристиянських релігій"), в якій проголошується повага Католицької церкви до представників нехристиянських релігій. Разом з тим, одна з енциклік Папи Павла VI "Ecclesiam Suam" ("Про шляхи, на яких Католицька церква має виконувати свою місію в наш час") наголошує на діалозі як на одній з сучасних форм місіонерської діяльності. Це, в свою чергу, дає орієнтири теології релігій, серед яких основним залишається місіонерська діяльність, хоча і в дещо відмінній від звичної форми. Не дивлячись на вказані напрями для діяльності нової галузі теології, в 1980-х роках формується плюралістична теологія релігій (серед основоположників – пресвітеріанець Джон Хік та католик Пол Кніттер), яка ставить на меті пошук компромісу та поєднання християнства з нехристиянськими релігіями (частіше всього з релігіями Індії, у випадку Хіка – це індуїзм та буддизм; у випадку Кнітттера – буддизм), використовуючи при цьому як теологічні, так і філософські аргументації. Дана позиція теології релігій зазнала і зазнає критики серед усіх теологів, які займаються проблемами теології релігій, будучи при цьому ексклюзивістами чи інклюзивістами. Найбільш розвинутою на сьогодні є інклюзивістська теологія релігій, яка є "найобережнішою" з трьох позицій – не відкидаючи нехристиянські релігії як витвір виключно людини, чи результат негативного впливу потойбічних сил, інклюзивісти залишають за собою право на збереження христоцентричності та еклезіоцентричності, позаяк не визнають рівнозначної спасительної сили в інших релігіях, крім християнства. Враховуючи вищесказане, деякі сучасні теологи (напр. Майкл Барнс чи Гевін Д'Коста) пропонують взагалі відмовитись від сучасного розуміння теології релігій та формулювання її позицій. Це аргументується різними причинами – некоректними та неконкретними формулюваннями, неможливістю використання теології релігій за межами "авраамістичних" релігій, складнощі в розумінні релігії іншого не перебуваючи в тісному спілкуванні з ним та через недосконалість мови і т. ін.

Сьогодні теологію релігій можна розглядати в декількох площинах. По-перше, вона може бути перехідною позицією від апологетики, яка є виключно ексклюзивістською ('*Extra Ecclesiam nulla salus*' – "поза церк-

вою нема спасіння"), через інклюзивістську співпрацю, до плюралістичного діалогу між релігіями. По-друге, даний термін може мати "технічне" використання – задля сукупного позначення сфери, що існує в розрізних думках окремих теологів, позаяк сама теологія релігій з її позиціями не відповідає сучасним викликам та, як наслідок, вимагає докорінного переосмислення та доопрацювання. По-третє, теологія релігій має потенціал замінити собою т. зв. "конфесійне релігієзнавство". На нашу думку, третя можливість використання є найбільш актуальною та необхідною. Питання про розмежування "конфесійного" та "академічного" релігієзнавства є достатньо складним. Це обумовлюється протилежністю точок зору на теорії походження, особливості та принципи функціонування релігії. Вивчаючи релігію зсередини, за умов належності до певної релігійної традиції, дослідник не може бути в повній мірі об'єктивним. З іншого боку, позарелігійний статус науковця також не може гарантувати його незаангажованості – він може знаходитись на позиціях атеїзму, критикуючи релігію, замість її дослідження. Разом з тим, одним з базових принципів релігієзнавства як наукової дисципліни є об'єктивність, яка наголошується в працях як українських, так і зарубіжних дослідників. У зв'язку з цим, "конфесійне" чи "теологічне" релігієзнавство не може бути "релігієзнавством" в повному розумінні даного терміну, оскільки в такому випадку нехтується один з базових принципів наукового дослідження релігії. Дослідники релігії в Польщі іноді використовують термін "релігіологія" задля позначення тих дисциплін, які перебувають на межі емпіричних наук релігієзнавства з теологічними та філософськими дисциплінами. Один з польських теологів, о. Анджей Бронк подає два значення "релігіології": згідно з першим, вона включає до себе релігієзнавство, з його набором емпіричних досліджень, а крім нього ще й філософію релігії та теологію релігії; згідно другого розуміння даного терміну, релігіологія включає в себе лише теологію релігій та філософію релігії. Таким чином, використання теології релігій замість "конфесійного релігієзнавства" полегшить наукові пошуки як релігієзнавців, так і теологів – перші зможуть працювати в рамках власної парадигми, орієнтуючись на емпіричність та індуктивність релігієзнавства; у других, в свою чергу, відпаде необхідність до виправдання суб'єктивності та внутрішньої логіки власних досліджень, яка має на меті "формулювання релігійної істини".

Отже, перебування теології релігій на межі релігієзнавства та теології дозволить чіткіше розмежувати ці два полюси дослідження релігії. Разом з тим є необхідність дослідження теології релігій релігієзнавцями з ряду причин. По-перше, завдяки теології релігій, як конфесійному погляду на інші релігії, можливо будувати прогнози міжрелігійної напруженості та конфліктів. Наприклад, якщо в певній конфесії зростає кількість публікацій спрямованих на розпалення міжрелігійної ворожнечі, і ці публікації виходять під грифом офіційних видавництв цих конфесій чи релігій, можна передбачити рівень зростання релігійної нетерпимості серед представників даної релігії чи конфесії. По-друге, теологія релігій може

бути шляхом для зміцнення міжрелігійної співпраці та допомагати розвитку міжрелігійного діалогу. По-третє, теологія релігій, як вже було сказано вище, може сприяти вирішенню ряду методологічних проблем, пов'язаних з розмежування релігієзнавства, релігіології та теології.

А. В. М'яловська, асп., КНУТШ, Київ

**СПІВВІДНОШЕННЯ РОЗУМІННЯ
ФЕНОМЕНУ САМОЖЕРТОВНОСТІ БОГА ХРИСТІАН
ТА НАУКОВИХ ТЕОРІЙ ЖЕРТВОПРИНЕСЕННЯ
В КОНТЕКСТІ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ
ХРИСТІАНСЬКОГО КУЛЬТУ.
ФЕНОМЕН ХРИСТІАНСЬКОГО КУЛЬТУ
В КОНТЕКСТІ НАУКОВОГО ТА КОНФЕСІЙНОГО РОЗУМІННЯ**

Ритуально-обрядовий комплекс здавна супроводжує буття людини і ніколи не втрачав свого глибокого смислового навантаження, тому, ритуали та обряди відіграють важливу роль у житті сучасного віруючого. Найважливішою ознакою обрядів стає їх символічний характер, розуміння якого забезпечує розуміння самої суті обряду. Феноменологічний аналіз культових практик християнства потребує дослідження ролі та значень, функцій та мотивацій здійснення обрядів. Для цього необхідно визначити догматичну основу культу. Фундаментальною основою християнської традиції, на якій базується культ, є феномен саможертвовності Бога. Цей феномен досліджувало багато вчених, серед яких: Р. Жірар, Н. Б. Джей, А. Юбер, М. Мос, Е. О. Джеймс, Ж. Батай, Р. Сміт, Е. Тайлор, Дж. Фрезер, Е. Дюркгейм, Г. Спенсер, К. Г. Юнг та інші. Наукові теорії створені цими відомими дослідниками можуть слугувати для поглибленого розуміння християнського культу. Для цього необхідне ідейне співвіднесення відомих наукових теорій жертвопринесення з догматичним розумінням феномену жертвовності в християнстві. А також, з особливістю принесення християнином жертви, що найбільшою мірою виражається в таїнстві причастя, чого досі не було зроблено.

Ісус Христос будучи священиком по чину Мелхіседека (Євр. 7:17), не по закону заповіді плотської, а по силі життя не зупинного (Євр.7:16), став поручителем кращого заповіту (Євр.7:22) і приніс сам себе в жертву Богу за гріхи світу. Після тілесної смерті, Ісус Христос воскрес, і саме тому, він може завжди спасати тих, хто через нього приходить до Бога, оскільки він живий і здатний за них заступитися (Євр.7:24–25). Ісус Христос – Син Божий (за догматом, друге лице Святої Трійці, в якому не злито, не роздільно, нерозлучно і незмінно з'єднана божественна і людська природа) будучи і жертвувателем і жертвою, принісши Богіві як дар у жертву своє життя, зазнавши муки і померши за гріхи світу, своєю кров'ю встановив Новий Заповіт і тим самим, показав людям шлях до Бога, дав можливість отримати вічне життя – спасіння. Ісус називає се-

бе "хлібом життя" (Ін.6:35), і стверджує, що хліб який він дає це його "тіло", яке він віддав за життя світу (Ін.6:51), що той, хто споживатиме "тіло" Господнє, той житиме Богом, подібно тому, як він живе Богом Отцем (Ін.6:54–57). На Таємній Вечері Син Божий наказав учням гідно споживати хліб і вино як "тіло" і "кров" в його спогад (Мф.26; Мк.14; Лк.22, 1Кор.11:23–29). Також, в Біблії Ісус Христос постає Агнцем Божим, що несе гріхи світу, хлібом життя, що зійшов з неба, а тому євхаристичний хліб зветься Агнцем. Оскільки споживання хліба і вина є звіщенням смерті Господньої (1Кор.11:26), а зібрання віруючих християн є Тілом Христовим (1Кор.12:27), Церквою, то християни приносять у жертву Богу самих себе як тіло Христове. Гідне вкушання хліба та вина, слугувало для апостола Павла критерієм правильного розуміння християнами тіла Христового, бо коли страждає чи славиться один член, теж саме відбувається і з іншими. Ранні християни на вечереях любові – "агапе", принесенням своїх жертв – хліба і вина, віддавали Господу хвалу і вдячність за усі його діяння, а зокрема Сина Божого, завдяки якому стало можливе творення нової тварі (2Кор.5:17). Саме ця традиція перших християн (яка закріпилася в Новому Завіті) переосмислення феномену жертви, а служіння ближньому стало служінням Богу (Мф.25:31–46).

Таким чином, в християнстві жертвопринесення постає у трьох значеннях: дару, завдяки якому укладено з Богом угоду – Новий Заповіт; спокути – відпущення гріхів (Мф.26:2–28) та причастя – прилучення до Бога, в знак подяки, що містично єднає з Господом. На думку Е. Тайлора суттю жертвопринесення є дар, через який життя повертається до свого божественного джерела. На думку Р. Сміта, жертвопринесення – це бенкет, під час якого адепти поїдали тотем уподібнюючись йому, поєднувались один з одним і з самим тотемом, тобто жертвопринесення є містичним єднанням людини з божеством. Містичне причастя та саможертвований дар, зумовлюють очищення людини від гріхів, творення "нової тварі", спасіння. Е. О. Джеймс вважає, що жертвопринесення є "визволенням життя", яке може мати на меті або збільшення сили божества чи духа, відбиття атаки сил смерті і руйнування або ж встановлення чи відновлення зв'язків єдності чи договору з благими силами. М. Еліаде та В. Н. Топоров, вважають обряди жертвопринесення відтворенням первинного акту творіння, а християнське творення власної богоугодної жертви є оновленням віруючого, відтворенням Царства Божого. Постійно втілюючись у нову жертву, Бог підтримує своє існування, а тому, можна сказати, що божество породжується жертвопринесенням. Е. Тайлор вважає, що через жертвопринесення відроджується могутність життя жертви або життя самого священного джерела, досягається ефективний зв'язок зі священною силою заради зміцнення людини і її світу в священному порядку.

Тож, ідея принесення жертви християнином співвідноситься з ідеями жертвопринесення деяких дослідників. Як зазначали А. Юбер і М. Мос, жертвопринесення не зводиться до одного значення, що чітко виявляється на прикладі християнства. Догматичне розуміння жертвості

співвідноситься з "не жертвеним" тлумаченням жертвопринесення Р. Жірара як заснованого на не насиллі, а на любові та з ідеєю Е. Тайлора щодо морального начала в людині і його еволюції до самовідданості і відречення як основи принесення жертв. Жертвопринесення є ключем для дослідження сутності християнського культу і християнства зокрема, яке є основою європейської культури, і тому, потребує подальшого феноменологічного аналізу.

С. А. Малимонова, препод., КЖМ УрГУПС, Россия
echo-c@mail.ru

ХРИСТИАНСКИЙ МОДЕРНИЗМ ДЖ. Г. НЬЮМЕНА

Джон Генри Ньюмен (Newman, John Henry) (1801–1890) – выдающийся английский католический богослов, философ и литератор XIX века, один из предшественников обновления и модернизации католицизма в середине XX в., который, к сожалению, пока мало известен в современном религиоведении. Главным предметом его философских и богословских изысканий была проблема осмысления изменений, которые происходят в вероучении Церкви, ее иерархическом устройстве и практических формах жизни. Его интересовал вопрос: истинны или ложны эти постоянно происходящие изменения для вероучения, нужны ли изменения вероучения или же необходима полная неизменность? Важными этапами для развития мировоззрения Дж. Г. Ньюмена стали некоторые события его жизни. Он был одним из основных участников так называемого Оксфордского движения, которое, проповедуя "теорию Трех Ветвей": апостольского преемства Единой Кафолической Апостольской Церкви: Римской Церкви, Восточной Православной Церкви и Англиканской Церкви, по сути стремилось обосновать равноправие Англиканской Церкви (к которой Ньюмен тогда и принадлежал). Англиканскую Церковь Ньюмен отличал от других протестантских Церквей: "Английская церковь никогда не противилась тем, кто имел власть через апостольское преемство. Напротив, несомненно, что епископы и духовенство в Англии и Ирландии остались такими же, как и были до отделения... Обычай и истинные догматы, существовавшие в древней Церкви, были признаны и утверждены" [Newman J. H. On the Apostolical Succession in the English Church. §4. [Electronic source]. – Access mode: <http://www.newmanreader.org/works/times/tract15.html>]. Поэтому, он считал, необходимо лишь укрепить религиозную доктрину англиканской церкви и исправить некоторые искажения. Для этого Ньюмен опубликовал 90 "Трактатов на злобу дня" (**Tracts for the Times**, 1833–1841), а также в **"Лекции о пророческом служении"** (**Lectures on the Prophetical Office**, 1837) и в другие сочинения, целью которых было провозглашено приостановить "засилье либерализма в религиозной мысли" и оживить в умах истину древней христианской Церкви. Однако,

оставив значительный след в развитии англиканского богословия, Дж. Г. Ньюмен в 1845 г. перешел в католичество, считая его менее измененным и менее искаженным в угоду времени и более близким к святоотеческому учению древней Церкви, которое он считал основой христианской Церкви и изучением которого занимался многие годы своей жизни.

Главным трудом, который подвел итог всем изысканиям Ньюмена, и где он разрешил проблему истинности или ложности изменений, происходящих в Церкви, является одновременно и самая известная его работа "Эссе о развитии христианского вероучения" (*An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1845), где он сформулировал и доказал теорию развития христианской доктрины, которую сам называл теорией "продолжающегося Откровения".

Для Ньюмена, решавшего проблему неизменности, изменения, искажения вероучения был важен сам факт "развития" вероучения. При этом Ньюмен подчеркивает важность исторического подхода в понимании вероучения Церкви, которого нет у протестантов. Взгляды Ньюмена на догматическое развитие изменялись в процессе формулирования теории. Сначала он использует идею догматического развития только для патристической эпохи, любое добавление к учению Церкви в более поздние периоды считая только его искажением. В дальнейшем, он говорит о развитии вероучения в целом: вероучение апостолов содержит в себе всю полноту божественной истины, но с течением веков оно все более разъяснялось и уточнялось. Это и есть развитие. Ньюмен ввел понятия имплицитного и эксплицитного восприятия. Имплицитное восприятие связано с непосредственным опытным восприятием, эксплицитное – с дискурсивным логическим осмыслением этого опыта. Откровение, или, в терминологии Ньюмена, христианская "идея" (как "печать на воске"), отражается в соборном сознании апостольской Церкви. Этот первоначальный отпечаток воспринимается церковным сознанием имплицитно, т. е. в непосредственном опыте и по преимуществу в невербальном выражении. Затем в процессе анализа имплицитного восприятия Откровения возможна его экспликация и выражение в виде четких высказываний. Именно этот процесс и происходит в Церкви, когда она формулирует догматические определения.

Ньюмен также ставит вопрос о соотношении догматического развития и "искажения вероучения". Неискаженное развитие вероучения, по его мнению, должно сохранять в себе первоначальную идею в ее абсолютной полноте и быть подтверждено временем. Он проводит масштабное сопоставление Церкви первых веков с Римско-католической Церковью XIX в. и приходит к выводу, что Римская Церковь осталась неповрежденной и есть продолжение "религии Киприана, Василия, Амвросия и Августина" [*Newman J. H. An Essay on the Development of Christian Doctrine*. – London : Longmans Green and Co., 1890. – P. 169] "в новой последовательности и форме". Таким образом, теория "продолжающегося Откровения" Ньюмена через последовательное выявление и фор-

мулювання нових догматів на основі існуючих допускає появу в Церкві абсолютно нового знання про вірогідні істини.

"Ессе" не містить закінченої, чітко сформульованої теорії. Богослов'є кардинала Ньюмена підверглося і підвергається критиці, однак теорія "продовжується Откровення" відома офіційним учинням Римсько-католицької Церкви. Більше того, богословське і літературне насліддя Ньюмена оказало помітний вплив на учиння католицької церкви і, в частині, на рішення Другого Ватиканського собору. В 1958 році в Католицькій церкві був почат процес по підготовці його беатифікації. 19 вересня 2010 г. в час свого візиту в Великобританію папа римський Бенедикт XVI причислив кардинала Ньюмена до лику блаженних.

В. В. Мельничук, асп. ЖДУ ім. І. Франка, Житомир

ПРАВОСЛАВНИЙ ВИМІР ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ЕКОЛОГІЧНИХ І ДЕМОГРАФІЧНИХ ПРОБЛЕМ В УКРАЇНІ

Україна, як і весь світ, перетнула рубіж другого тисячоліття з багатьма невирішеними проблемами ХХ ст. Зокрема, особливої уваги та негайного вирішення потребують екологічні та демографічні проблеми, а оскільки вони є взаємопов'язаними, доречно досліджувати і вирішувати їх в комплексі. Так, якщо збільшення чисельності населення на планеті зумовлює поглиблення екологічних проблем, то в Україні можна говорити про те, що несприятлива екологічна ситуація є однією з причин зменшення чисельності населення країни.

Як зазначають науковці Інституту демографії та соціальних досліджень імені М. В. Птухи, демографічна ситуація та її зміни акумулюють вплив різних соціальних, економічних, суспільно-політичних, екологічних чинників. Рубіж ХХ і ХХІ століть Україна перетнула у стані гострої демографічної кризи. Так, у 2000–2001 рр. наша країна мала найнижчий рівень народжуваності у Європі, однією з найнижчих тривалістю життя, найвищою у світі інтенсивністю природного скорочення кількості населення та іншими негативними явищами. Проте, починаючи з нового століття, намітилися позитивні тенденції, зокрема з 2002 р. розпочалося підвищення рівня народжуваності. Сьогодні Україна посідає сьоме місце за чисельністю населення в Європі. Однак, протягом 2000–2010 рр. чисельність населення в Україні скоротилася більш, ніж на 3 млн. осіб [Лібанова Е., Курило І. Демографічний проноз: що очікувати українцям до 2050 року? // Урядовий кур'єр. – 2012. – № 18. – С. 2].

Зауважимо, що з початку першого десятиліття ХХІ ст. в Україні після тривалого періоду падіння народжуваності почалася її посткризова компенсація. Однією з істотних ознак моделі народжуваності, яка формується в умовах плюралізації форм шлюбно-сімейних відносин, є збільшення частки дітей народжених матерями, які не перебувають у зареєстрованому шлюбі.

Зважаючи на це, соціально-демографічна ситуація в Україні і сьогодні залишається складною та неоднозначною. Хоча кульмінаційні моменти кризових явищ у відтворенні населення пройшли, проте значення основних демографічних показників свідчать про несприятливість соціально-демографічного стану України, беззаперечно вимагає концентрації зусиль та ресурсів для досягнення прогресивних зрушень у відтворенні населення [Там само. – С. 3].

Тому усі соціальні інститути мають бути залучені до подолання вищезазначених кризових явищ, зокрема і церква. Зауважимо, що в Україні за рівнем впливу на віруючих на першому місці знаходиться православ'я (більше 50 %) [Саух П. Ю. XX століття. Підсумки. – Вид. 2-ге, доповн. і переробл. – К. : МП Леся, 2009. – С. 84]. Тому саме воно може вплинути на вирішення проблем, які постають перед українським суспільством. Церква долучається до цих процесів за допомогою засобів, якими вона володіє (проведення конференцій, де розглядаються дані проблеми, просвітницька робота, благодійні акції). Точка зору церкви також висловлена в "Соціальній концепції Української Православної Церкви", зокрема щодо екологічних проблем, інституту сім'ї, висвітлено її позицію щодо засобів контрацепції, абортів, сурогатного материнства, клонування та ін. [Основи соціальної концепції Української Православної Церкви / відп. ред. архімандрит Никон (Русин). – К. : Інформ.-вид. центр УПЦ, 2002. – С. 54–67].

Проте, на нашу думку, православна церква недостатньо активно включається у ці процеси, тому що українське суспільство сьогодні потребує не лише економічних і політичних змін, а й нових моральних орієнтирів, переосмислення системи цінностей. Саме в даному аспекті екологічних і демографічних проблем православ'я може відіграти важливу роль, оскільки православна церква звертається до моральної сторони будь-яких проблем, до моральності людини. А для вирішення екологічних і демографічних проблем потрібне усвідомлення необхідності самообмеження, тому що не завжди кількість населення є прямопропорційною негативному впливу на природу. Якщо людина почне ставитися до навколишнього середовища не лише як до джерела ресурсів, а з повагою і вдячністю, природа адекватно відповідатиме зменшенням кількості екологічних катастроф, відповідно покращенням здоров'я людей та зменшенням смертності. Варто зауважити, що згідно з прогнозами Інституту демографії та соціальних досліджень ім. М. В. Птухи НАН України, чисельність населення нашої країни становитиме у 2025 р. – 43,5 млн. осіб, а у 2050 р. – 39 млн. осіб [Лібанова Е., Курило І. Демографічний проноз: що очікувати українцям до 2050 року? // Урядовий кур'єр. – 2012. – № 18. – С. 2]. Якщо весь світ схвилюваний збільшенням чисельності населення, то українцям варто турбуватися про те, щоб не зникнути як нації, не втратити своєї національної ідентичності.

Отже, поряд з економічними, політичними, соціальними заходами, особливе місце у вирішенні демографічних і екологічних проблем відво-

диться діяльності церкви. Саме за допомогою цього соціального інституту можливі певні позитивні зміни в духовному світі українця, перегляду системи цінностей. Варто висловити надію на те, що людство усвідомить свої помилки у відношенні до природи, відповідно буде діяти, і це призведе до стабілізації демографічної ситуації в Україні зокрема і у всьому світі загалом.

О. В. Мороз, асп., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМАТИКА В ПРАЦЯХ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛІВ ВОЛИНІ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

Проблеми збереження та розвитку духовності людини, пошуку моральних орієнтирів буття набувають особливого значення у процесі аналізу історичних надбань представників церковної еліти Волині в системі релігійно-філософської спадщини України кінця ХІХ – початку ХХ століття.

Сучасні науковці – М. Манько, І. Ярмошик, М. Левчук, Л. Ланшина, В. Борщевич – в історичному ракурсі висвітлювали теоретичну і практичну діяльність священнослужителів Волині початку ХХ століття.

Порушення релігійно-філософської проблематики знаходимо в історичних дослідженнях найвидатніших церковних діячів Волині, до яких належать А. Сендульський (1830–1882), А. Хойнацький (1836–1888), М. Теодорович (1856–1917).

Центральною проблемою їх наукових досліджень виступає антропологічно-гуманістична тематика, зокрема спостерігаються риси української філософії: антеїзм (зв'язок з природою, землею, соціальним оточенням), кордоцентризм (звернення до оцінок, пізнання всього сутнього через призму серця), екзистенціальні тенденції (заглиблення у внутрішній світ людини, її неповторність) [Герасимчук А. А., Тимошенко З. І. Курс лекцій з філософії : навчальний посібник. – К. : Вид-во Європ. ун-ту фінансів, інформ. систем, менеджм. і бізнесу, 1999. – С. 182].

Ставлення людини до світу, відношення до духовного спадку відбувалося через призму релігійного світобачення, простежувався тісний зв'язок особи з рідною землею. Вся духовна еволюція людини здійснювалася у царині релігійної свідомості, не виходячи за межі православ'я. Історик української православної церкви, дослідник минулого Волині, протоієрей А. Хойнацький у науковій роботі "Патерик Волино-Почаевський" стверджує, що волинський народ завжди володів багатим духовним спадком, оцінивши який, кожна людина зможе "с чувством осенит себя православным русским крестом, и еще с большим дерзновением помолиться Господу Богу, в полной вере, что его молитва будет открылена святыми и действенными молитвами более близких к нему молитвенников, связанных с ним единством крови и происхождения или мес-

та жителямства" [Хойнацкий А. Православие на Западе России в своих ближайших представителях или Патерик Воыно-Почаевский в двух частях. – Житомир: Житомир–РИКО–ПРЕС–РЕКЛАМА, 1997. – С. 15], а в діяльності святих угодників побачити "возвышение православия, укрепление в нем его святости, древности и досточтимости, и поражение латинопольских притязаний в их коренных основаниях и началах" [Там само].

Протоієрей А. Хойнацький, аналізуючи діяльність святих угодників Волині, показує їх нерозривну єдність із "землею-матір'ю" – "какие пределы пространства и времени в состоянии разрушить то внутреннее, духовное родство, которое находится между этими святыми и землею Воынской, вследствие их происхождения из Воыни, непосредственного, кровного родства с ея обитателями и жизни их, проведенной в пределах Воынских на служении Господу, Церкви и родине!" [Там само. – С. 9].

У центрі релігійно-філософських поглядів церковної еліти Волині знаходимо часткову або повну відмову від академічних знань, раціоналістичного способу мислення. Зміст текстів є чітким і зрозумілим, оскільки багато наукових розвідок, які друкувалися у "Волинських єпархіальних відомостях", були орієнтовані на простого християнина. Церковні діячі Волині, звертаючись до віри, часто поєднували її з серцем: тлумачення та обґрунтування релігійних істин відбувалося шляхом "відчуття серцем" найпотаємніших християнських догм.

Реалізацію проблеми кордоцентризму знаходимо у некролозі законничого А. Хойнацького, присвяченому одному із його студентів Тихону Стемковському: "Студенти сердечно любили Тихона Васильевича и уважали его за кроткий и ровный характер, доброе христианское верующее сердце и необычайную стойкость в христианском терпении в перенесении постигшей его ужасной болезни" [Хойнацкий А. Поминавание об усопшем студенте историко-филологического института имени князя Безбородка Тихоне Васильевиче Стемковском, в Нежинский институт Свято-Александровской церкви // Воынские епархиальные ведомости. – 1876. – № 23. – С. 800–801]. Протоієрей згадує про особливості проведення заупокійної ектенії "не шумно было это поминавание, но оно было искренным, потому, что было от сердца. И мы верим, что этот трепетный вопль юных товарищеских сердец, не остались без действия в глазах Божьих" [Там само. – С. 801]. Інший представник церковної еліти Волині, священник А. Сендульський у релігійних розвідках застерігає "да не будет места в нашем сердце – вражде, зависти, жестокости и злопамятности" [Сендульский А. Поучение въ неделю 11-ю по пятидесятницъ // Воынские епархиальные ведомости. – 1868. – № 23. – С. 709].

Основна увага священнослужителів Волині була прикута до відносин людини з Богом і світом, до вивчення внутрішнього світу людини. Екзистенціальні тенденції порушені у моральних повчаннях священника-практика А. Сендульського, котрий стверджував, що життя людини реалізується у прагненні поріднитися з Богом, бути вірним виконувачем Його Заповідей, жити за законами справжнього християнина. "Мы должны со

всеми жить по возможности мирно и дружелюбно, все покрывать любовью, и в таком случае благословение Божие будет почивать на нас и на наших семействах, а в будущей жизни получим награду на небе" [Там же].

Перед лицем Абсолюту немає нічого гідного нашої уваги, головне у житті – прагнення до аскетизму, праця над собою, збагачення внутрішнього світу. Головною святиною та осередком духового життя на Волині була і залишається Свято-Успенська Почаївська лавра, де прочани поглиблювати особисте релігійне життя, поклонялися чудодійним іконам, зокрема Почаївській іконі Пресвятої Богоматері "она (икона) являет благодатную силу на всех, с верою молящихся пред нею" [Теодорович Н. Исторический юбилей в Почаевской лавре // Волинские епархиальные ведомости. – 1897. – № 4. – С. 142]. Тому священнослужителі Волині часто описували у своїх роботах випадки аскетизму, повернення до релігійної святині Волині, тим самим прагнучи навернути на праведне життя грішні душі.

Отже, історично-релігійні дослідження священнослужителів Волині збагатили релігійно-філософську спадщину України кінця XIX – початку XX століття.

І. Б. Остащук, докторант, КНУТШ, Київ

ПРОБЛЕМА МОВИ РЕЛІГІЇ В ДОСЛІДЖЕННІ РЕЛІГІЙНОГО СИМВОЛІЗМУ

Релігійний символізм є одним із найважливіших факторів прагматично-функціональних референцій та експліцитної природи релігії. Беззаперечно його роль у конструюванні цілісного змісту, пізнанні онтологічної природи й розкритті семантичної поліфонічності релігійних феноменів. Сакральна символіка займає вагоме місце в релігійних комунікативних процесах, як в діахронному, так і в синхронному вимірах, будучи одним із засобів передавання духовно-культурної традиції, способів богопізнання та самоусвідомлення.

Дослідження проблеми символу постає одним із основних завдань сучасного лінгвістичного релігієзнавства у загальному контексті християнського розуміння "підвищеної відповідальності до мови" [Горбаченко Т. Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: релігієзнавчо-філософський аспект : монографія. – К. : Видавничий центр "Академія", 2001. – С. 222].

І. Богачевська подає таке розуміння мови релігії: "термін "мова релігії" вживається в широкому і вузькому розумінні. У широкому розумінні мова релігії – це знакова система, що включає (крім вербальних) широкий діапазон невербальних (образотворчих, пластичних, музичних і т. п.) засобів передачі символічно закованої інформації про трансцендентне. Вербалізована мова складає один із компонентів цієї системи. Поняття "мова релігії" у цьому змісті співставляється з поняттями "мова мистецтва", "мова науки" і знаходиться в сфері уваги семіотики релігії.

У вузькому розумінні, мова релігії, сакральна мова – більш вузька, конфесіоналізована внаслідок своєї кодифікації знакова система, що виникає на основі народних мов і виконує в релігійному спілкуванні когнітивну та комунікативну функції" [Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – С. 166].

Сучасна російська дослідниця М. Єресько слушно відзначає актуальність та недостатню розробленість методології дослідження сакральних текстів, у якій "семіотика релігії та герменевтика "священих текстів" володіють безсумнівними потенціями. Особливу важливість тут мають семантичні критерії вичленування в релігійних текстах предмету власне релігієзнавчого дослідження, а також когнітивні технології аналізу їх мови" [Єресько М. Н. Язык религии: смысл и символ (опыт онтосемантического анализа) : монография. – Тюмень : Издательство Тюменского государственного университета, 2007. – С. 9].

М. Єресько в своєму когнітивному підході у порівняльному релігієзнавстві, котрий ґрунтується на когнітологічній семантиці й порівняльній символології, виходить із того, що "вивчення мови релігії – це вивчення способів буття релігійного смислу, а символізуючий процес і символ як його продукт та діюча особа є способом онтологізації (об'єктивації), збереження й передачі релігійних смислів, значень, цінностей" [Там же. – С. 21]. Як стверджує А. Забіяко, семантичний аналіз у дослідженні смислових структур релігійної свідомості "відкриває шлях до вивчення фундаментального рівня релігійної свідомості як цілісного, внутрішньо глибокого інтегрованого явища" [Забияко А. П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. – М. : Издат. дом "Московский учебник-2000", 1998. – С. 33–34].

Передусім слід розрізнити поняття "мова релігії" та "релігійна мова". Перша з них виступає мовою релігійної свідомості, а друга – мовою віруючих або конкретних сакрально-релігійних текстів, котрі створені у відповідній культурно-конфесійній традиції. М. Єресько виділяє окремі аспекти співвідношення-протиставлення мови релігії й релігійної мови, зокрема: всезагально – окреме; абстрактне – конкретне; сутність релігії – прояв релігії; субстратний рівень релігії – субстанційний рівень релігії; семафера релігії – релігійна семафера; форма репрезентаційних процесів – зміст репрезентаційних процесів. Отже, "мова релігії – це властивість релігійної свідомості репрезентувати релігійний смисл. Буття релігійного смислу невіддільне від мови: смисл живе тільки в мові, а способом буття смислу в мові релігії є символізуючий процес і символосфера як його просторово-часові характеристики. Атрибутивна і модусна специфіка мови релігії зумовлена її діалектичною властивістю інтегральності і диференціальності, що дозволяють диференціювати мову сутності релігії (мова релігії як репрезентація смислу буття релігії) і мову проявів релігії (релігійні мови, або мови релігійної культури)" [Єресько М. Н. Язык религии: смысл и символ (опыт онтосемантического анализа) : монография. – Тюмень : Издательство Тюменского государст-

венного университета, 2007. – С. 67]. Обгрунтоване розрізнення, яке пропонує М. Єресько, семіотики та симвології у контексті розуміння мови релігії. Отож, "символогія – не наука про символи, а методологічне вчення про символізуючу специфіку свідомості, про механізм смислуотворення, смислорозуміння і смисловідчування, психічного і культурного буття смислу" [Там же. – С.99]. Відповідно, у семіотика аналізує мову як текст, а символологія – як процес. Семіотичний дискурс досліджує "проблеми перекладу змісту свідомості в знакову форму, концентрує увагу на категоріях мови як знакових утвореннях, вивчає структуру значень і закономірності їх утворення. Символогія досліджує символ як буття смислу, символізуючий процес як спосіб мислення і спілкування всередині певної форми культури. Якщо семіотика вивчає значення категорій релігійної мови як мовних побудов, то символогія – онтологічний смисл релігійних категорій як семантичних побудов, мовні категорії як буття смислу та елементи репрезентаційного процесу" [Там же. – С. 104–105].

У комунікативному просторі мови релігії та релігійної мови важливе місце належить саме сакральній символіці, полісемантичні виміри котрої виражаються в людському спілкуванні (як у горизонтальному, так і вертикальному вимірах) і світоглядній самоідентифікації віруючих.

Вважаємо актуальним заданням релігієзнавчого дослідження аналіз символічної складової як у дискурсному вимірі мови релігії, так і в концептуальних конфесійно орієнтованих моделях релігійної мови.

Г. С. Рыжкова, доц., УФУ, Екатеринбург, Россия
rzhckovag@ya.ru

ИДЕЯ ЛИЧНОСТИ И ХРИСТИАНСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ

Персонализм (от лат. "persona" – лицо) представляет собой одно из религиозно-философских течений двадцатого века и справедливо ассоциируется с христианством. Основателем данного течения считается американский философ и теолог-методист Б. П. Боун. Его идеи начали формироваться в 70–80-е гг., в 1908 году он издал работу "Персонализм", в которой поставил личность – "субстанциональную самость" в центр своего учения. Незадолго до этого французский неокантианец, основоположник философии неокритицизма Ш. Б. Ренувье, издал в 1903 году работу с тем же названием – "Персонализм". Используя терминологию Лейбница, предметом истинной философии он считал исследование свободной индивидуальной монадологической личности человека и Бога. За полстолетия до того "персонализмом" называл свое учение протестантский проповедник, философ и педагог А. Б. Олкотт.

Идеи нового учения очень быстро распространились и в США и в Европе. Сложились национальные философские школы персонализма. В США – Б. П. Боун, Э. Ш. Брайтмен, Р. Т. Флюеллинг, там издавался журнал "Персоналист", пик популярности которого пришелся на 50–

60-е годы. Во Франции – от Ш. Ренувье до деятелей журнала "д'Эспри"(1932) Э. Мунье, Ж. Лакруа и М. Недонсея. В России к течению персонализма принадлежали Н. А. Бердяев, Л. Шестов, Н. О. Лосский, В. И. Несмелов, митр. Антоний (Храповицкий).

Это было широко известное и влиятельное направление в интеллектуальной жизни Европы, США и России, имевшее свои печатные органы, объединения и общества. Персонализм не угас и во второй половине XX века. Его идеи нашли свое дальнейшее развитие в учениях М. Шелера, В. Штерна, Х. Тилике, Р. Бульзмана, В. Н. Лосского и многих других видных христианских мыслителей XX века. Тогда персонализм вошел в официальное богословие в Греции во многом благодаря трудам Х. Яннараса и митр. Иоанна Зизиуласа.

Персонализм был непосредственно ориентирован на утверждение христианства, при этом конфессионально был представлен как протестантскими (в основном в США), так и католическими деятелями философии и теологии (Р. Гвардини, Э. Жильсон). После Второго Ватиканского собора появились работы католических теологов, содержащими персоналистические идеи. Благодаря публикациям и выступлениям папы Иоанна Павла II богословская разработка идей персонализма получила значительный импульс. Влияние идей персонализма можно заметить и в православном богословии. В этой связи возникает несколько суждений относительно надконфессиональности или межконфессиональности персонализма.

Первое. Можно представить, что усилиями философов и богословов XX века была как бы заново открыта некая объединительная идея, которая при известных обстоятельствах могла бы быть понята как своеобразный "общий знаменатель", база экуменизации христианства. Для этого требуется доказать, что идея личности изначально присутствовала во времена Христа и апостолов, или по крайней мере деятелей Церкви до Великого раскола в XI веке. Подобные устремления имеются. О. Давыденков, например, пишет: "Отождествив понятие лицо и ипостась, Капподакийцы не только упорядочили терминологию, но и ввели совершенно новое понятие, которого не знала история предшествующей богословской и философской мысли, понятие, которое мы именуем сейчас словом "личность"" [Давыденков О., *свщ.* Догматическое богословие. – М. : ПСТГУ, 2005. – С. 143]. Но, как известно, до определенного времени Европа не имела понятия "личность". Лишь в период с XV по XVIII вв. в новоевропейских языках появилась персоналистическая лексика: английское "personality", немецкое "Persönlichkeit", французское "personnalité", греческое "προσωπικότητα". Русское слово "личность" появилось позже и оказалось заимствованным с Запада в конце XVIII в. Философски идею личности удалось выразить И. Канту, обосновавшим принцип автономности личности. Понятие "лицо" ("Person"), по Канту, недостаточно, чтобы доказать имеют ли мыслящие существа характер личности и осознают свое существование, обособленно от мира. В "Критике практического разума" Кант определяет личность ("Persönlichkeit") как лицо, возвышен-

ное долгом, – "эмпирически определяемое существование человека во времени и совокупности целей... есть не что иное, как личность" [*Кант И. Критика практического разума // Соч. : в 6 т. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4, ч. 1. – С. 414*]. Позднейшее смыслообразование укрепило эту сторону в персонализме – автономию свободы и самовыражения личности. Тогда как изначально в христианстве не рассматривалась автономия человека, его задача – составить из тех, кто "порознь члены", "тело Христово" (1 Кор. 12:27). Таким образом, у "личности" отсутствуют исконно христианские корни, это довольно позднее приобретение.

Второе. Христианский персонализм можно интерпретировать как влияние секулярного сознания, как отражение уже утвердившихся реалий Нового времени. По формированию смысла идея личности и порождаемых ею ценностей – свободы личности, прав личности, можно утверждать, что она сформировалась, возможно, ранее Канта на основе ренессансной идеи ценности отдельного человека – индивида, независимо от его отношения к Богу и вере. Тогда был первый сделан шаг от христианства к постхристианской цивилизации (М. Фуко). Несомненно, этот процесс отхода не был безболезненным для той, и для другой стороны. В христианстве появились попытки диалога с секулярным сознанием – стремление объяснить сущность христианства в понятных, доступных для нового сознания категориях и удовлетворить желание говорить о христианстве в терминах, понятных современнику. Персонализм отчетливо выполняет данную функцию, хотя пока не справляется с решением многих богословских вопросов. Например, уместно ли говорить о личности, скажем, Святого Духа, или личность – Бог-Троица? Вполне ли корректны высказывания о личности в христологическом богословии? Какое отношение имеет Церковь к возвращению личности или это процесс самореализации и самоактуализации человека?

Третье. Внутренняя диалогичность христианского персонализма имеет еще один важный аспект. Персонализм открывает проблемное поле новых исследований, а именно религиозной антропологии и аксиологии, способных объяснить происхождение и сущность религиозного и внерелигиозного отношения человеку к миру, его состоятельность во времена "постхристианства". Персонализм как мировоззрение помогает понять, что ценность человеческого "я" имеют право на существование, при условии, если они не противоречат сущности человека, что составляет, с точки зрения христианства, "образ Божий" в человеке.

К. С. Толстых, студ., ДНТУ, Донецк
tremors_dn@mail.ru

ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ "ПАРОДИЙНЫХ РЕЛИГИЙ"

В современных условиях развития общества возрастает популярность идей "пародийных религий", базирующихся на теории "разумного

замысла". В основании теории лежит синтез идеи креационизма, идей эволюции и научных достижений, которые сами по себе являются противоположностями. В данном исследовании речь идёт о выявлении особенностей "пародийных религий" и их философских основаниях, общая тенденция которых – подчинение себе элементов научного взгляда на мир. Основным принципом таких религий является критика теизма, в частности таких религий, как иудаизм, христианство и ислам. Существует большое количество таких религиозных конструкторов, однако основными являются такие: Церковь невидимого розового единорога, Церковь летающего макаронного монстра (Пастафарианство), Миссионерская церковь копимизма, Дискордианство и Гуглизм. Актуальность вопроса о данных религиях обуславливается большим ростом их популярности и влияния на общество.

Необходимо выделить позиции, которые оказали влияние на возникновение и формирование пародийных религий. Это агностицизм и атеизм. Данные течения имеют разработанные концепции, направленные непосредственно на критику религии.

Следует отметить, что на формирование самых разработанных пародийных религий, таких как Пастафарианство и Церковь невидимого розового единорога оказал влияние "парадокс Бертрانا Рассела". В своей статье "Есть ли Бог?", написанной в 1952 году он утверждал, что если между Землёй и Марсом летает фарфоровый чайник, размеры которого невозможно увидеть не в один телескоп, то никто не сможет это опровергнуть, а если бы существование такого чайника было бы описано в древней литературе, то сомнение в его существовании было бы признаком эксцентричности. Этим принципом воспользовалась Церковь невидимого розового единорога. Её представители верят в то, что единорог розовый, однако ввиду того, что он невидимый – он не познаваем нами. Это сочетание пародирует свойства, предписываемые божествам. Так же и в Пастафарианстве, его адепты верят в летающего макаронного монстра. Представители этих течений приводят и другие оправдательные аргументы. Они обращаются к естественным наукам, обнаруживают различные закономерности и тем самым пародируют структуры аргументаций многих религий. Существуют священные писания, заповеди и праздники, которые отмечают как пожелают, поскольку отрицают догматику и формализм.

Дискордианство ориентировано уже на онтологическую проблематику. Представители считают, что все события в мире проходят 5 стадий: хаос, раздор, замешательство, бюрократия, последствия. Изначально существует первоначальное состояние, в котором происходит естественная самоорганизация. Затем возникают правящие классы, которые пытаются восстановить первоначальное положение дел. Далее всё успокаивается и в конце разрушается. Главный тезис дискордианцев – "строгое убеждение в том, что строгое убеждение ошибочно".

Парадоксальной является и Миссионерская церковь копимизма – сообщество, основанное в Швеции и официально признано религией.

Представители верят в священность обмена знаниями. Сообщество имеет свои догматы, имеющие связь с познанием.

В связи с распространением компьютерных технологий и освоением человеком пространства Интернет появилась пародийная религия- Гуглизм. Основная её идея – факт, что современной науке неизвестны сущности, настолько близкие к всеведенью, насколько близка к этому программа Google. В данный момент это онлайн сообщество. Существуют доказательства верности данной религии, в частности: доказательства всеведенья, вездесущества, потенциального бессмертия, бесконечности, загробной жизни и в конце концов самого существования Google.

Подводя итоги следует отметить, что вышеперечисленные "пародийные религии" представляют собой новое направление в истории религий. В настоящее время они находятся на стадии формирования и оказывают большое влияние на мировоззрение многих людей посредством своей популярности и новаторства. Опираясь на многие философские концепции, логические аргументации, естественные науки, различные исследования и изобретения они сталкиваются с логическими и аргументационными проблемами, рассмотрением которых занимается любая форма теизма. Представители данных религиозных течений совершенствуют и разрабатывают философские идеи. Основной же идеей таких религий является идея отсутствия когнитивного смысла в религиозных языках. Религиозный язык считается бессмыслицей, поскольку не поддаётся верификации, атрибутов Бога, которые можно осмыслить не существует.

***Р. Х. Халіков, асист., ДНТУ, Донецьк**
floringrey@gmail.com*

РЕЛЕВАНТНІСТЬ ТЕРМІНУ "КАНОН" ЩОДО ТЕКСТІВ ПОЗА АВРААМІЧНОГО КОНТЕКСТУ: НА ПРИКЛАДІ ТІПІТАКІ

Проблема коректності застосування того чи іншого терміна, який постав у межах конкретної традиції та пов'язаний із конкретним історичним явищем, до явищ, які репрезентують інші релігійні традиції, є надзвичайно важливою для релігієзнавчої науки. З однієї сторони, таке явище, як "канон" постає в межах християнського дискурсу та стосується, перш за все, Нового Заповіту та християнського віровчення. З іншої сторони, оскільки релігієзнавство досліджує різні релігії, воно має напрацювати термінологічний апарат, який би дозволяв класифікувати феномени, які відносяться до різних традицій, але мають схожі риси, виконують схожі чи тотожні функції, нарешті, однакове традиційне сприйняття адептами релігійних систем. Релігієзнавець має або використовувати сталі, але заангажований термін (який із необхідністю нестиме певні конотації), або штучно створювати новий. Нині в релігієзнавчій науці термін "канон" використовується щодо буддистських текстів, але важливо усвідомлю-

вати, що його використання може бути умовним. Завдання визначення меж релевантності термінології, яка розроблена в християнському культурному середовищі, досі є актуальним, зокрема, в контексті загострення інтересу східноєвропейського релігієзнавства до феноменології релігії, яка робить одним із завдань класифікацію феноменів, що належать до різних релігійних традицій, але мають певні риси, які дозволяють їх класифікувати як однотипні явища. Визначаючи об'єм поняття "канон", який він має в сучасному релігієзнавстві та бібліїстиці, варто нагадати, що так може називатися як сам перелік текстів, що до нього входять, так і власне ці тексти. Я. Ассман пропонує гіпотезу, що не всі канони священних текстів склалися самостійно, виокремлюючи Тріпітаку й Та-НаХ як найбільш самостійні. Між тим залежність одного канону від іншого не потребує доведення в межах феноменологічного дослідження, яке має з'ясувати внутрішню необхідність укладання та фіксації канонічного тексту в межах кожної досліджуваної традиції, щоб вивести загальні закономірності такого процесу. Окрім того, позиція щодо залежності деяких канонів від інших не підтверджується конкретними дослідженнями, зокрема буддистський канон не є першим, що постав на Сході, хоча й був, можливо, першим записаний як цілісний текст. Також, щодо палійської Тіпітаки є сумніви, чи можна вважати її справжнім канonom, до того ж загальнобуддистським. І нарешті, в межах буддизму існує значна кількість напрямків, які не визнають жодного текстуального канону, або визнають основним канонічним текстом такий, що не входить до Тіпітаки.

Традиційні релігійні критерії щодо канонічності того чи іншого тексту можуть різнитися, хоча серед них часто можна зустріти схожі – максимальну наближеність його появи до точки заснування традиції (в темпоральному та просторовому сенсі), максимальне визнання та авторитет серед спільноти тощо. Головною ж ознакою канону як цілого є його недоторканість, якою він завдячує авторитетові особи або групи осіб, яким приписується його фіксація. Традиційний погляд на процес становлення канону обов'язково зберігає у пам'яті момент його закриття та фіксації після внесення туди останнього тексту. До цього слід також додати, що, за деякими винятками, відбирають, фіксують та затверджують канон зазвичай особи, які не мають статусу пророків та можуть покладатися лише на людські критерії під час відбору текстів. Фіксація певного структурного та змістовного зразка тексту авторитетним для цієї традиції чином є критерієм канонічності, який дозволяє відносити до об'єму поняття "канон" неавраамічні тексти. При цьому не важливо, чи зафіксований канон письмово, чи передається усно – в будь-якому випадку канонічний текст є фіксованим і передається в максимально незмінному вигляді.

Буддистський канон священних текстів має риси, які не вкладаються до загальноприйнятого розуміння канонічної літератури – існують численні версії щодо точної дати його фіксації, численні розбіжності в редакціях, нарешті, не можна стверджувати, що існує один загальнобуддистський канон. Навіть якщо вважати розбіжності редакцій несуттєвими, то

все одно існують палійський (Тіпітака) та тибетський (Ганчжур і Данчжур) канони, які різняться за територіальним та часовим походженням, складом, мовою написання тощо. Деякі дослідники, як, наприклад, Г. Віденґрен, чия думка наводилася вище, навіть не схильні вважати буддистський канон таким, що насправді існує як цілісне формування. Між тим, як вже, також, зазначалося вище, для канонічного статусу писання важливе не стільки його історичне походження, скільки традиційне сприйняття тексту як канонічного, що, безумовно, є і в палійського, і в тибетського канонів. Специфіка буддистського канону полягає в тому, що навіть традиційна точка зору на його кодифікацію не є єдиною. Також традиційні джерела надають різну інформацію щодо мови оригінального канону – палі чи санскрит – а отже і місце його постановня варіюється. Необхідність фіксації канону була зумовлена, значною мірою, тим, що від початку існування буддизм перебував у статусі полемічного руху, настільки, яка мала довести своє право на існування в полеміці з традиційним для індійського субконтиненту світоглядом – і мав чітко усвідомлювати та оперувати в диспутах власним віровченням, будувати чітку та авторитетну організаційну структуру, розвивати етичне та філософське вчення. За життя засновника буддизму не виникло канонічної літератури, ані його авторства, ані схвалені ним. Перші спроби фіксації канону відбуваються незабаром після смерті Будди, на I сангіті, проте там ще не відбулося кодифікації Абхідхамма-пітаки. На Третньому сангіті завершується процес кодифікації Тіпітаки, а вже на Четвертому – укладання канонічних коментарів на всі три пітаки. Між тим, необхідно мати на увазі, що вже на той час всередині буддизму існували численні групи, кожна з яких претендувала на ортодоксальний статус, і вже після першого ж собору відбувається процес розгалуження напрямків буддизму, які не визнають певні тексти. Це ускладнює ситуацію з палійським каноном, який нині в повній мірі охоплює лише певну частину буддистів, а саме напрямок тхеравада. Інші ж буддисти дотримуються або інших, або доповнених варіантів канонічних текстів, принаймні, це стосується Абхідхамма-пітаки, адже канонічні зразки перших двох кошиків майже співпадають у різних напрямках. Такі розбіжності у найбільш раціоналізованому розділі канону показові – вони свідчать про те, що Абхідхамма-пітака складалася та канонізувалася пізніше за інші тексти, а також залежала від філософсько-світоглядних орієнтацій тієї чи іншої школи.

Таким чином, не зважаючи на те, що термін "канон" випрацьовувався в контексті християнської культурної парадигми, його умовно можна використовувати для позначення текстів, що не пов'язані з авраамічним контекстом. Не можна стверджувати, що в межах буддизму існує явище єдиного та загальноприйнятого канонічного тексту, який би повністю збігався з авраамічним розумінням канону священного писання. Використання терміна "канон" для позначення Тіпітаки лише частково може вирішити проблему віднайдення термінологічного апарату, що дозволив би типологізувати схожі феномени, які поставали в контексті різних тра-

дицій, проте можна стверджувати, що воно є виправданим у межах феноменологічного та компаративного підходів у релігієзнавстві, незважаючи на численні специфічні ознаки, які відрізняють її від канонічних текстів авраамічних релігій.

Л. І. Халікова, студ., КНУТШ, Київ
lilia.khalikova@gmail.com

МІРУ МИРЪ: ОРФОГРАФІЧНА РЕФОРМА 1918 РОКУ (РЕЛІГІЙНИЙ КОНТЕКСТ)

Кожна орфографічна реформа постійно викликає жваві дискусії і суперечки, причому не лише в мовознавчих, а й у духовних колах. І це не дивно. Адже орфографічна реформа – не лише зміна правопису світських книг, журналів, газет тощо, вона охоплює молитовники, пастирські настанови, повчання, бесіди, тобто корпус літератури, що містить сакральний компонент для віруючої людини.

Для Русі, а потім і для Російської імперії, орфографічні реформи не були чимось винятковим. Зокрема, у XIV столітті графіка зазнає південнослов'янського впливу (використання замість ѣр, ѣл відповідних сполук ръ та лъ: врѣхъ, влъна; поява літери w тощо), що викликає зміни у правописі церковних книг. Поява типографії активізує необхідність укладання єдиного зводу орфографічних та граматичних правил. У першій половині XVII століття з'являється "Граматики Словенської Правильна Синтагма" Мелетія Смотрицького, де він пропонує розрізняти закінчення прикметників у множині (-и для чоловічого роду, -я для жіночого і середнього (наприклад: святїи, святїя, святая)). На початку XVIII століття Петро I розгортає масштабну реформу мови, головним наслідком якої стала поява нової абетки (із виключенням деяких літер, наприклад, ѿ, ѡ, ѣ) і укладення гражданського шрифту для друку світських видань [*Рождественский Н. С. Краткий очерк истории русского правописания // Русское правописание / под ред. А. Б. Шапиро. – М. : Изд-во АН СССР, 1951. – С. 163–175*]. В "Російській граматичі" 1755 року М. Ломоносов зазначає, що правопис не має відходити "від головних Російських діалектів, яких є три: Московський, Північний, Український" [*Ломоносов М. В. Российская грамматика. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://feb-web.ru/feb/lomonos/texts/lo0/lo7/lo7-3892.htm>*]. У другій половині XIX століття серйозно постає питання про спрощення письма. У 1904 році з'являється Орфографічна комісія, до складу якої ввійшли такі відомі філологи як Ф. Ф. Фортунатов, І. О. Бодуен де Куртене, О. О. Шахматов та інші. У 1912 році виходить кінцевий проект орфографічної реформи, виданий в "Постанові Орфографічної підкомісії", в якому пропонувалося вилучити літери і, ѿ, визнати використання літери ё бажаним, але необов'язковим та інші зміни. Цю реформу в Російській імперії так і не було проведено. Але вже 23 грудня 1917 року Народний комісаріат просвітництва видає

декрет, згідно з яким 1 січня 1918 року в силу вступає новий правопис, проект якого був розроблений у 1912 році. 10 жовтня 1918 року Рада Народних комісарів у спеціальному декреті підтвердила декрет Народного комісаріату освіти [*Рождественский Н. С. Установление норм правописания в XIX веке. Урошение русского правописания // Русское правописание / под ред. А. Б. Шапиро. – М.: Изд-во АН СССР, 1951. – С. 177–194*]. Нова орфографія стає обов'язковою для усіх громадян СРСР.

Необхідність проведення такої реформи пояснювалася її прихильниками занадто ускладненою тогочасною орфографією та необхідністю наблизити писемну мову до її усного варіанту. Але істотне спрощення граматики (вилучення кількох літер, спрощення правил переносу, введення єдиної форми деяких займенників для всіх родів тощо) викликало бурю протесту як у філософсько-літературних колах (згадаємо для прикладу Олександра Блока, Марину Цвєтаєву, Вяч. Іванова, Івана Ільїна), так і в релігійних. Особливо обурювало віруючих нове написання префіксу без-, який перед глухими писався як бес-. Зокрема, такі прикметники як бесстрастный, бестолковый сприймалися як бес-страстный, бестолковый [*Прядко И. П. Орфографическая реформа 1918 года и её социокультурные последствия. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.rusread.org.ru/issues/hl/hl3-02.htm>*]. Отже, орфографічна реформа 1918 року все більше посилювала віру релігійних людей у демонічний характер більшовицької влади. Звісно, в основі такого розуміння лежить принцип семантичної аттракції (притягування) слів або паронімії (зовнішньої схожості). А слова бестолковый та бесноватый не мають жодного етимологічного поєднання, адже у другому випадку бес – корінь, а в першому – аффіксальна морфема, префікс зі значенням відсутності [*Маршева Л. Отголоски советского декрета. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravoslavie.ru/sretmon/uchil/marsheva-bez.htm>*].

Вилучення літер з абетки викликало у церковному середовищі нарікання про неможливість адекватного розуміння акафістів, молитов та релігійних текстів. Зокрема, вилучення літери ять (ѣ) призводить до хибного розуміння заклику священника "Горе маємо серце" (замість горѣ, тобто наверх, до Бога). Вилучення літери і десяткової (і) викликало в релігійних колах величезне обурення і протест, адже одночасне застосування і десяткової (і) та і вісімкової (и) використовувалось для семантичного розрізнення слів [История русской православной церкви. От Восстановления Патриаршества до наших дней / под ред. М. Б. Данилушкина. – СПб. : Воскресение, 1997. – С. 733–734]. Наприклад, миръ написаний через і вісімкову позначав тишу, спокій, в той час як миръ має значення всесвіту, людських пристрастей (в залежності від контексту). Через використання в усіх словах лише і вісімкової (и) виникає плутанина. Наприклад, рядок з заамвонної молитви "Мир мирові твоєму даруй" може тлумачитися в чотирьох варіантах: 1) дарувати спокій спокою; 2) дарувати світ світові; 3) дарувати спокій світу; 4) дарувати світ спокою. В дореформений період ця фраза писалася "Миръ мірови...", тобто

малося на увазі дарування тиші, спокою світу. Відповідно, при одночасному вжитку і десяткової та вісімкової однозначно сприймаються фрази з молитов на кшталт "О миръ всѣго міра", "Да празднуеть же міръ", а також з біблійних та богословських текстів: "Я пришель не судить міръ, но спасти міръ" (Ін. 12:47), "Міромъ называю страсти..." та "Мысль о смерти родитъ пренебрежение къ міру" (Ісаак Сирин "Слова подвижницькі", слово 85), "Міръ есть художественное произведеніѣ" (Василь Великий "Бесіди на Шестиднів", бесіда 1). [История русской православной церкви. От Восстановления Патриаршества до наших дней / под ред. М. Б. Данилушкина. – СПб. : Воскресение, 1997. – С. 734].

Щодо сприйняття духовними колами орфографічної реформи, показово є стаття архієпископа Аверкія (Таушева) під назвою "До питання про стару і нову орфографію". На початку статті архієп. Аверкій висловлює власне ставлення до неї: "Лише стара орфографія і є у власному сенсі слова орфо-графія, або право-пис, а те паплюження... правопису, яке насильно введене у використання більшовиками... у грудні 1918 року... не може і не повинно претендувати на те, щоб іменуватися право-писом, є лише викривлення правопису" [Архиепископ Аверкий (Таушев). К вопросу о старой и новой орфографии. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.omolenko.com/biblio/averkiy1.htm>]. Він зазначає, що проведена реформа цілком відповідає самому духу більшовизму: звести вщент старе і створити нове.

Поступово жвавій дискусії щодо нового правопису припиняються. Духовна література починає видаватися звичайним громадянським шрифтом. Але з 90-х років ХХ століття відбувається актуалізація мовного питання в усіх його проявах (лексичному, граматичному, прагматичному тощо) серед представників церковних кіл. Сьогодні на шпальтах духовних видань і на інтернет-сторінках релігійних спільнот все частіше можна зустріти аргументи за і проти орфографічної реформи 1918 року. Отже, проблема, що схвилювала віруючих майже сто років тому, ще й досі не отримала однозначного вирішення.

А. О. Черненко, студ., КНУТШ, Київ

ОБРАЗ МАРІЇ МАГДАЛИНИ ЯК ХРИСТИЯНСЬКОЇ ГЕРОЇНІ

Зв'язок між міфом і релігією є досить очевидним, якщо хоч трохи зануритись в глибини першого і другого. Безсумнівним фактом є те, що в лоні міфології народжуються герої. Тема героїв є одночасно захоплюючою і таємничою, тому що вона вимагає не лише простого опрацювання матеріалів, що містять відомості про тих чи інших героїв, для того, щоб вивести на п'єдестал єдиного героя, створивши єдину картину, яка прослідковується у багатьох міфологіях і буде різнитися лише багатоманітністю імен, питання полягає в іншому: що дає нам ця безсумнівна схожість героїв? Досить часто в міфологіях з'являються наставники, вчите-

лі, які допомагають іншим перейти в потойбічний світ. Часто цим вищим образом керманіча є чоловіча стать. Наприклад: в класичному міфі – Гермес-Меркурій, в єгипетському, як правило Тот (бог-ібіс, бог-бабуїн), в християнській релігії – Святий Дух. В "Фаусті" Гете цим провідником може бути Мефістофель [Кемпбелл Дж. Тысячеликий герой. – М. : АСТ, Ваклер, 1997]. А чи може бути героєм жінка?... Основу будь-якого міфа не лише героїчного складають символи, які є основним шляхом до розуміння різних деталей, а той цілісних моментів. Джозеф Кемпбелл в своїй роботі "Тисячеликий герой" виділяє основний шлях героя "усамітнення – ініціація – повернення". І все це супроводжується певними порогами, перехід яких веде до самознищення і знову ж таки відродження, щоб знайти себе в собі, так звану самість. Цікавим прикладом є одна особа, яка в історії довгий час поставала як грішниця і блудниця з якої Ісус вигнав "сім демонів". До речі щодо блудниці, то цей "титул" було спростовано і відкрило для нас нову героїню, яку зараз можливо як і в ранньому християнстві нарікають "архетипічною нареченою нареченого Ізраїля", "...А жінка втекла в пустелю, де має там місце, приготоване від Бога ..." (Откр. 12:6) [Старберд М. Миф о Марии Магдалине. – М. : АСТ, 2008]. Маргарет Старберд в "Міфі про Магдалину" детально розбирає цю постать, зокрема плутанину з тим ким була вона насправді Марією з Віфанії чи іншою, Марією Магдалиною, що отримала своє ім'я від міста чи титулу, прирівнюючи її до апостолів і називаючи нареченою Христа по духу і по плоті. Шлях Магдалини висвітлює її як героїню, що проходить певні етапи. За структурою Джозефа Кемпбелла можна виділити такі аспекти: 1. Вхідження Марії в світ, зокрема світ Ісуса Христа. "Була ж в неї сестра, що звалась Марія; вона сіла в ногах у Ісуса, та й слухала слова Його..." [Лк 10:39] 2. Усвідомлення себе як важливої частини Месії. "А Марія, що брат її Лазар був хворий, була та, що помазала Господа миром, і волоссям своїм Йому ноги обтерла." (Ін 11:2) 3. Ініціація "... Марія ж вибрала кращу частку, що не відніметься від неї." (Лк 10:42) 4. Апофеоз "... Живий Господь Сам явився Марії Магдалині; ... Йди до моїх братів і повідай їм: Іду я до Отця Мого й Отця вашого, до Бога Мого й Бога вашого ..." (Ін 20: 11–17) 5. Зникнення. (Період Магдалини блудниці, що затягнувся майже на 2 тисячоліття.) 5. Повернення героїні – мироносиці. Третє тисячоліття зустрічає Магдалину як "наречену надовго прогнану із людської свідомості" [Старберд М. Миф о Марии Магдалине. – М. : АСТ, 2008]. "В містах Іудейських і на вулицях Іерусалима...знову буде чути голос радості і голос веселості, голос нареченого і голос нареченої" (Іер. 35:10–11). Тобто, поступова поява в житті Ісуса Марії Магдалини висвітлює в ній образ не лише героїні, яка помазала миром Господа, що на той час було дивно тільки уявити, коли іудейська жінка торкається руками чоловіка привселюдно, а тим більш : "...і, припавши до ніг Його ззаду, плачучи, почала обливати слізьми Йому ноги, і волоссям своїм витирала, цілувала ноги Йому та миром мастила..." (Лк 7:38). Магдалина не лише увійшла в заборонене поле, вона залишилась

у ньому, маючи більше прав ніж хто не-будь інший, до того ж Марія розпочала "спасіння із середини" [Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. – М. : АСТ, Ваклер, 1997], перейшовши поріг, що знову веде в буденність і тим самим ...пішла з миром... Друга жінка в християнстві, яку можливо безчесно перемістили на цей другорядний план, висунувши на перед Марію, матір Ісуса. Бо як ми бачимо із Євангелій, Марія Магдалина навіть в списку з'являється перша, що стоїть перед Марією, названою Богородицею, і численними іншими Маріями, з'являється в багатьох образах і отримує багато прототипів, зокрема в гностицизмі вона є одухотворенням Мудрості, яке було поєднане із блудом, що отримало спасіння чи то одкровення шляхом священного шлюба – ...hieros gamos союз Софії і Логоса [Старберд М. Миф о Марии Магдалине. – М. : АСТ, 2008]... Марія Магдалина – Софія, а Логос – Ісус Христос. Магдалина вміщує в себе всю любов до Христа, вона наслідує його і ніби є прообразом Господа в людській подобі, звісно не маючи такої могутності, але зберігаючи всередині себе непохитну відданість його вченням і безпосередньо йому. Дуже часто митці зображують Магдалину, яка постійно тримає поряд із собою алебастрову чашу, її одяг ознаменований буквою "Х", яка символізує Ісуса Христа і ніби приховує під собою щось таємне... Маргарет Старберд наголошує: "Якщо священний союз реальної Марії Магдалини та Ісуса Христа був і став показовим на фізичному і літературному рівні, то союз міфічної Магдалини став образцем на духовному і метаморфічному". Наслідком чого автор знаходить схожість Магдалини із різними героїнями стародавніх міфів, зокрема Евридика – як приклад "ураженої жіночності, піддається нападу чоловіка", у випадку з Магдалиною ним може бути Лука, який на довгий період викинув її із лав добродесних, назвавши блудницею, або ж Петро, що не повірив Марії, яка прийшла з доброю звісткою про воскресіння Господа. Інший приклад за Маргарет Старберд – це Ісіда, "яка нагадує Марію Магдалину, покинутою нареченою, котра шукає свого нареченого" [Там само]. Важко сказати, ким насправді була Марія Магдалина...Але безсумнівним фактом є той, що в християнстві вона є беззаперечним показником відданості і любові жінки не лише до чоловіка, а до Бога. Вона ніколи в цій релігії не буде головним героєм, вона ніколи й не претендувала на роль співмірну Марії Богородиці, а тим більше самому Христу, але Марія Магдалина є героїнею, яка ніби Бодхісаттва своїм особливим знанням тримає вісь між земним і небесним...

А. С. Черних, студ., КНУТШ, Київ
anastasiya-chern@bk.ru

ВПЛИВ АСТРОНОМІЧНИХ СПОСТЕРЕЖЕНЬ НА РЕЛІГІЮ КЕЛЬТІВ

В основі міфології і релігії різних індоевропейських народів лежить астрономія. На ранніх етапах свого розвитку астрономія становила єди-

не ціле з астрологією, що можна простежити на прикладі кельтської культури. Складність вивчення цієї культури в тому, що у кельтів не було великої матеріальної цивілізації. Джерел кельти майже не залишили. Але доступними є римські джерела, так Юлій Цезар пише: "Крім того, вони [друїди] багато говорять своїм молодим учням про світила та їх рух, про величину світу і землі, про природу, могутність і владу безсмертних богів" [Леру Ф. Друиды / пер. с франц. С. О. Цветковой. – СПб. : Евразия, 2000. – С. 199]. Кельти як народ завжди прагнули до знань, хранителями мудрості у кельтів були жерці-друїди. Так римський географ Помпоній Мела зазначає: "Друїди заявляють, що вони знають величину і форму землі і світу, рух небес і зірок і те, що хочуть боги" [Там же].

Існує багато розбіжностей між вченими в питанні астрonomії, але всі вони згодні з думкою, що друїди ділили сонячний рік на тринадцять місячних місяців з одним додатковим днем. Характерною особливістю кельтів був саме місячний календар, що свідчить про розвиненість місячного культу. В кельтській міфології різні фази місячного циклу ототожнювались з триединою Богинею Місяця. Валлійські барди називали цю богиню "Аріанрод, Господиня Срібного Колеса". У ірландських кельтів триєдність була представлена Бріганте, що символізувала сяйво Молодого Місяця; Дану, символізувала плідючість Повного Місяця; і Морріган, що символізувала третій аспект – спадаючий або Темний Місяць.

Для опису об'єктів на небі кельти вправно використовували міфологічні мотиви. Так базовими сузір'ями для розуміння ранньої індоєвропейської астрології, звичайно, є Волопас, Велика Ведмедиця та Тілець. Вони формують головну ідею міфів, що описує тісний зв'язок між спостереженням за небом та сільськогосподарською діяльністю у період неоліту. Це охоплює Волопаса, орача (плугатаря) та зірки *Septemtrio* (Мала Ведмедиця), які утворюють сім головних зірок Великої Ведмедиці. Головна зірка сузір'я Волопаса була названа *Arcturus* (хвіст ведмеда) і представляє "наглядача за сьома волами". Ці зірки були так названі завдяки їх повільному обертанню навколо Полярної зірки, Альфи Дракона, яке нагадує рух просування волів під час орання. Вчені арійці, розвиваючи цю ідею, стверджували, що з цих зірок виходить сім променів, які впливають на нашу сонячну систему, і в свою чергу, цими сьома силами правлять сім божеств, чії тіла при цьому представленні сьома планетами. З цієї космологічної точки зору сім Рішей, або зірок із сузір'я Великої Ведмедиці, пов'язані з Плеядами, Сьома Сестрами, як з їхніми жінками. В ірландських вченнях вони також називаються "сім сестер". Одна з них зветься "Старою Жінкою", або Відьмою, яка з'являється як триєдина. Її також називали Буї (Жовта) жінка Луга. Так уявляли собі Всесвіт друїди, створюючи людське суспільство за образом суспільства божественного.

Важливим феноменом були затемнення. Друїди вважали, що Сонце, Місяць і Луна були невід'ємними один від одного символами, і зрозуміти до кінця кожен із них можна лише у зв'язку з двома іншими. Друїди вірили, що "дріади" або духи, які символізують лунні місяці були зачаті під

час затемнень Місяця, яке відбувалося в період повного місяця. Дріади представляли духовний ідеал їхнього творця, який прийшов на землю в момент створення світу, з першими променями Сонця, в період зимового сонцестояння, в формі різних божеств. Сонце, що опустилося в таємниче царство Аннун, щорічно поверталось разом з цим "людством, яке розвивалось" і молодим Місяцем. Відбувалося це 24 грудня, в перший день кельтського сонячного року, і символізувало "нове народження". Сонячні затемнення відбуваються в період Молодика і тому асоціювалися з відродженням і початком всіх речей.

На практиці астрономічні спостереження були потрібні для створення календарів, без яких не можливе існування релігійних свят. Кельтський рік в Ірландії ділився на чотири основні частини. Кожна частина року починалася з великого релігійного святкування, на якому згадувалась культова легенда.

Першим ритуальним етапом календарного року було 1 лютого. Це свято, очевидно, присвячувалось богині Брігі. Називалось воно Імболк ("обмивання") – очисне свято кінця зими. Середньовічна ірландська етимологія Імболка, "годування грудьми" або "овече молоко".

Друге свято, Белтане, відзначалось 1 травня. Можливо, воно було пов'язано з шануванням давнього кельтського бога Блекота. Це було свято родючості, в ньому велике місце займали магічні обряди, покликані забезпечити розмноження худоби і зростання врожаю. Запалювались великі багаття, і худобу проганяли між вогнями заради очищення.

Третій сезонний фестиваль також був широко розповсюджений по всьому кельтському світу, і сліди його все ще живі в сучасних кельтських народних звичаях. Відзначається воно 1 серпня. Лугнасад був перш за все сільськогосподарським святом, пов'язаним швидше з жатвою хлібів, ніж з пастушою економікою. Він був тісно пов'язаний з богом Лугом.

Четвертим святом – насправді першим в кельтському році, тому що знаменувало його початок, було свято Самайн, можливо, найголовніше з чотирьох. В цей день інший світ ставав видимим людям і всі надприродні сили вільно бродили в світі людей. Це був час страшної небезпеки і духовної вразливості. Його святкували в ніч на 1 листопада і весь цей день. В давньоірландських сагах це дуже значне свято, і більшість подій, які мають міфологічне і ритуальне значення, приурочені саме до цієї дати. Це був кінець пастушачого року і початок наступного; безсумнівно, в цей день здійснювали жертвопринесення, які повинні були умилювати сили іншого світу і відлякати ворожих істот.

Таким чином, чотири кельтських свята вогню символізують фази Місяця і являють кварталні дні місячного календаря, хоча вони і не збігаються точно з середніми точками сонцестоянь і рівнодень. Квартальні дні знаменували зникнення кордонів між природним і надприродним, між фізичним і духовним світом. Спочатку свята вогню були святами землі, пов'язаними з тією "підзарядкою" сил землі таємничими аспектами жіночого начала, яка знаменувала початок кожного з чотирьох пір

року – весни, літа, осені та зими. Ці чотири пори року символічно представляють чотири різні особи (або фази) землі, і чотири свята вогню збігаються з нерухомими астрологічними знаками: Водолієм, Биком, Львом і Скорпіоном. Все це наочно підтверджує тісний зв'язок астрономічних знань з формуванням релігійних поглядів древніх кельтів.

З. В. Швед, доц., КНУТШ, Київ

ТРАНСДИСЦИПЛІНАРНИЙ ПІДХІД У РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Сучасні підходи в осмисленні проблем епістемології ставлять нас перед фактом, що домінантною методологічною позицією є та, що не просто припускає, а вимагає врахування багатовекторності чітко окреслених підходів, і як наслідок, писав голландський теоретик Марк Блауг у статті "Нескладні уроки економічної методології", будь-яка модель досліджень є відповідною та придатною за умови "її суворого формулювання, витонченого викладу і ймовірності того, що колись вона може мати відношення до реального перебігу подій" [Blaug M. Economic Methodology in One Easy Lesson // *Economic History and the History of Economics*. – Brighton : Wheatsheaf Books, 1986. – Ch. 14. – P. 265–279]. Дана ідея правомірна не тільки до суцільно-економічних питань сучасної соціології та економіки, але також стосується більш умоглядної сфери знань, якою є філософія. На цій основі була сформульована так звана теза Дюема – Куайна: взаємовідносини між науковою теорією та досвідом мають складний характер, і їх аналіз доводить лише те, що однозначне підтвердження або спростування гіпотез, які становлять суть теорії, через підтвердження або невідповідність самому експерименту жодним чином не впливає на обґрунтованість теорії в цілому. Звернення до даної тези поставило перед філософією та методологією науки низку запитань, розв'язання яких цікавить і релігієзнавство. Якщо релігієзнавство націлене на вибудовування системного підходу до вивчення власного предмета, то необхідно визначити, в який спосіб можна підтвердити окремі елементи конкретної теорії, якщо її положення стають значимими тільки як складові загального цілого, а невідповідність цих складових фактам жодним чином не спростовує саму теорію. Як наслідок, дослідник може рухатися шляхом коригування певних елементів своєї теорії (яка відповідає і на питання "чому?", і на питання "як?", що є не тільки поясненням причин постановки тих або інших релігієзнавчих проблем, але також спрямовує до питання про прогностичний, або передбачувальний, характер релігієзнавства), не змінюючи її в цілому.

Тісний зв'язок сучасних загальнонаукових та спеціалізованих підходів підтверджується фактами включення людської присутності в розробки різноманітних теорій фундаментального та прикладного характеру – як "агента", на якому замикаються всі процеси та трансформації у Всес-

віті. І тому не дивною вже видається сформульована фізиком-теоретиком Джоном Уілером думка про те, що умовою буття Всесвіту є участь людини. Поширення такої ідеї призвело до того, що в сучасних науках постала проблема вибудовування "нового світорозуміння", в якому вектори сприйняття, розуміння та світовідношення спрямовані на формування цілісно-ціннісного уявлення із властивим йому не описуванням-поясненням дійсності, а розумінням її людиномірності. Таким чином, не тільки узагальнюючі та абстрактні теорії, але й ціннісні судження їх авторів становлять умову розв'язання фундаментальних питань галузевих наукових досліджень як в аспекті прояснення проблеми зумовленості тих або інших подій, так і у формулюванні прогностичних припущень щодо розвитку суспільних явищ. У розробках загальнонаукових постнекласичних методологій давно визнано, що попередні теорії так званої "порівняльної статистики" не враховували фактору часу і, як наслідок, були не спроможними пояснювати процес, який спричиняє виникнення рівноваги та стабільності. В релігієзнавчих дослідженнях це означає, що виокремлення двох аспектів розуміння релігії як статичної сфери, в якій виявляють себе складові релігійного комплексу та динамічного процесу, оприявнюваного через функціональність релігії у суспільстві, порушує питання міждисциплінарних та трансдисциплінарних підходів до вивчення релігії в цілому.

Тісний зв'язок сучасних загальнонаукових та спеціалізованих підходів підтверджується фактами включення людської присутності в розробки різноманітних теорій фундаментального та прикладного характеру – як "агента", на якому замикаються всі процеси та трансформації у Всесвіті. І тому не дивною вже видається сформульована фізиком-теоретиком Джоном Уілером думка про те, що умовою буття Всесвіту є участь людини. Поширення такої ідеї призвело до того, що в сучасних науках постала проблема вибудовування "нового світорозуміння", в якому вектори сприйняття, розуміння та світовідношення спрямовані на формування цілісно-ціннісного уявлення із властивим йому не описуванням-поясненням дійсності, а розумінням її людиномірності. Таким чином, не тільки узагальнюючі та абстрактні теорії, але й ціннісні судження їх авторів становлять умову розв'язання фундаментальних питань галузевих наукових досліджень як в аспекті прояснення проблеми зумовленості тих або інших подій, так і у формулюванні прогностичних припущень щодо розвитку суспільних явищ. У розробках загальнонаукових постнекласичних методологій давно визнано, що попередні теорії так званої "порівняльної статистики" не враховували фактору часу і, як наслідок, були не спроможними пояснювати процес, який спричиняє виникнення рівноваги та стабільності. В релігієзнавчих дослідженнях це означає, що виокремлення двох аспектів розуміння релігії як статичної сфери, в якій виявляють себе складові релігійного комплексу та динамічного процесу, що виявляє себе через функціональність релігії у суспільстві, порушує питання міждисциплінарних та трансдисциплінарних підходів до вивчення релігії в цілому.

Те ж стосується розкриття питання суті феномена свободи в релігійних інтерпретаціях. Адже враховуючи необхідність залучення до аналізу обставин формування методологічної настанови автора, закономірно постає проблема осмислення здобутків класичної філософської раціональності в її історичній перспективі. Результати досліджень дозволяють констатувати, що увага до даного явища, простежується у розробках практично кожного видатного представника своєї епохи, відповідно до духовних властивостей якої і розв'язувалося питання суті, значимості та ролі свободи в індивідуальному, суспільному й Абсолютному бутті. Релігійні системи зазвичай виносили це питання в центр своїх розмислів, що ставало підставою надавати йому онтологічного характеру – з огляду на онтологічний характер самого Абсолютного буття, як це може бути проілюстровано прикладами авраамістичних релігій. Подальше вивчення першоджерел дозволяє виокремити серед факторів формування в конфесійновизначених теологій особливостей у поглядах на проблему свободи той факт, що кожна з них акцентує увагу на специфічному розв'язанні питання про суть людської екзистенції, в осмисленні якої ідея свободи постає складовою ціннісноорієнтованої моделі світовідчуття.

Формування методологічних засад релігієзнавчого дослідження сьогодні має спиратися на фундамент визнання "історичного характеру раціональності", що зумовлює зміни її типів та врахування цілісності суб'єкта, який пізнає [Микешина Л. А. Философия познания : проблемы эпистемологии гуманитарного знания. – М. : Канон+ ; РООИ "Реабилитация", 2009]. А це передбачає привернення уваги до системи цінностей, якими керується особистість, та традицій, якими ці цінності було сформовано. Синтез цих елементів у своїй цілісності має відкрити перспективи до поглибленого розуміння релігійних феноменів, якими пронизане життя людини та суспільства. У цьому зв'язку важливо наголосити, що такий феномен як релігія, вкрай насичений ціннісними смислами людського існування, вимагає від дослідників не тільки враховувати, але й окремо вивчати фактор значимої "присутності" людини в подіях релігійного характеру та духовних процесах, властивих суспільному розвитку.

Я. Ярмач, асп., НМАУ ім. П. І. Чайковського, Київ

РЕЛІГІЙНЕ ПОЧУТТЯ ЯК ПРОЯВ "НОСТАЛЬГІЧНОГО" В ТВОРЧОСТІ М. МЕТНЕРА

Проблема "ностальгії", її образна домінанта розглядається і вивчається в роботах Ф. Джеймсона, С. Бойм, І. Смирнова, Н. Давіденко, Н. Жукової та ін., а осмисленню психологічної складової феномену "ностальгії" присвячені дослідження Ф. Анкерсмита, С. Жіжека, Дж. Сибрук та ін. Зазначимо, що найбільш вичерпне визначення феномену "ностальгія" пропонує "Всемирная энциклопедия: Философия" (Мн., 2001), в якій зазначається, що: "ностальгія, ностальгічне походить від грец.

nostos – повернення і algos – біль; ностальгія туга за батьківщиною, за минулим; <це> універсалія культури, що відбиває аксіологічну артикуляцію минулого як втрати". Як слушно зауважує російський теоретик М. Можейко, коріння "ностальгічного" лежить в концепції "пригадування" Платона, згідно якої душа уловлює в бутті відблиски і відгомони гармонії, що колись споглядалися нею в царстві ідей. В європейській традиції платонівські ідеї набули неабиякого, глибокого резонансу, завдяки чому, "ностальгічне" розуміється як туга за ідеалом. Слід підкреслити також, що "ностальгія", "ностальгічне", це ще й соціально-психологічний феномен гострого переживання минулого "як втраченої і при цьому екзистенційально значимої цінності", тобто феномен, пов'язаний з особливостями емоційного сприймання людиною часових параметрів свого буття, які, на наш погляд, пов'язані і з тугою за ідеалом, невід'ємною часткою якого, для багатьох митців кінця XIX – першої половини XX ст. було відчуття релігійності, а для М. Метнера й релігійне почуття. Нажаль, в рамках цієї роботи ми не можемо зупинитись на розгорнутому тлумаченні суті понять "відчуття релігійності" та "релігійне почуття", однак, необхідно зазначити, що поняттю "релігійне почуття"(як усвідомлення існування надприродного світу, віри в Бога), а також феномену релігійності в цілому, присвячені роботи багатьох теоретиків, як російських, українських, так і зарубіжних, зокрема, таких як В. Соловйов, Д. Мережковський, В. Розанов, М. Бердяєв, С. Булгаков, Л. Карсавін, П. Флоренський, О. Лосєв, І. Ільїн, П. Гуревич, Д. Чижевський, І. Огієнко, І. Мірчук, В. Кулик, В. Павлюк, А. Тойнбі, М. Еліаде та ін. Однак, слід відмітити, що питання відчуття релігійності як складової "ностальгічного" залишається, по суті, поза увагою теоретиків.

Російський філософ І. Ільїн зауважує, що релігійність – це щось цілісне, а не одичине. У ній поміщена дивна здатність зробити людину єдиною в собі, цілісною. Близькою до цієї думки, є позиція російського композитора М. Метнера, для якого Єдність, Цілісність (непорочність); Світло (як духовна енергія) і духовний ідеал ("лик"), що преображає (трансформує) матерію реального повсякденного життя; Гармонія як протилежність і приборкання хаосу, є сутнісними якостями, які дозволяють музиці (і мистецтву взагалі) бути втіленням вищих істин. Подібний тип світоспоглядання знаходимо в філософії всеєдності В. Соловйова, а також послідовника його філософії, християнського неоплатоніка О. Лосєва, який вважав філософію, релігію, мистецтво і моральність єдиними, оскільки всі вони є, на його думку, моментами цілісного знання і цілісного життя. В широкому розумінні поняття Цілісності та Єдності лежать в основі самого світоспоглядання М. Метнера, бо для композитора взагалі було характерним загострене відчуття єдності різних сфер і моментів буття, спрямовування своєї внутрішньої уваги до первозданності та первісної простоти творчості. "Коли ми входимо в храм і слухаємо духовні піснеспіви, ми чуємо як би самі елементи (основні смисли) музики, одухотворені молитвою, відзначає М. Метнер в своїй роботі

"Муза і мода" – Ті ж елементи чуємо ми і в наших народних піснях. На них же розцвіла і вся музика як велике мистецтво... Все те ж прагнення до єдності і простоти...". М. Метнер неодноразово наголошував на тісному зв'язку релігії та музичного мистецтва. Композитор називав музику "духовним даром", а "точність в мистецтві – священною необхідністю". Зіставляючи та порівнюючи релігійне почуття та музичне мистецтво, композитор-мислитель характеризує друге як ще одну сферу через яку можна доторкнутись до вищої істини.

Наступними спільними якостями музичного мистецтва та релігійної сфери (релігійного почуття) М. Метнер вважав духовну енергію світла, завдяки якій відбувається невідмінне преображення матерії в мистецтві. У відповідності з антично-класичним розумінням краси, преображення матерії трактувалося композитором-мислителем як просвітлення і гармонізація наявно даного (в світлі ейдосу – ідеального "лику" явища) у вигляді певного об'єктивного закону (гармонія за М. Метнером, це "закон" – як противага хаосу). М. Метнер вважав що "духовне досягається тільки в боротьбі з матеріальним".

Принцип "єдності різних сфер і моментів буття" та релігійного почуття в творчості М. Метнера всього більше далися в знаки, в той час, коли світ почав їх стрімко втрачати. З втратою культуурою першої пол. XX ст. "Центру" (мовою М. Метнера), та релігійних основ, пов'язана ідея кінця (*fine de siècle*), ідея яку М. Метнер переживав з особливим трагічним надрином, і ймовірно, саме вона дала йому додаткову переконаність, в правомірності і необхідності одиночного протистояння всезагальному кінцю.

Зазначимо, що відчуття "Єдиного" є головним принципом в творчості М. Метнера, воно врівноважує і крайнощі його хроматизмів, і "традиційність" його діатоніки, а також пояснює надмірність висловлювання (про модернову музику), і його аскетизм. Певно тому, що музикою своєю він висловлював те ж саме, про що писав на сторінках своєї книги "Муза і мода": "Я вірю не в свої слова про музику, а в саму музику. Я хочу поділитися не своїми думками про неї, а своєю вірою в неї...", "Свідомо чи несвідомо єдність завжди являється центром, котрий керує почуттям і думкою художника в процесі творення. Втрата або відсутність цього центру завжди знаменує собою невдачу – твір відкидається або самим автором або сприймаючим його". Для композитора цей факт "децентралізації мистецтва" був особистою трагедією, адже за його власними словами ""централізованість" або "єдність" являється як би поняттям Батьківщини, котре може втрачатися, забуватися по мірі віддалення від неї", з цієї причини стає зрозумілою туга композитора за "релігійністю мистецтва". М. Метнер опинився в еміграції в Західній Європі, в момент децентралізації мислення в мистецтві та кризи релігійних почуттів у свідомості як старої Європи, так і Батьківщини, яку композитор був вимушений покинути. Саме тому поняття релігійного почуття, як його розуміє М. Метнер, та релігійності мистецтва, стали об'єктами ностальгії композитора.

Підсекція
"СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЙ"

І. В. Богдановський, канд. філос. наук, докторант, КНУТШ, Київ
peggy@ukr.net

СОЦІАЛЬНИЙ ІДЕАЛ ВІРИ БАХАЇ

Віра Бахаї є синкретичною релігією, що націлена на об'єднання усіх віросповідань у всесвітнє братство. Її засновником був виходець з родовитої персидської сім'ї, купець Мірза Хусейн Алі-і-Нурі (1819–1850 рр.), більш відомий під іменем Баха-Улла (це ім'я можна перекласти як "Слава Господа" або "Блиск Господа"). Баха-Улла розпочав про свою місію у 1863 році, оголосивши себе "прихованим дванадцятим імамом", на повернення-прихід якого чекали мусульмани-шиїти. Баха-Улла розіслав правителям головних держав світу листи, в яких закликав до встановлення рівності і братерства між усіма людьми всіх народів. Крім того, він проголошував необхідність дотримання миру між всіма верствами суспільства й відмову від національних держав. Баха-Улла вчив, що Бог є єдиним, а всі релігії є виразом незмінної віри в те, що людство є єдиним народом, який покликаний жити в мирі і злагоді. Цивілізація, на його переконання, досягає такого ступеня розвитку, коли єдність людства стала верховною необхідністю. Божественне Одкровення дане через пророків є рушійною силою цивілізації.

Бахаї вірять у те, що Баха-Улла прийшов, щоб встановити обіцяне Царство Боже на Землі (Новий Світовий Порядок), в якому всі народи житимуть за законами справедливості, об'єднавшись на основі спільної віри в Бога і Його Одкровення. Як головні пророки-посланці Бога визнаються Крішна, Авраам, Заратуштра, Мойсей, Будда, Ісус, Мохаммад, Баб (засновник бабизму) і Баха-Улла. Коли Одкровення одного з пророків проявляє себе у повну силу, виникають нова культура і нове суспільство. Створюються нові суспільні інститути, формуються нові кодекси законів і моралі. Коли кожний з Цих Божественних імпульсів реалізує себе, весь процес повторюється знову. І тоді настає пришествя нового пророка, який несе ще більшу частку Божественного натхнення для нової стадії пробудження й освіти людства. В контексті цілісної історії цивілізації метою усіх пророків є підготовка суспільної свідомості до об'єднання рас в єдине людство. Результатом процесу єднання, стане створення нової раси людей і будівництво світової цивілізації. В нашу епоху формується світова цивілізація, яка вбирає в себе досягнення і прозріння попередніх епох, породжуючи безліч нових. Ті аспекти минулих культур, що не зможуть органічно влитися в цю цивілізацію, відіміруть.

Коли бахаї говорять, що всі релігії складають одне ціле, то не мають на увазі, що різні релігійні вчення подібні між собою. Проте бахаї вірять, що більшість релігій мають спільне джерело (цим джерелом є Бог) й

закликають відмовитися від усіх видів упередженості (расової, національної, релігійної, класової та ін.) Вони проголошують, що кожна людина повинна самостійно шукати істину. Бахаї прагнуть досягнути гармонії з розумом і науковим знанням; повного рівноправ'я чоловіків і жінок; усунення крайніх проявів бідності і багатства; слідування кожною людиною високим моральним принципам тощо.

Для досягнення своїх соціальних ідеалів бахаї пропонують створити Світову федерацію держав, яку буде засновано на принципах загальної безпеки і міжнародної справедливості. В цій федерації має існувати єдина спільна мова, за допомогою якої всі люди вільно зможуть зрозуміти один одного. На користь Світової федеративної наддержави всі країни світу добровільно повинні відмовитися від прав вести війни, стягувати деякі податки і тримати власні збройні сили (окрім сил, необхідних для підтримки внутрішнього порядку). Така держава буде складатися з Світового Парламенту (члени якого обиратимуться народами всіх країн і затверджуватися їх урядами), Міжнародного Виконавчого Органу (наділеного правом застосовувати верховну і незаперечну владу до будь-якого члена співдружності) і Верховного Трибуналу (чий рішення матимуть обов'язкову силу навіть в тих випадках, коли зацікавлені сторони не будуть згодні добровільно представити свої справи на його розгляд). Світова держава буде заснована на концепції Нового Світового Порядку, за допомогою якої передбачається оптимально вирішити такі глобальні сучасні проблеми, як припинення військових конфліктів, подолання розриву в рівнях соціально-економічного розвитку різних країн, запобігання екологічній катастрофі і т. ін. Царство Боже наступить завдяки активній участі людства в історичному процесі радикального перетворення кожної окремої особи і всього людського роду. Бахаї переконані, що Новий Світовий Порядок буде встановлений в результаті поступової еволюції форм міжнародної співпраці в контексті розвитку єдиної світової спільноти. Світова спільнота існуватиме на основі Договору (Найбільшої Угоди). У цьому всеосяжному Договорі мають бути чітко вказані кордони кожної країни, твердо встановлені принципи, які покладено в основу взаємин між урядами, і точно визначені всі міжнародні угоди і зобов'язання. Так само слід строго обмежити військовий потенціал кожної держави.

Бахаї не мають спеціальних служителів культу. У кожній країні, де існує досить велика громада Бахаї, раз на рік (21 квітня) таємним голосуванням усіх дорослих членів громади обирається національна рада з дев'яти членів, що називається Національними Духовними Зборами. Раз на дев'ятнадцять днів уся громада збирається для богослужіння, а також для проведення нарад у справах громади і поглиблення дружніх взаємин між прихильниками Віри Бахаї. Унаслідок добре поставленої місіонерської роботи, бахаїзм вийшов далеко за межі мусульманського світу. Наприкінці ХХ ст. у всьому світі нараховувалось понад 6 млн. послідовників бахаїзму.

Бахаї пропагують свій спосіб життя, який складається із щоденних молитов, участі у заходах, спрямованих на покращення добробуту людей різних національностей і соціального становища. Вони повністю відмовляються від алкоголю й наркотиків, проголошують святість шлюбу. Будь яка робота, що виконується в душі служіння, розглядається ними як істинне богослужіння. Починаючи з 1948 року організація Віри Бахаї активно співпрацює з ООН як неурядова організація, а в ЮНЕСКО та Міжнародному Дитячому Фонді ООН вона має дорадчі голоси. Разом з ООН, адепти Віри Бахаї беруть участь у здійсненні понад двохсот міжнародних проектів в галузі охорони здоров'я, освіти, екології тощо.

Л. Д. Владиченко, канд. філос. наук, докторант, КНУТШ, Київ
lora16745@ukr.net

СТАТИСТИЧНИЙ ОБЛІК ДИНАМІКИ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙНОЇ МЕРЕЖІ В УКРАЇНІ ТА ПОЛЬЩІ

Україна та Польща є полірелігійними, поліконфесійними державами. Динаміку розвитку релігійної мережі як в Україні, так і в Польщі можна прослідкувати завдяки статистичному обліку та статистичним дослідженням.

Безпосередньо в Україні, ведення статистичного обліку релігійних організацій покладено на виконавчу владу. На загальнодержавному рівні – на державний орган України у справах релігій (на сьогодні це – Департамент у справах релігій та національностей Міністерства культури України). В Польщі, на загальнодержавному рівні, дослідження структури релігійних організацій, на сьогодні, проводить також орган виконавчої влади – Департамент демографічних досліджень Центрального статистичного управління.

Зазначені державні органи окрім ведення статистичного обліку здійснюють оприлюднення даних релігійної мережі. Державний орган України у справах релігій щорічно оприлюднює вищезазначену інформацію в статистичному звіті за відповідний рік, який офіційно публікується в довідниках та наукових збірках, а також на веб-порталах [Див.: Церкви і релігійні організації України у 2003 році : довідник / ред. кол.: В. Д. Бондаренко (гол. ред.) та ін. – К. : VIP, 2004. – С. 10–55; Статистика. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.scnm.gov.ua/control/portalmap>; Статистика. [Електронний ресурс]ю. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=51&Itemid=79&lang=uk].

Центральне статистичне управління в Польщі оприлюднює відповідну інформацію раз на три роки (за відповідний період) в інформаторі про релігійні організації, об'єднання національні та етнічні [Див.: Wyznania religijne i stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2006-2008 / G. Gudaszewski, M. Chmielewski (red.). – Warszawa : GUS,

2010. – S. 348]. Згадане видання виходить з 1993 р. і, на сьогодні, вида-но вже шість таких видань в яких міститься статистична інформація про релігійні організації Польщі відповідно за 1990–1992; 1993–1996; 1997–1999; 2000–2002; 2003–2005; 2006–2008 роки.

В зазначених джерелах державні органи як України, так і Польщі подають наступну статистичну інформацію, що стосується структурних складових релігійних організацій держав: кількість релігійних організацій/громад, монастирів (кількості в них послушників), місій, братств, духовних навчальних закладів (кількості в них слухачів), періодичних видань, недільних шкіл, кількості служителів культу, культових об'єктів і т. д.

Необхідно наголосити на тому, що існують і певні проблемні моменти. Наприклад, до 2003 р. державний орган України у справах релігій у статзвітах надавав повний перелік усіх існуючих релігійних організацій в Україні, а з 2004 р. перелік конфесіональної мережі країни в статзвіті було уніфіковано і введено пункти "інші релігійні організації". Уніфікації безпосередньо зазнали кількісно не багаточисленні течії, які мають православне коріння, деякі протестантські (баптисти, євангелісти, пресвітеріани, лютерани і т. д.), харизматичні, мусульманські, орієнталістські, язичницькі, незалежні, міжконфесійні і закордонні релігійні організації.

Подібна ситуація існує і в Польщі. Якщо проаналізувати запропоновані (Центральним статистичним управлінням) схеми класифікації релігійних організацій, то побачимо, що згідно цих даних можна досконало дізнатися кількісну складову щодо католицьких, православних, протестантських, мусульманських, іудаїстських та орієнталістських організацій, а от інформацію щодо релігійних організацій, які віднесені до пунктів "інші" та "різні конфесії з невизначеними даними", можна дізнатися лише загальною. Таким чином уніфікації зазнають в основному нові релігійні утворення.

Отже, за допомогою офіційної статистичної інформації державних органів як в Україні, так і в Польщі можна прослідкувати зміни загальної кількості релігійних організацій та кількісну складову багаточисельних релігійних організацій, але використовуючи ці дані, досить складно прослідкувати динаміку релігійної меншості країни.

Аналізуючи статистичні дані можна констатувати, що з початку 90-х років збільшилась абсолютна величина релігійної мережі як України так і Польщі. Від початку 90-х років до 2011 р. в Україні спостерігається збільшення інституційної структури релігійних напрямків та організацій в 2,7 рази. Відповідно в Польщі релігійна мережа збільшилась в 3,6 рази.

Так, станом на 01.01.2011 р. в Україні діє 35861 релігійна організація [Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2010 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=581%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk]. Для порівняння, на 1 січня 1992 року в Україні діяло 13217 релігійних організацій. Відповідно, в Польщі станом на 01.01.2011 р. діє 181 релігійна організація. На початок 90-х років їх діяло 50 [Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce. – Warszawa, 2000. – S. 29].

Розподіл релігійних організацій по регіонах України виглядає наступним чином. Перше місце по кількості релігійних організацій посідає Північно-центральный регіон, кількість яких складає 37,3 % від їх загальної кількості в Україні. На другому місці Західний регіон – 34,5 %; відповідно, третє місце посідає Південно-східний регіон 26,2 %. Щодо Польщі, то зазначений поділ в регіональному зрізі зробити досить важко, оскільки за зазначеним критерієм дана інформація окремо не подається.

Як вже зазначалося, що як Україна так і Польща є полірелігійними і поліконфесіональними державами. Але необхідно зазначити, що в обох державах домінує християнське наповнення. Безпосередньо в Україні домінують православні конфесії, а в Польщі католицькі.

Наприклад, в Україні православні конфесії становлять 51,2 % від релігійної мережі. Решту займають протестантські (24,5 %), католицькі (13,7 %), неохристиянські течії (4,6 %), етноконфесійні (4,32 %), орієнталістські (0,44 %), релігійні організації язичницької основи (0,35 %), інші (0,9 %).

Одночасно зазначимо, що в Польщі, навідріз від України в статистичних даних відображується показник кількості віруючих тієї чи іншої релігійної організації, за яким також можна прослідкувати релігійну складову країни. Таким чином, зазначимо, що католиків нараховується 97,6 %, православних 1,7 %, протестантів 0,4 %, орієнталістів 0,02 %, мусульман 0,008 %, іудеїв 0,004 %. Відповідно 0,3 % займають віруючі, які відносяться до "інших" віросповідань та до "різних конфесій з невизначеними даними", як зазначалося вище, в основному це представники які ідентифікують себе з новими релігійними рухами.

Наприкінці зазначимо, що вищенаведений статистичний облік динаміки розвитку релігійної мережі можна порівнювати із даними отриманими за допомогою статистичних досліджень джерелом яких служать дослідження репрезентативні, перепис населення та дослідження, які самостійно проводять релігійні організації.

М. В. Данильчук, асп., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
marina-danilchuk@mail.ru

ЗНАЧЕНИЕ КАТОЛИЦИЗМА В ИРЛАНДСКОМ НАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОМ ДВИЖЕНИИ XIX ВЕКА

Ирландскому национализму присущ культурный характер и тесная связь с возрождением национальной культуры в эпоху романтизма (что происходило повсеместно в Европе). Поэтика романтизма поощряла интерес к народной культуре, которая напоминала о "золотом веке" Ирландии. Однако поскольку гэльская Ирландия в начале XIX в. все больше теряла жизнеспособность и отступала к западным окраинам острова, ирландцы нуждались в некоей общности, с помощью которой они могли бы поддержать или создать свою национальную идентичность. Католицизм идеально выполнял эту функцию, поскольку он объединял ирландцев в их приверженности одной религии.

Окончательное подчинение Ирландии происходило во времена, следовавшие за реформацией в Англии, вследствие чего религиозная принадлежность определяла гражданский и экономический статус, в силу чего религиозный конфликт оказался "встроенным" в основание политического конфликта. Уже с начала XVII в., после т.н. "побега графов" из покоренной Ирландии на континент установился образец, оказавшийся долговременным: католическая Ирландия, подчиненная превосходящей силе протестантской Англии. Подвергаемая гонениям католическая церковь поддерживала негодование завоеванного народа: англичане были еретиками, их власть была незаконна, восстание против них – правомерно, их враги были друзьями Ирландии и католической веры.

Религиозные различия стали готовой формой для выражения политических интересов, культурных, а затем и социальных запросов. Важнейшей политической функцией религии в ирландском обществе стала ее связь с национальной идентификацией граждан.

Общинная этика, глубоко укорененная в ирландском прошлом, также способствовала успешной интеграции национальной и религиозной идентичности. Несмотря на историческую политическую децентрализацию и иностранные вторжения и колонизации, ирландцы осознавали себя культурно однородными – как одна этническая группа – с XIX в. Это чувство единства, которое строилось на кельтском самосознании и было наследием аристократического гэльского порядка, помогало ирландцам интегрировать и уравнивать католическую и национальную идентичности. Основание Д. О'Коннеллом Католической Ассоциации в 1823 г., объединяющей ирландцев вокруг традиционного общинного этоса было важным для соединения ирландского национализма и римского католицизма в согласованную всеобъемлющую идентичность.

Эти исторические обстоятельства были использованы представителями радикальных националистических организаций, в частности "Ирландского Республиканского Братства" ("Фенианского Братства"), террористической организацией, целью которой было уничтожение британского правления в Ирландии. Фении использовали присущий ирландцам культ смерти, традицию почитания могил, когда похороны становились формой мрачного торжества, особенно в случае гибели национального героя. Это являлось отражением католического сознания, вдохновленного идеей о том, что страдания народа (английское завоевание, Великий голод и др.) были божьим наказанием, и единственным искуплением становилась смерть. Образ смерти служил напоминанием о долге перед героем, отдавшим жизнь за родину, о необходимости продолжить его дело. Ответственность за несчастья Ирландии переносилась с Бога на человека, причем на англичанина, бремя вины перекладывалось с католической Ирландии на протестантскую Англию.

Култ смерти получил дальнейшее развитие в идее жертвенного мученичества, связанного с фениями. Ирландский национализм нуждался в мощном и активном мифе, которой мог быть создан только с по-

мощью новых героев-мучеников. Мертвый герой прошлого являлся материалом для песен и баллад; современный погибший герой осуществлял связь прошлого с настоящим, пробуждал национальные и антибританские чувства, был устремлен в будущее. Феномен политического мученичества помог создать общественный климат, при котором могли действовать террористы.

Однако в XIX в. в католической политической культуре существовала внутренняя дилемма по отношению к насилию, и церковь, как и общество не была монолитна: церковь выступала против восстаний и революций, однако признавала причины, их породившие. В Ирландии священники на протяжении XIX в. обладали моральным авторитетом, которым их обеспечивала преданность народа, стойкость предшествовавших им священников в течение длительных гонений и нехватка других образованных общественных лидеров в бедных частях страны. Католическая церковь была тоже своего рода коллективным мучеником за веру и родину, однако духовенство остерегалось вмешиваться в политику. Со времен усилий Уолфа Тона по распространению идей Французской революции в Ирландии, в ирландской мысли сохранялось напряжение между католицизмом и национализмом: влияние Ватикана, контрреволюционной силы в Европе XIX в. осторожно использовалось в поддержку английского господства в Ирландии, однако многие из священников, включая большую часть низшего клира, склонялись к националистическим взглядам.

Историческая дискриминация ирландских католиков в собственной стране способствовала их необычайной гордости за свое национальное и религиозное наследие. Тогда как многие нации принимают свою религию как должное, ирландцы особенно гордятся католицизмом, который более сотни лет используется как маркер национальной идентичности. Ирландский национализм сформировался как романтический национализм с акцентом на национальном единстве, основанном на исконных узах языка, этнического происхождения и религии. Важнейшей чертой ирландского культурного национализма была ностальгия по кельтскому прошлому. Конфликт между современной и более светской метрополией и ее менее развитой колонией способствовал продвижению романтического национализма в Ирландии. И после обретения независимости Ирландия продолжала сопротивляться угрозе светской материалистической культуры, подерживая и возрождая свою уникальную кельтско-католическую культуру.

*О. М. Дядюшкін, асп., КНУТШ, Київ
defin@ukr.net*

ОСОБЛИВОСТІ ЕТИЧНОЇ ДОКТРИНИ ЦЕРКВИ САТАНИ У КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ ПСЕВДОРЕЛІГІЇ

У контексті дослідження феномену псевдорелігії організація Церква Сатани привертає нашу увагу, як можливий приклад соціальної організації, яка є офіційно визнаною релігійною організацією у США та Вели-

кобританії. Але доктрина та практична діяльність Церкви Сатани не відповідають класичним визначенням релігії, які використовуються в межах сучасного академічного релігієзнавства. Ми пропонуємо проаналізувати деякі аспекти морально-етичної доктрини, а саме: а) заперечення феноменів надприродного характеру; б) заперечення релігійної віри. Церква Сатани була заснована 30 квітня 1966 року у місті Сан-Франциско Антоном Шандером ЛаВеєм. Це перша в історії офіційно визнана організація, що називає своє етико-моральне вчення "сатанізм". Дана організація використовує елементи символіки, наслідують деякі елементи культової практики дияволошанувальництва. Наприклад, одним із розтиражованих символів Церкви Сатани є перегорнута п'ятикінечна зірка з зображенням голови козла – Печатка Бафомета. Зазначений символ виконує роль також і офіційної емблеми організації [Church of Satan. [Electronic source]. – Access mode: <http://churchofsatan.com/home.html>].

Церква Сатани була зареєстрована в США у 1967 році після смерті офіцера ВМС США Едварда Олсона, дружина якого наполягла на записі щодо віросповідання військового. Це призвело до внесення даної організації у федеральний реєстр релігійних організацій США. У 2004 році Королівські ВМС Великобританії юридично визнають віросповідання військовослужбовця, адепта Церкви Сатани (чим створюють юридичний прецедент та фактично визнають організацію). Сьогодні Церква Сатани має розгалужену мережу представництв на території США, Великобританії та континентальної Європи. В силу специфіки зовнішнього прояву діяльності та ідейного забарвлення, більшість осередків Церкви Сатани перебувають у підпіллі, а їх адепти уникають публічності. Крім того в "Сатанинській Біблії" (основний віроповчальний текст Церкви Сатани) міститься положення про те, що адепти мають право приховувати своє віросповідання у разі, коли це перешкоджає їх соціальному розвитку. Основні положення доктрини Церкви Сатани містяться у роботі А. Лавей "Сатанинська Біблія", що була вперше видана англійською мовою у 1966 році (російською у 1996) [ЛаВей А. Ш. Сатанинская библия. – М. : Unholy Words, Inc. (РЦС), 1996]. Нашу увагу привертають деякі аспекти, які можуть вказувати на нерелігійний характер морально-етичної доктрини, зміст якої викладено у "Сатанинській Біблії". Зокрема, заперечення існування будь-яких надприродних сил, богів, божеств, демонів, духів тощо. Варто відмітити, що на А. Ш. ЛаВея значно вплинули ідеї соціального дарвінізму, які були популярними у інтелектуальному середовищі Європи у кінці XIX на початку XX століття. Про вплив ідей соціального дарвінізму свідчать часті вставки у "Сатанинську Біблію" уривків з роботи під назвою "Сила є право, або виживання найбільш пристосованих" 1890 р. [Рагнар Редбёрд (Сила есть Право) // Приложение к альманаху "Солнце и Сталь". – СПб., 2005. – Июль]. Вона видавалась під псевдонімом Рагнер Редбьорд. Авторство зазначеної роботи достеменно невідомо. Вступ до першої частини "Сатанинської Біблії" має назву "Сила є право". Окрім соціального дарвінізму на ідеї А. Ш. ЛаВея справили враження філософська спадщина Ф. Ніцше та фантастична література Дж. Лондона.

У основній віроповчальній книзі Церкви Сатани послідовно обґрунтовується ідея звільнення людини від нав'язаних їй моральних приписів, які породжені в основному християнською морально-етичною доктриною. У першій частині твору, автор вказує на центральну цінність у аксіологічній системі сатанізму – "закон самозбереження", заперечуючи таким чином "утримання" як етичну категорію. Оскільки загробного життя не існує, то людина має знищити всі перешкоди на шляху до можливого задоволення та радості під час свого фізичного існування, яким і обмежується сутність людини. У цьому ж розділі, А. Ш. Лавей підіймає проблему відповідальності людини за всі свої вчинки й підкреслює, що людина має справедливо відповісти за свої вчинки протягом життя, а не у фантастичному загробному світі. Людина має завжди відповідати кривдою на кривду, і пам'ятати, що у разі, коли вона когось скривдить, її неодмінно настигне розплата. Автор наголошує на соціальній природі етичних норм та заперечує можливість їх метафізичної детермінації. Заперечуються існування будь-яких надприродних сил, потойбічного життя. Основою аксіології людини А. Ш. Лавей проголошує соціальні зв'язки, які обумовлені фізіологією людини.

Якщо відсутні надприродні сили, то немає потреби вклонятися їм. Людина яка вклоняється "вигаданам", як зазначає автор, істотам чи силам, відповідно, вклоняється тому, хто це вигадав, тобто іншій людині. Поклоніння будь-чому чи будь-кому, крім "закону самозбереження", заперечується засновником Церкви Сатани.

Що стосується релігійної віри, А. Ш. Лавей наголошує, що сумнів є єдино прийнятним відношенням до того чи іншого феномену, вигаданого людиною, оскільки лише сумнів може призвести до справжнього знання, яке здатне забезпечити людині благо. Віра, зокрема релігійна, пригнічує людину, робить її сліпою та позбавляє можливості розвиватися.

У підсумку, А. Ш. Лавей репрезентує морально-етичне вчення, в основі якого лежать ідеї просвітництва, атеїзму, соціального дарвінізму, тощо, яке використовує елементи символіки та культової практики дияволошанування з метою епатувати суспільство. Тому ми пропонуємо провести релігієзнавчий аналіз діяльності зазначеної організації, а також розглянути її діяльність з позиції традиційних релігійних організацій що б дати комплексну релігієзнавчу оцінку та встановити правомірність її ідентифікації як релігійної організації.

О. О. Задоянчук, студ., КНУТШ, Київ
zadajanchuk@gmail.com

ФЕМІНІСТИЧНА ТЕОЛОГІЯ ПРО ШЛЮБ ТА СІМ'Ю

Фемінізм як боротьба жінок проти дискримінації – за рівність у правах з чоловіками, виник внаслідок соціально-політичних настроїв суспільства, і, звісно, знайшов своє місце і в релігійних вченнях – як невід'ємний скла-

довий життя соціуму. Феміністична теологія – один із напрямків ліберальної теології християнства, з'являється в середині ХХ століття. Вона є неоднорідною і досить суперечливою системою. Та виділяють 2 різновиди феміністичної теології: перший включає в себе біблійно-християнську традицію і її церковні інститути. Цей напрям представляють християнки-богослови з Північної Америки – Летті Рассел, Розмарі Рутер, Філіс Трібл, Елізабет Шлусер Фьоренца, Анна Кар, з Європи – Катарина Халкес, Елізабет Мольтман-Вендель, Карі Елізабет Боресен. Другий тип феміністичної теології, котрий не визнає себе християнським, але рухається у напрямі до пошуку нових шляхів досягнення трансцендентного досвіду, представлений переважно працями Мері Дейлі та її послідовниць.

Справедливі слова Папи Іоанна ХХІІІ про те, що феміністичний рух в суспільстві ХХ століття – це ознака оновлення і приходу нового часу. Феміністична теологія і виникає як результат буття жінкою не лише предметом, а і суб'єктом богословського розгляду. Очевидно, що феміністична теологія відкрила нові шляхи у сфері етики. Вона протиставляє чоловічій етиці змагання – етику примирення, відкриваючи в сексизмі спотворення людських стосунків.

На думку феміністок, розгляд шлюбу та сім'ї виражається в термінах підкореності жінкою чоловіком. Та чи саме про це йдеться в Біблії? Чи це лише спроба фемінізму вийти за межі свого русла зародження, проникнути в інститут шлюбу ті сім'ї, щоб пробудити інтерес кожного? Адже спрямовуючи всі пошуки на встановлення відносин чоловік-жінка в термінах взаємності, а не ієрархічності, наголошуючи на рівноправ'ї, самостійності і самодостатності, ми тим самим нехтуємо головним – метою самого християнського шлюбу.

Феміністична теологія в протестантизмі це рух, що має на меті перегляд традиції, практики, писання і теології з феміністичної точки зору. Підвищуючи роль жінки серед духовенства, духовних практик, релігійних структур, переосмисливши чоловічі образи, що визначають місце жінки у відношенні материнства і кар'єри – очевидно реформаційний підхід присутній і в розгляді питань шлюбу та сім'ї. Представники напряму заперечують будь-яку нерівність у характеристиці ролей та завдань чоловіка та жінки в шлюбі та сім'ї, прагнуть до визнання рівних духовно-моральних здатностей, репродуктивного права опираючись, звичайно, на Святе Писання, зокрема цитати євангелістів, апостолів.

Вони переосмислюють та надають жінці, на рівні з чоловіком, прав, що заперечують чоловічу верховність в християнському шлюбі. Визнаючи сім'ю не лише первинним осередком суспільства, але і інститутом, що встановлений Богом, вони стверджують, що Бог створив чоловіка і жінку рівноправними членами суспільства, тому церква виступає проти будь-яких форм приниження і дискримінації жінки в суспільстві.

Тут, як ми бачимо, в першу чергу мова йде про суспільну діяльність, тобто вплив фемінізму на теологію ознаменовує переклад свого світогляду і на духовну сферу, зокрема сім'ю.

В Соціальній доктрині протестантських церков Росії ми знаходимо наступне: у чоловіка і жінки в церкві та сім'ї можуть бути різні ролі. Найголовнішим тут є відновлення поважного ставлення до жінки, як до матері і дружини.

Кожна сім'я – як і особистість – неповторна, і визначати стосунки чоловік – жінка в контексті нової, більш цілісної моральної антропології, виходячи з християнської віри – це власний вибір кожного. В контексті цього, найбільш адекватну і чітку відповідь на питання про розрізнення між чоловіком та жінкою ми можемо знайти в Біблії, адже на рівні буденності це питання є виключно соціально – психологічним, як і сфера зародження фемінізму.

В. А. Запорожець, студ., КНУТШ, Київ

ПОЛІТИЗАЦІЯ: ЇЇ ВПЛИВ НА РЕЛІГІЮ ТА ЦЕРКВУ В УКРАЇНІ

Протягом багатьох століть релігійне та політичне життя були тісно пов'язані між собою. У православній церковній традиції здавна було закладене вчення про взаємність між церквою та державою. Церква всіляко освячує владу держави, а держава сприяє розвитку церкви. Можна зазначити, що у радянський період української історії політизація релігії не була помітною, адже церква в умовах політики державного атеїзму була викреслена з суспільно-політичного життя. Та все ж, церква була тісно пов'язана з державою, а саме підпорядкована її інтересам. Крім того, була заборонена одна з національних церков українського народу – греко-католицька. Все це впливало на подальший розвиток церковно-релігійного життя в Україні.

Українська незалежність не супроводжувалася радикальною декомунізацією суспільства та політики, методів управління, взаємин між суспільством і владою. Тому, прагнучи використати релігійний ренесанс в Україні наприкінці 80-х років XX ст., кожна з церков традиційно апелювала до влади як до верховного "арбітра" [Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ ст. – К., 2005]. Крім того ж, Українська православна церква Московського патріархату (УПЦ МП) скептично ставилась до перспективи існування української держави та продовжувала орієнтуватися на інтереси Росії. У свою чергу, українські політики в дусі комуністичної традиції намагалися використати церкву для легітимації своєї влади.

У другій половині 90-х рр. XX ст. – на початку ХХІ ст. тенденція до політизації церкви не ослабла, а тільки зміцнилася. Фактором політизації стало проникнення в Україну ряду нових конфесій (передусім протестантських). З метою самоствердження вони почали активно шукати підтримку у владних колах. Бажання партій використати релігію було помітно під час усіх виборів, як на парламентських так і на президентських. Значну ступінь політизації релігії продемонструвало створення конфе-

сійних партій: Української християнсько-демократичної партії, Християнсько-демократичної партії України, Християнсько-демократичного союзу, Партії мусульман України. На виборах 2002 року в різні органи влади балотувалося 345 священиків. Найбільше святителів було обрано до місцевих рад. Це заклало основи підтримки деякими місцевими органами влади певних конфесій [Гудзик К. Вибори і церква // День. – 2006. – 24 березня. – С. 18.].

Слід звернути увагу на форми політизації в релігійному житті, а саме:

- по-перше – оцінці церковними діячами діяльності окремих партій та рухів, загальної політичної ситуації в Україні. Перш за все це стосується заангажованих оцінок, обумовлених певною політичною орієнтацією конфесій;
- по-друге – агітація за певних кандидатів в органи влади у церквах, проповідях та інших формах спілкування з віруючими;
- по-третє – участь священиків у партійних списках на виборах до місцевих рад і Верховної Ради.

Прихованими форми агітації за певних політиків відносяться церковні нагороди, участь священиків у різних заходах разом з депутатами, представниками місцевої та центральної влади.

До вищезазначеного можна додати, що політизація церкви небезпечна для майбутнього розвитку держави принаймні в таких аспектах: приводить до порушення чинного законодавства щодо релігії та церкви; підсилює соціальну напругу та протистояння в суспільстві як на політичному, так і на релігійному ґрунті, стимулює міжцерковний конфлікт; створює загрозу перенесення партійно-політичної та релігійної конфронтації на етнонаціональний ґрунт; посилює явище сепаратизму в Україні, який загрожує її територіальній цілісності; приводить до морального занепаду церкви, гальмує її основну функцію – бути моральним еталоном, орієнтиром для віруючих; дискредитація церкви підсилює розчарування населення в релігійних ідеалах.

Як відомо, деполітизація релігійно-церковного життя в Україні пов'язана насамперед із деполітизацією діяльності УПЦ МП. В умовах агресивної позиції ієрархії цієї церкви, політична бездіяльність держави у церковно-політичних справах не відповідає стратегічним державним інтересам країни. Для того щоб запобігти деполітизації потрібно: законодавчо обмежити втручання політичних партій у діяльність релігійних організацій; звернути особливу увагу на політичні зв'язки деяких церков із іноземними політико-економічними структурами, в тому числі пряме фінансування з їхнього боку на користь цих церков; відмовитися від планів запровадження релігійних предметів для шкільного курсу навчання; законодавчо врегулювати питання державного контролю економічної діяльності релігійних організацій; доповнити Закон "Про місцеве самоврядування" та "Про держадміністрації" статтями, які визначали б роль і повноваження місцевих органів влади та самоврядування для забезпечення контролю за виконанням відповідних статей законів Укра-

їни щодо діяльності релігійних організацій; об'єднати зусилля місцевої влади з цілеспрямованими дослідженнями вчених присвячених проблемам релігієзнавства для стилістичного виготовлення довгострокових прогнозів і рекомендацій; рекомендувати органам місцевої влади утриматися від контактів із релігійними діячами, які виходять за рамки суто робочих нарад, приділяти рівномірну увагу проблемам всіх конфесій.

Звичайно, в сучасній Україні повна деполітизація церкви неможлива. Особливо, якщо врахувати факт наявності священиків-депутатів у місцевих обласних та міських радах. Але реалізація зазначених заходів принаймні посприє усуненню найбільш деструктивних, екстремістських сил у церковному середовищі від впливу на суспільно-політичне життя України, створить основу для реального оздоровлення суспільно-політичного клімату регіону.

Підводячи підсумок, потрібно зазначити, що проблема політизації релігії належить до найбільш актуальних дослідних проблем для релігієзнавців, політологів і соціологів. Інтерес до теми зумовлений в першу чергу складністю та багатоваріантністю її вирішення, по-друге, її міждисциплінарним характером. У наукових роботах з відповідної проблематики менша увага приділена ситуації в регіонах. Тим не менш, для більш глибокого розуміння проблеми саме цей аспект заслуговує на ретельне вивчення.

А. Р. Кобетяк, асп., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир
kobetiak@meta.ua

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ОСНОВА ЕКУМЕНІЧНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ

Сучасний світ живе в умовах глобалізаційних процесів, внаслідок яких трансформуються та утворюються нові релігійні об'єднання, а відтак, загострюються міжконфесійні протистояння. Війни з релігійним підґрунтям стали невід'ємною часткою життя у XXI ст. Саме цей факт зумовлює актуальність обраної теми дослідження.

Варто зауважити, що релігійна нетерпимість в умовах глобалізації є серйозним суспільним недугом, що вносить відверто деструктивний елемент у розвиток стабільності українського суспільства.

Особливо актуальною проблема толерантності є для України – великої багатоконфесійної країни, де питання самоідентифікації особистості нерозривно пов'язане з релігійно-культурним контекстом. Саме тому український екуменічний діалог неможливий без визнання проблеми релігійної нетерпимості та забезпечення принципу свободи совісті та рівноправ'я.

На актуальність теми вказує і те, що питання толерантності регулярно знаходить своє відображення у працях українських вчених А. Колодного, П. Сауха, П. Яроцького, М. Бабія, О. Кисельова та інших.

Термін "толерантність" часто пояснюють як "терпимість". Однак, це просте розуміння не відображає всієї глибини змісту цього поняття. То-

лерантність є не лише терпимістю, але й повагою, визнанням, розумінням іншого світогляду. Так, П. Рікер вважає, що "толерантність" – це позиція, яка полягає у визнанні за іншим манери вчиняти і мислити інакше, ніж ти сам. Подібна думка була запропонована ЮНЕСКО у "Декларації принципів толерантності" (1995 р.). У цьому документі толерантність визначається як "повага, сприйняття та розуміння різноманіття культур..., форм самовираження та самовиявлення людської особистості".

Толерантність в такому сенсі є фундаментом для екуменічних відносин. Так, наприклад, для конструктивного богословського діалогу, визнання рівності сторін є необхідною умовою.

Основи релігійної толерантності, в сучасному розумінні, сформувалися в процесі екуменічного діалогу. Під екуменічними відносинами (від гр. *"oikoumene"* – населений світ) мається на увазі рух за консолідацію сучасного християнства, яке перебуває у стані роздробленості.

Про український контекст проблеми говорити важко, оскільки рівень в нашій країні відносин між церквами ще не можна назвати екуменічним. Український екуменізм поки що справа майбутнього. Натомість, правомірно говорити про специфіку міжконфесійних відносин в Україні. Насамперед, мова йде про своєрідну модель співпраці найбільших церков. Хоча останні роки ідеї міжконфесійного порозуміння в Україні трансформуються в ідею єдиної Української церкви.

Особливо гостро питання толерантності стоїть в українському православ'ї. Необхідно констатувати, що нетерпимість між УПЦ і УПЦ КП зростає з року в рік. Фактично, немає яскравих прикладів їх плідної співпраці у питанні подолання розколу та міжконфесійного діалогу.

Безумовно, що створення єдиної помісної церкви в Україні значно сприяло б толерантизації як внутрішньоправославних, так і загальнохристиянських стосунків. Проте це питання ще надто віддалене у часі, а проблема православного розколу сьогодні – наріжний камінь міжрелігійних конфліктів та конфесійних чвар, які заважають налагодженню моделі мирного співіснування та державного невтручання у релігійне життя.

Не слід ототожнювати релігійну толерантність та релігійний індиферентизм. Дедалі частіше ми помічаємо вимогу толерантності, як байдужості, відсутності власної позиції. В такому значенні, прагнення толерантності – це прагнення зречення своїх переконань заради діалогу. Оскільки сама ідея толерантності повинна виходити з визнання прав і свобод кожної людини, то екуменічна діяльність неможлива без толерантизації. Тому, релігійна терпимість і взаємовизнання є базою для подальшого міжконфесійного діалогу.

Власне в екуменічному русі толерантність не повинна визначатись або обмежуватись певними догматично-канонічними правилами, а має бути нормою повсякденного життя кожного. Причому йдеться не про індивідуальний рівень взаємовизнання, а повагу на рівні всієї релігійної організації. Тому що часто трапляється так, що окремі миряни толеру-

ють один одного, але на загальноцерковному рівні представники іншої конфесії сприймаються вороже.

Прикметно, що наявність таких утворень як Всеукраїнська Рада Церков, Нарада представників християнських Церков України та Українська міжцерковна рада не означає наявності толерантного ставлення однієї релігійної організації до іншої. Їх збори та сесії часто мають лише декларативний характер, оскільки міжконфесійні конфлікти, переважно за культові споруди, і досі мають місце в Україні. Хоча теоретично, такі організації мають свій екуменічний потенціал.

Часто, релігійні переконання можуть переростати у фанатизм, що негативно відбивається на екуменічному діалозі. При цьому, суб'єкти конфесійних протистоянь часто забувають про те, що релігія повинна базуватись на милосерді. У своїй заповіді Ісус закликав любити ближнього як самого себе. Більше того, у розповіді про зцілення дочки хананейки (Мф.15) Він показав, що цим ближнім може бути і представник іншої релігії. А у ставленні до самарян Христос взагалі ставить іудеям в приклад людей іншого етносу та віросповідання. Про це свідчить притча про доброго самарянина (Лк.10), розмова Ісуса з самарянкою (Ів.4), притча про десять прокажених (Лк.17) та інше.

Слід також розрізняти поняття терпимості та толерантності. За своєю сутністю вони є досить схожі, проте в досліджуваному ракурсі терпимість – це синонім співіснування, співжиття, яке повинно бути мирним але без взаємовизнання. А от толерантність – це вже визнання іншого суб'єкта як собі рівного, з його думками та сповіданнями. Бути толерантним – означає визнавати за цінність саму людину, а не її переконання.

В Біблії сказано: "Як хто скаже: Я Бога люблю, та ненавидить брата свого, той неправдомовець. Бо хто не любить брата свого, якого бачить, як може він Бога любити, Якого не бачить?" (1 Ів. 4:20). Тому не слід забувати про біблійне підґрунтя толерантності, яка в свою чергу є основою для екуменічних зрушень.

При налагодженні та впровадженні ідеї взаємовизнання та поваги, українські християнські церкви будуть приречені на взаємодію та взаємодопомогу. Це буде перший крок до об'єднання. Саме тому толерантність – це запорука завтрашнього дня без релігійних воєн та тотальної нетерпимості.

Безумовно, об'єднати людство під одним релігійним прапором неможливо, тому стратегія толерантності – це єдиний мирний шлях вирішення конфліктних ситуацій та релігійних протистоянь, які поки що є невід'ємною складовою українського суспільства.

Отже, толерантність – це не пасивне співжиття, це активний діалог, це заклик іншого до порозуміння, це практика та основа міжконфесійного діалогу. А тому, екуменічні зрушення в Україні можливі лише за такого розуміння толерантності та неодмінного її втілення в життя.

КОРАНИЧНЕ ПІДґРУНТЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДОКТРИНИ ІСЛАМУ

Іслам є не лише однією з найчисленніших світових релігій, але й способом життя та основою цілої цивілізації. Настанови мусульманської віри пронизують усе життя мусульманина від його народження до самої смерті, впливаючи на його соціальну поведінку. Це релігія, що має значний потенціал для свого поширення. Адже протягом XX – початку XXI ст. іслам впливав і впливає значною мірою на характер економічних відносин, на форму державного правління та на духовні, міжнародні, культурні процеси. Тому сьогодні постає актуальним питання дослідження витоків соціальної доктрини ісламу, її джерела, а саме, Корану. Це зумовлено тим, що за останні роки збільшилась кількість прихильників даної релігії, а тому аналіз соціальної доктрини, яка регулює життя мусульманського суспільства в цілому, окремих громад і кожного мусульманина, є своєчасним. Отже, важливість означеної теми має достатню науково – теоретичну, науково – практичну значущість для релігієзнавства.

На всьому протязі довгої боротьби Мухаммад продовжував посилатися на ті послання, які впливали на думки та поведінку віруючих мусульман. З одного боку ці послання наставляли мусульман щодо їх найважливіших обов'язків, вселяли в них вірність та відданість, поєднуючи їх як членів мусульманської громади, вчили благочестю, високої моральності й чистоті характеру. З іншого боку, ці послання утішали та заспокоювали, підбадьорювали мусульман обіцянками успіху в цьому світі й вічному блаженстві у Світі іншому. Проповіді мекканського періоду спонукали мусульман докладати зусилля, всю стійкість, витривалість та хоробрість на шляху до Аллаха. Віруючі переймалися духом самопожертви й готовності перенести будь – які негоди, і перебороти найзапекліший запеклий опір. У той же час ці послання застерігали тих, хто був байдужим і тих, хто противився [Аль–Мунтахаб фи Тафсир Аль–Кур'ан Аль–Карим = Толкование священного Корана на араб. и рус. яз. – Каир, 2000].

В посланнях мекканського періоду зображувалось блузнiрство iдо-лопоклонників та засуджується поклоніння старим звичаям, що стверджували незалежність людей від Бога: "...Поклоняйтесь Аллаху, бо немає у вас іншого божества, крім Нього..." [Там же. – 23:320]. Ці послання ясно й переконливо доводили, що колишні звичаї були засновані на неуцтві і цілком позбавлені змісту. Поряд з цим невіруючим дорікали за їхню аморальність, неправильний спосіб життя, за їхні необдумані звички: "Воістину, для невіруючих ми приготували кайдани для ніг, кайдани для їх рук і ший, та палаючий вогонь" [Там же. – 76:4]; "... а що стосується невіруючих, то для них в Аду – питимуть кип'яток, і вічна пекельна кара, за їх невірність" [Там же. – 10:4]. У цих посланнях висувалися ті основні принципи моральності й загальнокультурні настанови, що були загальноновизнаними і завжди складали основу цивілізації.

Протягом десяти років пророк Мухаммад докладав великих зусиль щоб об'єднати мусульманську громаду, як у самій Медині, так і навколо неї. Власне, мусульманське суспільство стало новою державою, що потребувала своєї організації. Саме тому основні теми мединських одкровень Пророка стосувались соціальних та економічних норм, які необхідні були для формування й функціонування мусульманської держави. Вони були покладені в основу законів шариату.

Мединські одкровлення частіше висвітлюють правові положення суспільного життя мусульман; норми суспільної поведінки й моральності; вказівки щодо дотримання різних ритуалів; короткий опис війн, що відбувались між мусульманами, з одного боку, та язичниками курайшитами та іудеями – з іншого; заклики до захисту ісламу; опис життя ранніх пророків та подій, що підтверджують основні принципи ісламу: "І Ми відкрили Аврааму та Ізмаїлу, й Ісаку, й Іакову, і пророкам, та Ісі, й Іову, та Іоні, та Аарону, і Солайману і ми дали Дауду писання" [Там же. – 4:163].

Однак одкровення мединського періоду містили не лише правові положення: вони також були спрямовані на зміцнення основ мусульманської віри (*іман*); були сформульовані положення про *закят* (податок на користь нужденних мусульман) та *хадж* (паломництво до Мекки). Вказівки Корану, котрі "регламентують" життя мусульманського суспільства, переважно формулюються в мединський період, при цьому звучать вони, переважно, у формі розпоряджень. У них Мухаммад звертається вже до конкретних питань [Истоки социально-экономической доктрины в исламе. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.islamculture.ru/philosophy/1.html>].

Іслам ґрунтується на веліннях Єдиного й Всемогутнього Бога, посланих Ним через книгу одкровення – Коран. Тому соціальна доктрина ісламу конститує все соціальне життя віруючих від сім'ї до політики, тому елементи обряду мають похідне від віри значення і можуть змінюватись в різних життєвих ситуаціях.

При всій широті охоплених питань класична ісламська соціальна доктрина фактично містила розробку трьох ключових питань: по-перше, це питання про власність, засноване на положенні про те, що "абсолютним власником" всіх земних благ є лише Аллах. А окрема людина не може повністю розпоряджатися на свій розсуд тим, що мусульманське право визначає як її власність; по-друге, це набуття земних благ, головних серед яких є праця. Будь-яке багатство є дозволеним з точки зору ісламу тільки в тому випадку, якщо воно набуто власною працею; по-третє, це питання, про використання багатства. Матеріальні блага, що є власністю громади або одного мусульманина, мають бути використані "найкращим чином", тобто з максимальною користю для індивідуума й суспільства. У рамках цього ж питання існує й положення про необхідність справедливого розподілу матеріальних благ.

Таким чином, виконане тезисне дослідження коранічного підґрунтя соціальної доктрини ісламу дозволяє твердити: по-перше, що соціальна

доктрина ісламу може розглядатися як сукупність філософських і богословських поглядів щодо пізнання сутності та устрою суспільства, а також систему норм соціальної взаємодії, які випливають із цього пізнання й реалізуються в конкретних суспільних умовах; по-друге, підґрунтям соціальної доктрини ісламу є Коран, який є головним джерелом ісламського віровчення; по-третє сури мекканського періоду спрямовані на набуття й зміцнення віри в Аллаха; і включають релігійні та моральні приписи, які ґрунтуються на конкретних соціальних і політичних потребах сформованої мусульманської громади; по-четверте, коранічні приписи мединського періоду характеризується створенням ісламської соціальної доктрини, яке стосувалось правових, соціальних та економічних норм, що були необхідними для формування та функціонування мусульманської цивілізації.

Л. О. Майданевич, асп., КНУТШ, Київ
Lmaydanevich@mail.ru

СВОБОДА ВІРОСПОВІДАННЯ В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНИХ І КУЛЬТУРНИХ ВІДМІННОСТЕЙ

Зважаючи на загальність та стійкість форми людської ідентичності, постає досить складний і важкий процес обґрунтування її прав на культурних та релігійних традиціях. Проблематика співвідношення релігії та прав людини в релігієзнавстві досліджується Г.Друзенком, В. Єленським, А. Колодним, В. Лубським, Н. Недзельською, О.Предко, О. Саганом, Ю. Тихонравовим, Л. Филипович, П. Яроцьким та іншими дослідниками.

Посилення акценту на правах людини провокує конфліктну ситуацію зі зростаючою вимогою поваги до культурної та релігійної диференціації в дискурсі прав людини. Права людини є необхідним елементом громадянського суспільства і правової держави. Саме поняття прав з'явилося в епоху буржуазних революцій у Європі. Потім воно знайшло відображення у численних міжнародних актах – Загальній декларації прав людини (1948), Європейській конвенції про захист прав і основних свобод людини (1950), Міжнародному пакті про громадянські та політичні права (1966), Міжнародному пакті про економічні, соціальні та культурні права (1966) тощо, а також у національному законодавстві – конституціях держав.

Приміром є активістичного феміністичного руху, які, з одного боку, намагаються чуйно реагувати на культурні, етнічні та інші впливи, які формують умови життя жінок; з іншого, вони розуміють, що культурно та релігійно зумовлені переконання й практики протидіють встановленню рівноправ'я жінки, особливо в тому, що стосується сексуальності, репродукції, заміжжя та сімейних стосунків. Попри те, більшість світових релігій має патріархальну структуру, і такий стан речей зберігається, а в деяких випадках навіть посилюється. Із цього слідує висновок про протистояння між вимогою культурного партикуляризму та вимогою універсальності прав людини.

Чому свобода віросповідання є особливим правом? Принаймні з двох причин. По-перше, часто його репрезентують як свободу незалежної повнолітньої особи дотримуватися законів релігії, яку вона обрала самостійно. Хоча спосіб, у який дійсно відбувається прихід людини до тієї чи іншої релігії, дуже далекий від цього. Найчастіше релігійні переконання людина отримує ще в ранньому дитинстві, чи радше, їй їх на-в'язують; часто дітей переконують не тільки в тому, що їх власна релігія істина, а й у тому, що всі інші релігії невірні, навіть лихі. На стадії розвитку, коли страх напевно відіграє важливу роль у дитячих уявленнях про мораль, діти добре засвоюють, що ті, хто не вірять у постулати релігії, у рамках якої відбувається їхня власна соціалізація, і не дотримуються встановлених заборон, будуть суворо покарані, наприклад, у вічному потойбічному світі, до того ж ризикують приректи на осуд і відчуження родину чи спільноту. Релігійні переконання прищеплюються у досить ранньому дитинстві й супроводжуються відповідними санкціями. Отже, не дивно, що для багатьох людей їх ідентичність визначає їх віросповідання.

По-друге, патріархальні засади всіх релігій обтяжують цю ситуацію. Для жінок і дівчат релігійна свобода часто означає усвідомлення себе в ранньому віці як другорядної істоти, що повинна підкорятися, адже вона ядро гріха та нечиста, а її призначення – слугувати чоловікам сексуальною власністю чи інструментом репродукції тощо.

Цими двома ознаками релігій зумовлені серйозні страждання. Але насильницький характер релігій нині настільки рідко сприймається як проблема, що дотримання релігійних законів проголошується священним та недоторканим правом людини. У найважливіших міжнародних деклараціях поряд із правом на свободу думки, совісті та релігії, а також правом змінити свою релігійну приналежність і віру йдеться про "свободу батьків ... опікунів ... забезпечувати релігійне і моральне виховання своїх дітей у відповідності з власними переконаннями" [Міжнародний пакт про економічні, соціальні та культурні права, ст.13 (3)].

Жодна людина, знайома з історією та подіями сучасності, не може заперечувати того лиха, яке приносить ситуація, коли дві не толерантні релігії намагаються знищити одна одну. Якщо зважити на ці обставини, напрошується висновок: релігійна свобода виявляється надто коштовним правовим благом, аби її обмежити чи від неї відмовитися, незважаючи на катастрофічні наслідки, які ця свобода вносить в суспільство. Але в релігійних та правових дискусіях негативним сторонам цього права приділяється надто мало уваги. За існуючою практикою ООН під порушенням прав людини, як міжнародною проблемою, розуміють не окремі факти відповідних порушень, а загальну правову ситуацію у державі, яка свідчить про ігнорування даною державою зобов'язань поважати права людини, масові та грубі порушення цих прав тощо. Боротьба з порушеннями прав людини є важливим напрямом міжнародного співробітництва. Вона має два аспекти: а) виховання поваги до прав людини і сприяння їх здійсненню; б) усунення грубих і масових порушень прав людини.

Мабуть, це і дає підстави для багатьох активістів з прав людини віддати релігійній свободі пріоритет перед усіма іншими правами без достатніх роздумів над тим, яке насилля пов'язане з релігією і що означає релігійна свобода на практиці. Отже як говорив Августин "Credere non potest homo, nisi volens" (людина не може вірити недобровільно).

К. Ф. Овчаренко, асп., КНУТШ, Київ
Ovcharenko5@ukr.net

РЕЛІГІЙНЕ ВИХОВАННЯ: СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

Сьогодні, перед українським суспільством стоїть комплекс складних проблем пов'язаних з питанням релігійного виховання, як в сім'ї, так і в навчально-виховному процесі. Невтішні факти сучасної дійсності свідчать про те, що релігійне виховання та моральне вдосконалення є надзвичайно важливими складовими для формування світогляду молодого покоління. Як зазначає відомий педагог Г. Ващенко: "Все виховання української молоді повинно бути пройняте християнським духом: ми маємо виховувати християнський світогляд і риси характеру, що відповідають євангельським заповідям" [Ващенко Г. Виховний ідеал. – Полтава : Полтавський вісник, 1994. – С. 74]. Подібні погляди має відомий вітчизняний філософ, дослідник античної філософії та філософії міфу Лосєв А. Ф. в своїй роботі зазначає: "Питання про релігійне виховання є питання про виховання такого ж життєвого і конкретного самопочуття в релігії, яке переживається в тілесній і інстинктивній сфері..." [Лосєв А. Ф. О методах религиозного воспитания // Высший синтез. Неизвестный Лосев / сост., ком. А. А. Тахо-Годи. – М. : ЧеРо, 2005. – С. 215]. Проблема релігійного виховання є проблемою релігійного влаштування життя в цілому та особливої організації освіти розуму і серця. Тому сьогодні, основними проблемами релігійного виховання є:

- наслідки атеїстичної ідеології, які протягом десятиліть не давали можливості вивчення впливу релігії на становлення особистості;
- відсутність теоретичної й методологічної бази, яка б відповідала сучасному рівню розвитку наукового знання з питань релігійного виховання;
- розвиток і поширення практик не конфесійного релігійного виховання;
- посилення конфесійної та культурної ідентичності етнічних та релігійних меншин в багатоконфесійній державі, які не завжди безконфліктно поєднуються з завданням громадянського виховання та інтеграції учнів в загальнонаціональну культуру;
- втратила свою духовну цілісність і сім'я, яка практично вже не являється духовним органом виховання дітей.

Саме тому, процес релігійного виховання слід відродити саме в сім'ї, адже її духовне багатство значно більше ніж ми це усвідомлюємо. На

цьому наголошує і відомий педагог Г. Ващенко: "релігія є не лише світоглядом, вона охоплює всю людину в цілому з її почуттями, бажаннями та вчинками і будь яке позбавлення дитини релігійного виховання може атрофуватись" [Ващенко Г. Роль релігії в житті людства і релігійне виховання молоді // Вибрані педагогічні твори. – Дрогобич : Видавнича фірма "Відродження", 1997. – С. 136–137]. А це свідчить про те, що будь який потяг до релігії, який присутній в кожній людині з самого народження, може бути загублений. А відомий дослідник проблеми з теорії особистості М. М. Рубінштейн зазначає: "питання релігійного виховання є по істині роковим і потребує нагального вирішення" [Рубінштейн М. М. О релігіозном воспитании // Вестник воспитания. – 1913. – № 1. – С. 80–81], адже мова йде не лише про дітей, а й про дорослих людей, які не мають відповіді з приводу віри та християнських цінностей. Визнаючи цінність релігійного виховання М. М. Рубінштейн зазначає: "невіруючій людині набагато складніше виховувати дітей" [Там же. – С. 82], саме тому, автор пропонує залишити дорослим всі свої сумніви про необхідність релігійного виховання в першу чергу для нормального психічного розвитку дитини. Надзвичайно важливим є процес залучення дітей до культурних та релігійних святинь, а також до деякої обрядової практики, такі дії релігійного виховання носять всезагальний характер.

Однак, якщо релігійне виховання не буде закріплене освітнім процесом, перспектив на його подальший розвиток та успіх не буде. Присутність релігії та релігійного виховання в системі державної освіти не порушує її світського характеру, оскільки цим не встановлюється обов'язковість віровизнання та відправлення релігійних культів, які можуть суперечити релігійним переконанням сім'ї. Мета вивчення курсів морально-духовного спрямування у світській школі є процес навернення дитини до духовних та культурних цінностей певної духовної традиції. Адже процес релігійного виховання в освітньому контексті обумовлений тією роллю, яку відіграє релігія в формуванні індивідуальних переконань, а також тої компенсаторної функції, яку виконує релігія по відношенню негативних наслідків жорсткого прагматизму і скієнтизму освітніх пріоритетів. Саме тому, у багатьох країнах сучасного світу люди стурбовані станом морально-духовного та релігійного виховання молодого покоління. І кожного разу приходять до висновку: лише спільними зусиллями сім'ї, навчальними закладами, релігійними організаціями, державними органами, можливо позитивно вплинути на моральний, духовний та релігійний стан сучасного суспільства.

В. Л. Павлов, канд. филол. наук, доц., НУПТ, Києв

ХРИСТИАНСТВО О СПРАВЕДЛИВОСТИ

Свое понимание справедливости имеет религия. Источником данной добродетели, равно как и всех иных добродетелей, провозглашается

бог. А мера присутствия их в жизни каждого индивида ставится в непосредственную зависимость от степени его благочестия. Христианство преувеличивает роль покаяния в справедливом вознаграждении человека за его труды. Особенно важно оно, когда деяния субъекта имеют греховный характер. В отношениях между обидчиком и обиженным покаяние должно быть взаимным, равно как и взаимным должно быть чувство вины. С позиций светской морали такая постановка вопроса граничит с абсурдом, ибо обиженный (не получивший причитающуюся ему долю справедливости) объявляется виновным в этом, нередко не меньше чем тот, кто проявил по отношению к нему несправедливость. Но христианство использует иную – свою – систему ценностей, позволяющую интерпретировать поступки и действия людей в другом формате.

Провозглашая непротivление злу насилием принципом и нормой человеческого поведения, оно теоретически (теологически) выступает против любой силы, естественно, кроме божественной, как способа регулирования отношений между людьми. Последовательно проводится мысль, что "...наказание за преступление лишь умножает количество мирового зла" [Марков Б. В. *Философская антропология: очерки истории и теории.* – СПб. : Изд-во "Лань", 1997. – С. 82]. Она в некоторой мере правильна. И вполне пригодна для теоретических, в том числе богословских рассуждений. Но как только теория соприкасается с практикой, становится очевидным, что наказание – не только зло, но и благо. Последнее его проявление – форма торжества поправленной справедливости. То, что является злом для одних, нередко становится благом для других. Изолируя преступника в место лишения свободы, суд, во-первых, воздает ему по заслугам, а, во-вторых, минимизирует для других членов общества возможность стать его очередной жертвой. Поэтому вряд ли можно безоговорочно согласиться с христианским постулатом, что сила лишь порождает, а не побеждает зло.

Привлекательность христианства в том, что оно, среди многих других моментов, провозглашает справедливость как некую абсолютную ценность, торжество которой принесет счастье каждому. Но эта ценность в данном выражении имеет слишком абстрактный характер, а средствами ее воплощения на практике выступают религиозная вера, служение богу и творение добрых дел. Христианство как бы забывает, что жизнь – сложное переплетение духовного и материального и решить многие ее проблемы, используя лишь каналы духовного, в том числе морального, влияния на человека, невозможно. Справедливость здесь изначально лишается материальных рычагов, позволяющих эффективно заявлять о себе в разных сферах человеческого бытия, отстаивать право на существование, бороться со своей противоположностью. Тем самым обрекается на вечные скитания в трудном мире личных и групповых коллизий, борьбы интересов и страстей, противостояния добра и зла.

Декларируя справедливость как абсолютную ценность, христианство изначально противопоставляет ей другую ценность, тоже имеющую в обществе статус абсолюта – силу. Первая обладает могущественным

нравственным потенциалом, но лишена достоинств, позволяющих ей, сохраняя свою привлекательность, адекватно воплощаться на практике. Вторая почти не заботится о своем нравственном и эстетическом облики, но пользуется популярностью у людей из-за собственной неуемной энергии, способности везде и всюду заявлять о себе, достигать победы. Как бы ни были различны эти две ценности, они взаимно заинтересованы друг в друге. Справедливость получает в силе средство для имплементации в жизнь, а сила, благодаря справедливости, – нравственное оправдание. Правда, это совсем не означает, что справедливо можно и нужно насаждать силой. История знает множество примеров, когда такие попытки заканчивались превращением справедливости в свою противоположность.

Стремления христианства, с момента его возникновения, всемерно способствовать утверждению справедливости на практике долгое время наталкивались на активное противодействие со стороны властных структур, в первую очередь из-за того, что эта религия изначально пыталась дистанцировать себя от силовых путей решения вопросов и проблем. Как ни приподноси в качестве путей нравственного совершенствования человека и его приближения к богу уход верующего в себя, сознательное отречение от радостей мирской жизни через изоляцию в монастыре, отказ от участия в общественной жизни, нежелание смотреть телевизор и читать газеты – все это не способно отменить и даже ничтожно мало качественно изменить реальное бытие чувственно-практических отношений между людьми, реальную борьбу добра и зла, справедливости и силы. История каждой религии, христианство – не исключение, – это не только процесс влияния ее на общество, государство, социальные институты, но и не менее активный, а нередко и более мощный, процесс воздействия социума на религиозные учения и деятельность церкви. Следствие этого – взаимные интегративные тенденции общества и государства, с одной стороны, и религии и церкви – с другой. В средневековой Европе это привело к тотальному клерикализму католического толка. Да и современный мир знает примеры не только наделения отдельных религий и церквей статусом государственных, но и выстраивания жизни общества и государства по сугубо религиозным канонам. Применительно к таким ситуациям сложно сделать однозначный вывод относительно того, что одержало верх – справедливость над силой или наоборот.

*І. В. Папаяні, доц., Г. В. Рабуш, асист., ДонНТУ, Донецьк
papayani_ivan@ukr.net*

ВІДОБРАЖЕННЯ СУСПІЛЬНО-РЕЛІГІЙНИХ ПРОЦЕСІВ В СВІДОМОСТІ ВІРУЮЧОГО. ПРАКТИЧНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ ДОСЛІДЖЕННЯ

Релігієзнавство, існуючи як частина гуманітарного знання, предметом якого є вивчення всього релігійного комплексу, поступово відходить

від, так званих, "метарозповідей"(метанарцій), замінюючи їх локальними й індивідуальними наративами. Такий стан продиктований специфікою і особливостями розвитку сучасного гуманітарного знання. Характерні для гуманітаристики модерну лінійність, стадіальність, і масштабність в дослідженнях, поступово відходять на другий план, залишаючи місце локальному знанню. Наслідуючи думку З. Баумана зазначимо, що зміна модерної парадигми гуманітарного знання на постмодерну є доволі позитивною, адже це є заміна "законодавчого розуму", основною характеристикою якого є захоплення права на монолог, "розумом інтерпретативним" який намагається знаходитись в діалозі з об'єктом пізнання. Таким чином, в релігієзнавчому дискурсі виокремлюється нова методологічна парадигма основною ідеєю якої є скерованість на практичне осягнення предмету дослідження. Релігієзнавча наука відходить від макрометодологічних парадигм, актуалізуючи в дослідженнях так звані мікрометодологічні напрями. Останні скеровані на дослідження певної релігієзнавчої проблематики, через призму особистісного переживання віруючим конкретної суспільно-політичної дійсності. Мета роботи полягає у окресленні при залученні конкретно-історичного матеріалу з архівних фондів, специфіки сприйняття віруючими на особистісному рівні проблеми поєднання Євангельських християн та Християн віри євангельської в єдину "макроденомінацію"

Після активної "владно-ідеологічної обробки" у 1944 році в Москві проводиться Загально-радянська нарада євангельських християн і баптистів результатом якої стає об'єднання вище означених союзів в єдиний орган, а саме, Союз євангельських християн-баптистів. Саме це приєднання і є, на нашу думку, цікавим фактом, який варто було б розглянути в контексті наративно-релігієзнавчого підходу. Звернімося до деяких життєписів і актуалізуючи в них базову метафору (під *базовою метафорою* будемо розуміти інтеріоризовану віруючим, соціокультурно обумовлену матрицю сприйняття соціального й життєвого світу. В особистісному просторі віруючої людини вона являє собою "чистий дорефлексивний феномен"), спробуємо виявити ті аспекти особистісного сприйняття віруючим процесів, які проходили в релігійному середовищі. Зокрема, Д.К. Бірюк, представниця п'ятидесятників, у своїй бесіді з помічником уповноваженого зазначає, що не бачить різниці між п'ятидесятниками і євангельськими християнами, адже "Віра одна молитись можна і у баптистів" [Сообщение № 86 Уполномоченного по делам религий по Дон. обл. от 17.03.70 г. // ДАДО. – Ф. Р. 4021. – Оп. 1. – Пр. 251. – Арк. 21]. В свою чергу вона наголошує на тому, що більш радикально налаштовані до ЄХБ старші пресвітери не дають можливості відвідувати зібрання в молитовних будинках офіційно-діючих громад ЄХБ. Інший представник п'ятидесятників Г.Є. Калугін, актуалізує більш радикальну позицію п'ятидесятників відносно приєднання до ЄХБ. Будучи одним з пресвітерів, він зазначає на суттєвій розбіжності у культових і теологічних аспектах між п'ятидесятниками і баптистами і наголошує на тому,

що основним ідентифікаційним маркером релігійної ідентичності п'ятидесятників є так звана практики говоріння на інших мовах – "голосалія" та практика "омовіння ніг", які зовсім не сприймаються баптистами, а в деяких моментах навіть заперечуються [Там само. – Арк. 21–25]. На тих самих аспектах стосовно взаємодії з євангельськими християнами наголошують інші пресвітери п'ятидесятників, а саме Р. І. Мажніков, В. С. Назаренко. Отже, аналізуючи даний наратив, можна говорити про те, що, не дивлячись на тиск збоку влади і несприйняття євангельськими християнами деяких культових практик, п'ятидесятники все ж таки намагаються відстоювати власну релігійну ідентичність і не йдуть на відкрите приєднання до громад ЄХБ, ідучи тим самим на протистояння з владою. В свою чергу, звертаючись до стенограми бесіди з доволі авторитетним представником євангельських християн баптистів в донецькому регіоні і Україні загалом І. В. Татарченко, слід відмітити теж активну позицію стосовно відстоювання релігійної ідентичності баптистів. Він зазначає, що не вірить у повне об'єднання між євангельськими християнами, баптистами і п'ятидесятниками у зв'язку з тим, що: "Між нами і ними є традиційне несприйняття на основі догматичної різниці. Я, як істинний християнин, не проти п'ятидесятників як братів у хресті. Двері для них відкриті, хай ідуть і моляться" [Там само. – Арк. 21–25].

Для вичленовування й розуміння "базової метафори" в особистісному наративі віруючого треба зосередитися на об'єктивуванні основної метафори рефлексивного життєпису. Проникнути в ті пласти життєпису, які відображають сприйняття і вираз віруючим соціальної дійсності і свого місця в ній [Качанов Ю. Л. Базовая метафора в структуре социальной идентичности // СОЦИС. – № 1. – С. 61–72].

Отже, звертаючись безпосередньо до аналізу вище викладених бесід слід зазначити, що бінарні опозиції, в основному, окреслюються за схемою "МИ – ВОНИ", де "МИ", незалежно від конфесійної належності, група віруючих вчення, яких є вірним, і ніяких притягань на це не може бути, а "ВОНИ" – ті, які представляють неправильне, лживе за своєю сутністю релігійне вчення, відмінне від нашого. В деяких наративах, в основному, у представників п'ятидесятників, можна вичленовування навіть, розгорнуті бінарні протиставлення, а саме МИ як релігійні праведники ВОНИ 1- як релігійно невірні і ВОНИ 2 – як представники атеїстичної держави. Таким чином, практика віруючих як євангельських християн, баптистів, так і п'ятидесятників окреслюється як протистояння, стосовно об'єднання з невірними, так і протистояння атеїстичним державним органам. Зокрема, стосовно останнього це можна підтвердити словами представника п'ятидесятників В.С. Назаренко "В моїй громаді віруючі які відсиділи по 2 – 3 тюремні строки на реєстрацію вони ніколи не підуть" [ДАДО. – Ф. Р. 4021. – Оп. 1. – Спр. 251. – Арк. 21–25]. В наративах п'ятидесятників, окрім Д. К. Бірюк, спостерігається також і протиставлення власної ідентичності, ідентичності євангельських християн, баптистів, зокрема, практично всі з віруючих актуалізують фразу щодо не-

відповідності вчення євангельських християн їхньому. Останнє спостерігається і в наративі представника баптистів І. В. Татарченко. Однак, він в риторичному обороті, все ж таки, наполягаючи на унікальності ідентичності баптистів, формує думку по сприйняттю п'ятидесятників "Я як істинний християнин не проти п'ятидесятників як братів у хресті. Двері для них відкриті хай ідуть і моляться" [Там само.– Арк. 21–25].

Таким чином, аналіз наративу віруючих і виявлення базової метафори в ньому показав наступне. По-перше, в контексті бінарних опозицій віруючі актуалізують представників інших релігійних напрямків, а також державні органи, тим самим практика віруючого підпорядкована цьому протистоянню. По-друге, основні змістовні слова наративу, які актуалізовані в висловах щодо "неможливості приєднання та реєстрацію як обман державою віруючих", саме підкреслюють вище окреслену тезу. По-третє, метафори у текстах п'ятидесятників і баптистів різняться, якщо п'ятидесятники актуалізують метафору непримиренності через утвердження невірного розуміння Священне Писання, що говорить про радикальність в ставленні до опонентів, баптисти актуалізують цю ж саму думку менш радикально і, навіть, формулюють метафору про "єдність і братерство в Христі".

О. С. Пасічник, канд. філос. наук, асист., КНУТШ, Київ
_asdf_asdf_@ukr.net

ПРО ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ ПОХОВАЛЬНИХ ОБРЯДІВ ЩОДО "НЕЧИСТИХ" НЕБІЖЧИКІВ

У випадках, коли людина померла у неприродній спосіб (утопленники, самогубці і т. д.), поховання відбувається зовсім за іншим сценарієм, ніж звичайно. А. ван Геннеп говорить про уявлення щодо залежності долі померлого від способу, в який відбувається його смерть, наприклад в уявленнях народності хайда: "є різні країни (в потойбічному світі – О.П.) для втоплеників, самогубць, шаманів і т. д." [*Геннеп ван А.* Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. – М. : Вост. лит., 2002. – С. 143]. Розглянемо з цього приводу етнографічні свідчення. Так, за даними Д. Зеленина, "давній звичай східних слов'ян вимагав не закопувати таких "нечистих" померлих, остерігаючись "гніва землі", який може виявитись в холоді, посухах та інших природних явищах, несприятливих для живих" [*Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. – М. : Наука, 1991. – С. 352–353]. У монголів самогубць спляють, не здійснюючи при цьому особливого ритуала [*Тангад Д.* Заметки о похоронных обычаях в западных районах МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск : Наука, 1992. – С. 132], у зачхнів було прийнято просто завалювати такий труп каменями [*Мэнэс Г.* Материалы по традиционной похоронной обрядности захчинов МНР конца XIX – начала XX в. // Традиционная обрядность монгольских народов. – Но-

восибирск : Наука, 1992. – С. 124]. Кети намагались ховати втоплеників обов'язково на березі [Алексеев Е. А. Кеты. // Семейная обрядность народов Сибири. – М. : Наука, 1980. – С. 164]. Сибірські татари "нечистих" померлих намагались ховати з краю кладовища або ж навіть поза ним, в могили самогубць, окрім цього, вбивали осиковий кілок [Томилов Н. А. Сибирские татары // Семейная обрядность народов Сибири. – М. : Наука, 1980. – С. 122]. У якутів існує вірування в те, що люди, які померли неприродною смертю, перетворюються на особливих невидимих істот, які шкодять живим [Гурвич И. С. Якуты. // Семейная обрядность народов Сибири. – М. : Наука, 1980. – С. 100]. У слов'ян, за свідченнями Д. Зеленина, ""нечисти" померлі мстилися живим, за те, що їх позбавили звичайного поховання, задля знешкодження такої помсти існувала низка профілактичних ритуалів" [Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография – М. : Наука, 1991. – С. 353–354]. Шкоду живим можуть причинити, окрім померлих неприродною смертю, також неправильно поховані, наділені за життя шкідливою силою (чаклуни, відьми). Зазвичай, в такому випадку, після проведення певних маніпуляцій над могилою або з прахом померлого шкідливий вплив на живих припиняється. Наприклад, слов'янські дані: "Коли посуха, поливають могилу людини що втопилася, щоб воду віддала. Вона воду з собою забрала, коли втопилася. Збирались групою п'ять-шість жінок, йдуть та ллють на могилу та біля могили, при цьому говорячи "Петро або Іван, віддай воду, віддай воду, віддай воду! Його дружина йде поряд, плаче...: "Сам помер, да людям біди наробив, забрав водицю! Тепер в воді лежиш, на тебе воду ллють." Так вона промовляє тричі. А жінки навколо кричать: "Віддай воду, щоб в воді не лежав!"" [Левкиевская Е. Мифы русского народа. – М., 2002. – С. 223]. З іншого боку, відомі приклади, коли над прахом померлого проводять певні дії з метою зробити йому гірше, наприклад, епізод описаний в 16 вірші 24 главі четвертої Книги Царств в Біблії, коли Йосія спалює кістки язичницьких священників: "І поглянув Йосія, і побачив могили, що були там на горі, і послав, і взяв кістки з могил, і спалив на жертovníку, і осквернив його за словом Господнім, яке проголосила людина Божа, що передрікла події ці" [Біблія. – К., 2004. – С. 424]. Подібні приклади ми можемо знайти і в історії інквізиції: "В 1022 році, коли єретиків вперше почали спалювати в Орлеані за наказом короля Роберта Благочестивого, з'ясувалось, що один канонік, померлий за три роки до цього, був єретиком. Його тіло миттєво екстругували та викинули з кладовища...В 1209 році труп єретика Аморі де Бене було викопано з землі, і рештки було кинуті собакам на з'їдання" [Мейкок А. Л. История инквизиции. – М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2002. – С. 277]. В давньогрецькій міфології, під час Троянської війни, коли Ахіл вбиває Гектора і спочатку не дає можливості його батькові поховати померлого відповідно до звичаїв, боги примушують Ахіла видати тіло Гектора цареві Пріаму, "і підкорився волі богів могутній Ахіл" [Кун Н. А. Мифы Древней Греции – М., 2000. – С. 424–434]. За твердженням А. ван Геннепа,

"ті померлі, з приводу смерті яких не були виконані поховальні ритуали, також як і діти (неохрещені, такі що не отримали імені та не пройшли ініціації), приречені на жалюгідне існування... Це найнебезпечніші мерці: вони хотіли б знову прилучитися до світу живих, але, оскільки в них немає можливості цього зробити, вони ведуть себе по відношенню до цього світу як вороже налаштовані чужинці... ось чому поховальні обряди можна вважати практичними обрядами довготривалої дії: вони допомагають живим позбавлятися від вічних ворогів" [*Геннел ван А. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов.* – М. : Вост. лит., 2002. – С. 146].

Таким чином, негативне відношення таких мерців до світу живих зумовлене тим, що вони не змогли прилучитися до потойбічного світу, а так сталося тому, що не було здійснено необхідних для цього ритуалів переходу. Отже, можна говорити про уявлення щодо подвійності відношень між померлими та живими, про що вже зазначалось вище: з одного боку, в разі неправильності проведених поховальних обрядів небіжчик може зашкодити живим; з іншого – добробут померлого на тому світі також залежить від певних обрядів, проведених живими в цьому світі.

О. С. Пашковський, асп, КНУТШ, Київ
gamir@ukr.net

СТАНОВЛЕННЯ КОНТРКУЛЬТОВОГО РУХУ

Широке поширення на Заході, на межі 60-х – 70-х рр. минулого століття, нових релігійних рухів (НРР) або неоекультів викликало досить потужну протидію їхній діяльності. Ця протидія оформилась в різноманітних ідейних течіях та організаціях, котрі в західних наукових колах прийнято розділяти на контркультурний рух (ККР) та антикультури (АКР). Присутнє в назвах цих рухів слово "культ" використовується в повсякденній мові громадян США для позначення нехвальних релігійних організацій. В європейських країнах в аналогічному смислі звичайно вживається слово "секта". Обидва напрямки сформувались в США, і сам цей поділ відображає, в першу чергу, північноамериканську ситуацію. Чітка межа між ККР і АКР відсутня, але в своїх чистих формах ККР і АКР сповідають різні ідеології.

Першим організаційно оформився ККР. Це – рух, котрий має чітке конфесійне забарвлення. Він представлений християнськими активістами та організаціями, що відносяться, головним чином, до протестантських деномінацій. ККР пов'язаний з консервативними і фундаменталістськими християнськими колами. Контркультисти атакують НРР з позицій християнської теології, доводячи, що віровчення критикованих груп суперечать євангельському. АКР, на відміну від контркультизму – світський за походженням. Антикультисти заявляють, що їх не цікавлять віровчення НРР. Вони піддають критиці неоекulti за те, що останні застосовують неетичні методи впливу на психіку своїх adeptів – так звані "ко-

нтроль свідомості" або "промивання мозку". Академічна наука, в більшості своїх представників (Девід Бромлі, Джон Мелтон, Джон Хадден, Елін Баркер), заперечує існування і використання подібних методик. АҚР і його ідеологія досить відомі за межами США та описані в наукових працях, чого не можна сказати про контркультизм. В США на сьогодні існує досить багато контркультурних організацій.

Найстарішою з американських контркультурних організацій є Християнський науково-дослідницький інститут (Christian Research Institute – CRI), заснований 1 жовтня 1960 р. Мартіном Уолтером. Найвідоміша його праця "Царство культів". Діяльність М. Уолтера викликала різко негативні оцінки, особливо з боку послідовників неокультів. Інститут веде щоденно радіомовлення по території США з одночасною трансляцією в мережі Інтернет на інші країни, випускає два періодичних видання. На даний час, очолює Християнський науково-дослідницький інститут Ханк Ханеграф. Інститут є найбільшою християнською місією такого роду в світі.

Другою відомою контркультурою організацією США є Проект Духовних Підробок (Spiritual Counterfeits Project – SCP), що діє з 1973 р. Головним завданням Проекту було протидія на базі консервативного християнства неокультам, активним в університетських кампусах – в першу чергу окультним, орієнтальним групам, групам New Age. Але в подальшому межі його діяльності розширились. Активісти Проекту звертались до всіх верств американського суспільства, використовуючи для цього всі методи. Так, в 70-ті рр. Проект організував пропагандистське турне по американським містам. Популярність Проекту Духовних Підробок приніс ініційований ними судовий процес проти Трансцендентальної Медитації (ТМ). Представникам Проекту вдалось довести в суді, що вчення ТМ має релігійний характер, засноване на індуїзмі і, як наслідок, не може по законам США викладатись в державних середніх школах. В результаті, за рішенням суду викладання ТМ в школах було заборонено. Зараз президентом Проекту Духовних Підробок є американський теолог Тал Брук.

В останні роки діяльність контркультурних груп в США значно активізувалась. Дуглас Коун, спеціаліст з контркультурного руху, відмічає, що це обумовлено двома факторами. По-перше, після смерті М. Уолтера велика кількість співробітників залишили Християнський науково-дослідницький інститут і створили свої організації. По-друге, велике значення мало розширення мережі Інтернет [Douglas E. Cowan. Cult Apology: A Modest (Typological) Proposal. [Electronic source]. – Access mode: <http://c.faculty.umkc.edu/cowande/sssr-2002.pdf>]. Зараз в американському секторі всесвітньої мережі є близько двохсот контркультурних сайтів. Мережевий контркультизм представлений різними за якістю сайтами – від малих персональних сторінок до крупних проєктів. Найбільш відвідуваний з американських контркультурних сайтів – Християнське служіння апологетів та дослідження (Christian Apologetics and Research Ministry – CARM). CARM діє з 1995 р., його президентом є теолог Метью Слік.

Якщо говорити про контркультурний рух і контркультурні організації в Європі, потрібно враховувати, що це – американська термінологія, що відображає реалії США і не повністю відповідає європейській ситуації. Але північноамериканські вчені вважають виправданим використання цього терміну для позначення протидіючих неоеккультам (в Європі – "сектам") європейських організацій, ідеологія яких подібна ідеології відповідних організацій діючих в США. Цей термін може використовуватись в тих випадках, коли необхідно: по-перше, охарактеризувати протидіючі "сектам" і неоеккультам групи, що опираються на ідеї християнського консерватизму. По-друге, цей термін корисний для того, щоб відрізнити названі вище групи від європейських, котрі поділяють ідеологію американського антикультизму.

З числа європейських контркультурних організацій можна назвати Міжнародний Діалог-центр (Dialog Center International – DCI). Діалог-центр являє собою мережу організацій, що діють приблизно в 20 країнах. Штаб-квартира Центру знаходиться в Данії (м. Орхус). Президентом Діалог-центру є теолог Іоханесс Огорд. Основне поле діяльності Діалог-центру – Північна Європа., але є ряд пов'язаних з ним організацій і за її межами. До числа таких відноситься Інформаційно-консультативний центр св. Іриней Ліонського, котрий діє в Росії. Центр діє під патронатом Руської Православної Церкви, а його ідеологія скоріше відповідає ідеології антикультурного руху, а не контркультурного руху. Свою позицію по відношенню до НРР Діалог-центр визначає як "діалог в конфронтації". В Росії та Україні веде активну діяльність протестантський Центр апологетичних досліджень. В 1999 р. Центр почав свою роботу в Києві.

Багаторічна діяльність контркультурних груп на Заході принесла певні результати. Однак ці результати не настільки великі, як розраховував ККР. Контркультуризм був і залишається локальним, переважно внутрішньо протестантським рухом. Безсумнівним успіхом ККР можна вважати створення організацій, центрів котрі надають інформацію суспільству стосовно віровчення, релігійних практик неоеккультів та їх протиправну діяльність.

О. С. Серєда, асист., КНУТШ, Київ

ОСОБЛИВОСТІ АНКЕТНИХ ПИТАНЬ В ДОСЛІДЖЕННЯХ РЕЛІГІЙНИХ ЯВИЩ

Активізація релігійного фактору в житті суспільства вплинула і на новий етап розвитку соціології релігії, особливо на емпіричні дослідження в даній галузі. На сучасному етапі об'єктами вивчення є глобальні і локальні релігійні явища, особливості їх трансформації.

Соціологія релігії як структурна система релігієзнавства звертається до соціальних аспектів релігії, релігійності в різних її проявах, до діяльності культів, неоеккультів, релігійних організацій. На шляху розвитку со-

ціології релігії постійно взаємодіє з багатьма дослідницькими напрямками, використовуючи методологічні принципи та методики дослідження. За допомогою соціологічного інструментарію фіксуються релігійні зміни (релігійність, воцерковленість) розширюється дослідницька парадигма взагалі.. В той же час, є обмеження в сучасних технологіях емпіричного дослідження релігійних явищ.

Якщо, в якості методу збирання інформації обирати анкетне опитування, то основним інструментом отримання інформації буде виступати анкетне питання.

Анкетне питання може мати дві основних форми: відкрите та закрите питання. Перші дають респонденту можливість самостійно сформулювати відповідь. Прикладом такого питання може бути "Скільки разів на місяць Ви відвідуєте церкву?". Відповідь на відкрите питання потребує від респондента витрат часу, а від інтерв'юера певного досвіду. У випадку питань, що стосуються релігійної сфери, від інтерв'юера також вимагається коректність, толерантність, адекватна інтерпретація відповіді.

Враховуючи це, дослідники здебільшого звертаються до питань закритого типу. Закритими питаннями є такі, в яких респонденту пропонується скінчений набір варіантів відповіді. Таким чином думка респондента обмежується представленим набором альтернатив. Наприклад, якщо задається питання "В якій мірі Ви довіряєте церкві?", можливими варіантами будуть: "зовсім не довіряю", "наскільки довіряю, настільки і ні", "повністю довіряю". Складність використання закритих питань полягає в тому, що розробка варіантів відповіді потребує ретельного логічного і теоретичного обґрунтування.

Якщо говорити про закриті питання, слід згадати їх поділ на альтернативні та неальтернативні або питання множинного вибору (multiple choice).

Альтернативні питання передбачають вибір лише одного варіанту відповіді із запропонованих варіантів. Наприклад, "Хто Ви за віросповіданням?" і респондент має обрати один з наведених варіантів: "православний", "католик", "мусульманин" тощо. Відповідаючи на дане питання, респондент визначає свою конфесійну належність.

Закриті не альтернативні питання використовуються при вивченні ціннісних орієнтацій, які характеризують суспільство, соціальну групу, релігійну організацію тощо. Такі питання передбачають можливість вибору декількох варіантів відповіді. Наприклад, "В які з наведених явищ Ви вірите?". Варіантами відповіді можуть бути: життя після смерті, безсмертя душі, існування раю тощо. Іноді респонденту може бути запропоновано проранжувати свої відповіді, виходячи з їх значущості. В неальтернативних питаннях кількість можливих виборів може бути обмеженою або необмеженою (наприклад, "не більше 3-х варіантів відповіді" або "всі можливі варіанти відповіді").

Зазначені відмінності між типами анкетних питань необхідно враховувати під час складання анкети, що забезпечить адекватність зібраної інформації меті дослідження.

Виходячи з того, що основне завдання соціології релігії – з'ясування місця і ролі релігії в суспільстві, практика емпіричних соціологічних досліджень релігійної сфери може допомогти вирішенню питань взаємодії суспільства і релігійних систем, організацій, церков.

В. В. Сидоренко, студ., КНУТШ, Київ

РОЛЬ РЕЛІГІЙНИХ ЦІННОСТЕЙ У ЖИТТІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ

Невизначена ситуація в суспільстві провокує серед різних категорій населення, насамперед серед молоді, пошуки світоглядних орієнтирів, прагнення відчувати цілісність та значущість власного існування. Одним із компенсаторних чинників у нестабільному й динамічному бутті сьогодення є релігія, в якій традиційно знаходить задоволення своїх "пошукацьких" потреб певна частина молодих людей.

Варто зауважити такий факт, що, визнаючи себе віруючою, людина не завжди сповідує якусь з релігій, і навпаки, вважаючи себе причетною до певної релігії за фактом хрещення, людина не завжди є віруючою. Поняття релігії у людській свідомості розширюється на два рівні: 1) в широкому сенсі – релігія як система релігійно значимих дій, що передбачає усталені релігійні погляди, ідеї, переконання, ґрунтовані на віровченні, доктрині; ритуали, культова практика – відвідування (систематичне) релігійних служб, прилучення до таїнств причастя, сповідкування тощо; належність до певної релігійної інституції – церкви, конфесії, громади тощо; 2) у вузькому сенсі – релігія як внутрішній, особистісний стан людини, який лежить поза певними доктринальними, обрядово-культовими, інституційними визначеннями та належностями і являє собою внутрішнє одкровення людини, визнання Вищої сили, Високої Істини, відчуття своєї причетності до неї; такий внутрішній стан звичайно називається вірою.

Ми розуміємо релігійність насамперед у вузькому сенсі, як внутрішній, особистісний стан людини. Зауважимо також, що до групи віруючих у даному аналізі ввійшли всі ті молоді особи, які задекларували себе як таких. Тут могли поєднатися і глибокі релігійні переконання, і абстрактна віра у щось вище, і певна данина моді (адже бути релігійним стало популярним у нашому суспільстві і релігійність загалом набуває масового характеру). Однак можна припустити, що як віруючих себе ідентифікували себе ті молоді люди, котрі, незалежно від "глибини" їхньої віри, прагнуть бути такими, позитивно ставляться до духовних цінностей і не належать до асоціальних груп.

Результати опитування серед студентів київських ВНЗів (наприкінці 2011 р. було опитано 64 студента природничих та технологічно-інженерних спеціальностей) показали, що сучасний молодий віруючий – це не відірвана від реалій життя людина. Віруючих турбують ті ж самі

проблеми, що й невіруючих. Дане опитування також виявило, що релігійний світогляд, так само як і дотримання різних народних традицій і обрядів, може бути і даниною моді. Однак такий вихід в ірраціональну сферу, можливо, варто розглядати і як відповідну реакцію на труднощі реального життя (дані надані кафедрою культурології Національного університету біоресурсів і природокористування України).

Релігійна віра є дуже складним і тонким механізмом, вплив якого на життя віруючої людини дуже великий. На жаль, у наших умовах віра часто підмінюється набагато більш простими нормами, іноді прямо протилежним релігійним, а подекуди і зовсім ототожнюється із звичайним ритуалізмом, дотриманням традицій і вірою в прикмети. Тому, скоріше, релігійні цінності не зможуть зайняти місце загальних, консолідуючих соціум, навіть при тому, що більше половини населення визнає існування Бога, а близько 20 % регулярно відвідує богослужіння. Тому пошук таких ціннісних орієнтирів триває.

Є. В. Смутьський, асп. КНУТШ, Київ
smoulsky@gmail.com

УКРАЇНСЬКЕ ТА ВІРМЕНСЬКЕ НЕОЯЗИЧНИЦТВО: СПОРІДНЕНІСТЬ ВИТОКІВ ТА ПЕРЕДУМОВ ВИНИКНЕННЯ

Задля уникнення можливих непорозумінь маємо наголосити, що хоча ми й не відносимо РУНВіру до неоязичництва як такого (оскільки слідом за американським релігієзнавцем Майклом Ф. Стрміскою позначаємо цим поняттям новітні релігійні рухи *політеїстичного характеру*, що тяжіють до релігійних традицій дохристиянської Європи [див. *Strmiska M. F. Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives // Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives / ed. by Michael F. Strmiska. – Santa Barbara : ABC-CLIO, 2005. – P. 1–54*]), все ж визначаємо її серед найвагоміших витоків неоязичництва сучасної України. Саме тому абсолютно правомірним видається звернення до даної течії в контексті нашої доповіді. Зосередженість на питаннях, пов'язаних з національною ідентичністю, зумовлена проектом нашого кандидатського дослідження.

Вивчаючи неоязичництво в Україні, абсолютно неприпустимо розглядати його поза дискурсом так званого "нативістського ренесансу", котрий охоплює релігійні явища в Європі й Америці XX-го століття і призводить до формування таких потужних течій, як, наприклад, Асатру (Asatru) і Трот (Troth). Сам факт участі представників українських громад в Європейському Конгресі Етнічних Релігій (European Congress of Ethnic Religions (ECER), раніше відомий як World Congress of Ethnic Religions (WCER)), дозволяє стверджувати не лише про сутнісну спорідненість, але й інституційну залученість українських неоязичників до світового контексту.

Зрозуміло, більш вузько можна говорити про генетичну спорідненість неоязичництва представників слов'янського суперетносу (передусім

маємо на увазі українців, білорусів, росіян, поляків). Проте надзвичайно цікавим видається розгляд релігійних течій, котрі, не маючи такої генетичної спорідненості, виникають за спільних соціально-історичних переломів і в своєму розвитку демонструють значний ступінь подібності – РУНВіра з Левом Силенком на чолі, та "Arordineri Ukht" ("Орден дітей Арі"), заснований Слаком Какосьяном. В межах даної доповіді ми лише коротко окреслимо певні спільні вузлові точки, котрі стануть основою для подальшого дослідження.

- Обидві традиції фактично позбавлені широкої бази історично достовірних джерел (якими є, наприклад, Едди для германської традиції), і тому змушені радше не реконструювати, а "віднаходити", "згадувати" і наново створювати власну етнічну релігію. Засновники одержують статус пророків, що несуть нове одкровення – "Maga Vira" та "Ukhtagirq" ("Книга Обітниць").

- Також, послідовники обох течій вшановують культурних діячів, що зверталися до язичницької тематики (наприклад, Т. Шевченко, Л. Українка, І. Франко та Д. Варужан, Л. Шант, Н. Зар'ян відповідно), розглядаючи "геній [...] народу в безперервній дії, [...] інтерпретуючи все, створене в рамках чистого мистецтва [...] як раптові прориви язичницького мислення та релігійного почуття" [Антонян Ю. "Воссоздание" религии: неоязычество в Армении // Laboratorium. – 2010. – № 1. – С. 103–128].

- Український та вірменський народ в першій половині ХХ ст. переживають трагедію геноциду та програють національно-визвольні змагання – як наслідок, на нову релігію покладається місія відродження національного духу, поширюються ідеї богообраності народу та священності національної держави.

- Внаслідок багатосотлітнього перебування під чужоземним впливом розвиваються культи священних правителів "золотої доби" (наприклад, Святослава та Тиграна Великого).

- Ідеї засновників традицій (хоча у випадку зі С. Какосьяном і не остаточно) формуються в середовищі діаспор в Америці, що також зумовлює ствердження національної ідентичності як виключної цінності.

- В Україні та Вірменії традиції з'являються і починають розвиватися в пострадянський період, в час пошуків людьми нової духовності, і, на відміну від поширених східних та протестантських течій, пропонують ідеї не індивідуального чи общинного, а національного розвитку та спасіння, чим завоюють популярність передусім серед носіїв державницьких та націоналістичних цінностей.

- Попри загальне негативне ставлення до християнства як чужинської традиції, РУНВіра та "Arordineri Ukht" значно спокійніше сприймають національні церкви (УПЦ КП, УАПЦ та Вірменську Апостольську церкву відповідно), оскільки останні все ж певним чином слугують збереженню національної ідентичності.

Хоча в даній доповіді ми говорили про спільні моменти для вірменського неоязичництва та РУНВіри, переважна більшість тверджень залишається істинною і для українського неоязичництва загалом.

ІСТОРИЧНА ОЦІНКА СОЦІАЛЬНИХ НАСЛІДКІВ ЕВОЛЮЦІЙНОГО СВИТОГЛЯДУ

Один з основних постулатів своєї теорії Дарвін виклав в наступній формулі: "Розвиток організмів, що живуть, на землі безпосередньо пов'язаний з боротьбою за існування. У цій безперервній боротьбі перемагає сильний, слабкий же приречений на ураження і забуття". Згідно з його ученням, в природі завжди присутня жорстока, безперервна боротьба за існування і постійне протистояння. Сильніші і пристосовані органічні речовини і організми завжди перевершують слабких, і це робить можливим подальший розвиток життя. Більше того, Дарвін стверджував, що ідея "боротьби за виживання" також стосується і людей. Згідно цієї фантастичної заяви "привілейовані раси" перемагали в цій боротьбі. Цими "привілейованими расами", на думку Дарвіна, були білі європейці, а африканська і азійська раси в ній програвали. Дарвін не зупинився і на цьому і висловив припущення, що ці раси незабаром і зовсім вимруть. Якщо в XIX столітті ідеї дарвінізму сформували теоретичну основу для "виправдання" політики расизму, то в XX столітті теорія еволюції забезпечила передумови для виникнення ідеології нацизму. Ідеологи нацизму цілком і повністю виходили з "наукових законів" дарвінізму. У програмних статтях, сформульованих Адольфом Гітлером і Альфредом Розенбергом, найбільше застосування знаходять такі концепції Дарвіна, як "природний відбір", "природна селекція" і "боротьба за виживання між расами", про які десятки раз згадується в книзі "Походження видів шляхом природного відбору". Цитата з праці Гітлера "Моя боротьба" добре відображає логіку Гітлера: "Той, хто хоче жити, повинен боротися; той, хто не бажає боротися в цьому світі, де постійна боротьба – закон життя, не має права на існування. Нехай це жорстоко, але це так!". Не арійським расам Гітлер відвів іншу роль: "Все на цьому світі, що не є доброю расою, є половою... нижча раса неминуче загине в боротьбі з вищою расою, якщо тільки така залишилася на землі". І Гітлер з неймовірною жорстокістю і безжалісністю послідовно втілював цю "наукову" логіку в життя. Дарвінізм дав Гітлеру психологічне і соціальне виправдання для того, щоб поводитися з людьми як з тваринами, виправдання для знищення так званих "неповноцінних націй" заради кращого майбутнього справжньої людської раси, оскільки, згідно теорії еволюції, люди – лише високорозвинені тварини, продукт часу і випадку. Радянський диктатор Йосип Сталін (Джугашвілі) знищив близько 60 мільйонів людей. Як і Дарвін, він вивчав богослов'я; як і Дарвіна, його змінила ідея еволюції, перетворивши з християнського проповідника в комуніста і атеїста. Йосип придбав копію Дарвіна Походження видів, коли йому було біля 13 років.

У віці 15 років Йосип став студентом православної семінарії в Тбілісі. Ярославський відзначає, що під час навчання в семінарії Сталін з захопленням читав Дарвіна і став пристрасним дарвіністом, відрікся від віри в Бога і почав розповідати своїм товаришам-семінаристам, що люди походять не від Адама, а від мавпи. Йосип палко читає праці революціонерів таких як Віктор Гюго, Еміль Золя, Маркса та Енгельса, книги яких були заборонені в семінарії. Як і чому хлопчик, який мав стати священиком, став одним з наймасовіших убивцею, для якого убивство мільйонів людей нічим не відрізняється від викосу трави? Можливо, відповідь знаходиться у прочитаних Сталіним з 13 років працях Дарвіна, які дали йому виправдання відмовитись від концепції Бога і авторитету Біблії в його житті, переконали, що терпимість і милосердя – ознака слабкості і нерозумності. З холонокровністю, якій міг би позаздрити сам Гітлер, він знищив навіть більше людей, ніж останній. З точки зору Гітлера, Сталіна у ставленні до людей як до тварин не було нічого поганого, оскільки, на їх думку, Дарвін "довів", що люди не створені Богом, а пішли від якогось одноклітинного організму. Ці двоє вважали, що у знищенні менш пристосованих, або в тому, щоб "заганяти їх, немов худобу, в товарні вагони, які прямували в концентраційні табори і галаги" немає нічого аморального, якщо ці заходи сприяють досягненню головної мети... Світогляд Гітлера, Маркса, Сталіна не було сформовано ані німцем, ані росіянином, ані китайцем. Його родоначальником був англієць – Чарльз Дарвін. Основи цього світогляду заклала книга Дарвіна "Про походження видів шляхом природного відбору, або збереження найбільш сприятливих порід в боротьбі за життя" (1859). Кожен із згаданих вождів застосував принцип "виживання найбільш пристосованих" до власної ситуації. Для Сталіна це була класова боротьба; для Гітлера це була расова боротьба. А оскільки дарвінізм звів нанівець авторитет Біблії в питанні про походження життя, з нього логічно витікало, що вони зовсім не зобов'язані тримати відповідь перед Богом за масові вбивства, здійснені ними в ході втілення цих ідей. Втім, у них було виправдання – дарвінізм. Якщо немає абсолютних стандартів добра і зла, ті хто мають владу ні перед ким не несуть відповідальності. Хто сильніший, той і правий. За поширення і подальше світове панування теорії Дарвіна, що вселило у свідомість суспільства і індивідуума жорстокість і насильство, необхідність боротьби за виживання і знищення слабких, людство заплатило в ХХ столітті жорстоку ціну, адже "наукова" теорія дарвінізму забезпечила "благодатну" ідеологічну основу для виникнення всіх диктаторських режимів, чи то фашизму, комунізму, расизму, маоїзму і багатьох нелюдських ідеологічних режимів, що засновані на принципі боротьби за виживання і конфлікту. "Їжте, пийте і веселіться, неначе ви завтра помрете" – ось девіз сучасного життя. Таким чином, дарвінізм робить людську етику суб'єктивною, – а оскільки еволюція є процесом, позбавленим цілеспрямованості і, як наслідок, сенсу, то люди втрачають сенс і мету свого життя.

ПОТЕНЦІАЛ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ В СФЕРІ ЕКОЛОГІЧНОЇ ОСВІТИ ТА ВИХОВАННЯ

Екологічна діяльність релігійних організацій є прикладом дієвості функцій, які виконують релігія і релігійні організації у суспільстві. Екологічна діяльність християнських конфесій на теоретичному рівні насамперед пов'язана з екологічною освітою та вихованням, метою яких є формування екологічної свідомості та культури, які мають екологічне підґрунтя. Тобто світоглядний аспект виступає на перший план, адже "саме через світогляд, а не у чистому теоретичному вигляді завоюється певна система цінностей" [Чорноштан Т. М. Філософсько-етичні засади екологічної освіти : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Тамара Миколаївна Чорноштан ; Інститут вищої освіти Академії педагогічних наук України. – К., 2008. – С. 9]. Екологічна освіта та виховання можуть стати частиною християнської освіти та виховання, адже їх принципи і сутнісні характеристики не суперечать одне одному. Тому варто докладніше розглянути філософсько-етичні засади екологічної освіти і виховання, щоб продемонструвати екологічний потенціал християнської освіти. Потреба у сприянні духовно-моральній освіті людей підтверджується словами "Тож ідіть, і навчіть всі народи... навчаючи їх зберігати все те, що Я вам заповів" (Мт. 28:19).

Екологічна освіта – це система цілеспрямованих організаційних та дидактичних заходів, спрямована на формування екологічного світогляду, глибокого розуміння зв'язків людини з природою, відчуття залежності людського буття від екологічних процесів, що в ній відбуваються [Кусельов М. М. Понятійний апарат та закони сучасної екології : навчальний посібник. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2008. – С. 52]. У методологічному екологічній освіті притаманні міждисциплінарний підхід, щоб сформува-ти уявлення про навколишнє соціоприродне середовище у всій його повноті; поєднання планетарних, глобальних характеристик екологічних проблем з локальними (місцевими, регіональними, державними); постійність та планомірна націленість на майбутнє; зв'язок академічних теоретичних аспектів з практичними, тобто мотивування до активної громадянської позиції. Екологічна освіта призводить до зміни цінностей людини, її світоглядних орієнтирів та поведінки. Оскільки серед стратегічних цілей екологічної освіти М. Хилько виокремлює наступні: передусім дати можливість людині зрозуміти складний характер навколишнього середовища, яке є результатом взаємодії його біологічних, фізичних, соціальних, економічних і культурних чинників, сприяти усвідомленню важливості навколишнього середовища для економічного, соціального і культурного розвитку [Хилько М. І. Екологічна культура: стан та проблеми формування. – К. : Знання, 1999. – С. 12–13]. Це знаходить своє ви-

раження у змісті екологічної освіти, до якої дослідники включають систему знань про природу, основні закони природи, принципи раціонального природокористування, взаємодію суспільства і природи, наслідки та шляхи оптимізації цієї взаємодії, оцінка екологічної ситуації та прогнозування її розвитку; сукупність природоохоронних навичок і вмінь; систему норм та цінностей, які визначають чуттєво-емоційні вияви у ставленні до довкілля.

Екологічна освіта і виховання – це спеціальний, цілеспрямований, організований, систематичний, послідовний, планомірний процес формування системи екологічних знань, умінь, навичок, поглядів, переконань, моральних якостей, що забезпечує становлення і розвиток у особистості відповідального ставлення до природи як до універсальної цінності.

Християнська традиція у аспекті екологічної освіти та виховання має потенціал, адже природа постає як частина творіння і її цінність – у зв'язку її з Творцем. Сама природа розуміється не тільки як зовнішнє щодо людини середовище – вона включає в себе і людину. Формування відповідального ставлення до природи є частиною екологічного виховання, що християнське виховання вміщує так само. Воно означає розуміння законів природи, що визначають життя людини, виявляється в дотриманні моральних і правових принципів природокористування, в активній творчій діяльності з вивчення й охорони довкілля, пропаганді ідей раціонального природокористування, у боротьбі з усім, що згубно впливає на навколишнє середовище.

Конкретизуючи шляхи реалізації екологічної освіти та виховання В. Борецько виділяє такі напрямки екологічної діяльності, які є актуальними і для християнських церков:

- Популяризація апокрифів, релігійних розповідей, легенд, що позитивно впливають на охорону природи.
- Розробка спеціальних проповідей, що закликають до охорони флори і фауни.
- Впровадження та популяризація культу святих покровителів екології тощо.
- Видання та поширення літератури природоохоронної тематики.
- Поширення екологічних знань шляхом впровадження курсу екології для семінаристів та для учнів недільних шкіл.
- Проведення паломництв, конференцій, релігійних фестивалів, міжконфесійних форумів тощо, присвячених питанням охорони природи.
- Участь у розробці та поширенні екологічної етики [Борецько В. Е. Екологические традиции, поверья, религиозные воззрения славянских и других народов : в 2 т. – К. : Киевский эколого-культурный центр, 2003. – Т. 1. – С. 148–150].

Християнські церкви на місцевому рівні проводять заходи, що сприяють формуванню екологічної освіти та виховання. Реалізація екологічної освіти та виховання здійснюється на рівнях культової і позакультової діяльності християнських церков.

РЕЛІГІЯ ЯК АТРИБУТ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Сучасний глобалізований світ утримує в собі багато небезпек як для людини, так і для спільнот, а головна з них – небезпека втрати своєї унікальності, самості, тотожності. Уніфікація, нівелювання, приведення до одного знаменника різноманітних ідентичностей означає гомогенізацію антропологічного простору, що неминуче призводить до занепаду культури і людства.

В пошуках шляхів збереження своєї ідентичності люди вдаються до різних її варіантів. Одним із можливих і таких, що традиційно супроводжують людські спільноти від часу їхнього постання, є релігія.

Осмислюючи роль релігії в процесах національної ідентифікації, не всі теорії або концепції утримують в собі положення про релігію як істотний фактор формування і збереження національної ідентичності. Деякі з них заперечували істотність релігії як ознаки нації [Релігія і нація в суспільному житті України і світу : монографія / редкол.: А. М. Колодний, Л. О. Филипович, П. Л. Яроцький та ін. – К., 2006. – С. 9–33].

Скептичне ставлення до релігії як атрибуту національної ідентичності сьогодні зумовлене поліконфесійністю і мультикультуральністю сучасного світу. Виходячи з цього, є сенс розглянути питання: 1) чи може релігія взагалі бути атрибутом національної ідентичності; 2) чи є сучасні релігії маркерами модернових націй; 3) яка релігія є ідентифікаційним кодом для українців.

Робочою гіпотезою для дослідження може стати теза про те, що не будь-яка релігія є ідентифікатором будь-якої нації. Релігія в конкретній конфесійній формі постає атрибутом національної ідентичності за декількох умов: 1) якщо кордони етносу (нації) збігаються з кордонами релігії (т.зв. канонічної території); 2) якщо етнос втратив або не має інших важливих індикаторів колективної ідентичності; 3) якщо релігійні інститути (церква) є найбільш інституалізованою силою в даному етнічному середовищі [Еленский В. Е. Религия и формирование современной украинской нации // Религиоведение. Антология украинского религиоведения. – М., 2010. – Т. 2. – С. 451].

До цього часу існує чимало етносів і націй, для ідентифікації яких релігія відіграє важливу роль. Відомий етнолог релігії Е.Сміт виокремив католиків і протестантів Північної Ірландії, поляків, сербів, хорватів, сикхів, маронітів та ін. [Сміт Е. Національна ідентичність. – К. : Основи, 1994. – С. 18], ідентичність яких, незважаючи на їх перебування в глобалізованому та інокультуральному оточенні спирається на релігійні критерії диференціації.

Українці декілька разів змінювали релігії, які ставали етнічним маркером народу. В певні історичні періоди більшу чи меншу ідентифікаційну роль виконували язичництво, православ'я, греко-католицизм. Нині українське суспільство намагається повернути релігії її атрибутивну функцію: зростає кількість тих, хто вважає себе віруючим; хто визначає свою конфесійну належність, хто ідентифікує себе з певною церквою. За результатами моніторингу Центра О. Разумкова, у 2010 році, порівняно з 2000, число громадян, які визнали себе віруючими, зросло з 58 % до 71 % [Рівень і характер релігійності українського суспільства // Національна безпека і оборона. – К. : Укр.центр економічних і політичних досліджень імені О. Разумкова, 2011. – С. 37]. Разом з тим такий високий показник релігійного самовизнання не підтверджується відповідними відсотками воцерковлених і не маніфестується участю в релігійних практиках. Релігійні служби відвідують 73 % віруючих; проте майже половина віруючих (48 %) відвідують служби лише на релігійні свята, 17 % – щотижня, 23 % – щомісяця [Там само. – С. 45]. Все це свідчить про те, що для більшості українців релігія постає скоріше традиційним і дещо уявно-бажаним важелем їхньої ідентичності, особливо для молоді і людей середнього віку, які виросли в нерелігійному середовищі і нині продовжують існувати в секуляризованому суспільстві.

Висновок: релігія не для всіх народів є атрибутом їхньої національної тожсамості. Сучасні люди та їхні спільноти шукають і знаходять свої індивідуальні й колективні соціальні ідентичності в альтернативних релігійних системах цінностей.

М. М. Ярмолицька, студ., КНУТШ, Київ

С. МОСКОВІЧІ ПРО ЄДНІСТЬ СОЦІАЛЬНОГО І ПСИХІЧНОГО В РЕЛІГІЇ

С. Московічі – видатний сучасний французький мислитель. В гуманітарній думці є багатоплановою фігурою, більшість його перших праць були написані в жанрі соціально-філософських та історико-філософських есе. В його творчості можна визначити два основних етапи: перший – історико-філософські роздуми, розгляд соціально-філософської проблематики; другий – критика методології сучасної йому соціальної психології. С. Московічі виступав проти засилля американської позитивістської парадигми у світовій соціальній психології. Його критика зумовила початок досліджень соціальних явищ і на основі нових принципів методологій і основ. Слід зазначити, що для С. Московічі перегляд ідей соціальної психології послужив поштовхом для написання великої кількості робіт по даній проблематиці.

Досліджуючи ідеї С. Московичі, слід зазначити, що соціальні уявлення, як вважає вчений, це знання та вірування, які виникли в повсякденній комунікації та мають відповідну структуру. Саме за допомогою теорії соціальних уявлень можна визначати: як виникають і будуються концептуальні схеми, як формується система значень та особистісних сенсів суб'єкта в ході соціальних інтерпретацій. Отже, як зазначав С. Московічі, соціальний процес – це процес когнітивного освоєння дійсності, в якій об'єкти та індивіди пізнаються та диференціюються на основі моделей попереднього досвіду. У такому випадку джерелом змін слугує трансформація змістів, яка спонукає утворення в суспільстві конкретних зразків, мови та ідеї, які роблять можливими комунікацію та дію. А нові сутності, такі як харизма й несвідоме, збагачують онтологію суспільства й надають йому "реальності" нової форми. Також з концепцією соціальних ідей у С. Московічі тісно пов'язане дослідження психології мас. Як зазначає вчений в психології мас фіксується різке протиставлення поведінки індивіда поза масою, а також його поведінка в складі мас. Таку свою думку С. Московічі розвив у праці "Век толп. Исторический трактат по психологии масс" (1981). С. Московічі наголошував на тому, що в межах наукових відкриттів, психологія натовпу намагається бути наукою про них. Разом з тим, С. Московічі відзначає, що уявлення про людську природу є скритими, поки людина перебуває одна, і розкривається вона тільки тоді, коли перебуває разом, у натовпі.

Також С. Московічі намагався заперечити широко поширену в соціальних колах догму, згідно якої соціальні явища слід пояснювати соціальними факторами, а не психологічними. Вирішення даної проблеми наштовхнуло С. Московічі на критичний перегляд праць видатних соціологів (Є. Дюркгейм, М. Вебер, Г. Зіммель). Наразі вчений приходить до висновку, що класики не змогли реалізувати постулюємі ними принципи: соціальне – через соціальне. При аналізі людської спільноти соціальне можна відокремити від психічного лише в абстракції, в предметах різних наук та теоретичних перевагах, а реально вони нерозривні. Щодо поглядів самого С. Московічі то він вважає: по-перше, що психічне та соціальне нерозривні; по-друге, психічне (вірування, пристрасті та ін.) частіше, лежить в основі соціального (суспільні структури, продукти, інститути та ін.); по-третє, тому психологія і знаходиться в основі соціології. На основі цих принципів С. Московічі розглядав проблему походження релігії в своїй праці "Машина, яка творить богів". Щодо соціального фактору, то зазначається, що такою машиною є саме суспільство. Автор робить синонімом релігії принцип, який існує в суспільстві – "Ти повинен". І як наслідок у людини виникає питання: "А що буде, якщо я цього не зроблю?". Відповідь приходить сама собою. Релігія, певним чином, є парадоксальною, оскільки складається із чогось, в що неможливо повірити: слова, жести, вміння і т.ін., або речі, які неможливо усвідомити:

кінець світу, воскресіння із мертвих, союз з небесами. Втім це безперечно змушує нас вірити в абсурд, або в сили, які ми не можемо досягнути. Вони показують нам свою могутність, а разом з тим, вказують нам на зв'язки, які підвищують їх міцність. В усі часи релігія була умовою життя в суспільстві. Також вона є сукупністю уявлень та практик, які виробляють світовий порядок. Різні верстви суспільства, маси та еліта, аристократія та буржуазія мають вірування та обряди, які відповідають їхнім особистим інтересам. Також, релігія дає індивідам можливість жити спільно та усвідомлювати свою пов'язаність із суспільством.

Як зазначає С. Московічі, релігії притаманні подвоєність, яка протиставляє два класи речей або сил. Одні мають назву священні, інші мирські. Таким чином – чим більша згуртованість суспільства, тим більша близькість її членів один з одним, тим більше виражаються протиріччя між священним та мирським, між віруванням та практикою. При цьому з'являється релігійний вплив, який буде перешкоджати цьому змішуванню та порушуванню встановлених меж. Така заборона ще більше укорінюється та робить ще більшим розділення між двома межами, які взаємно виключають один одного. С. Московічі визначає ще одну ознаку релігії – Церкву. Адже без Церкви релігії не буває, саме вона є проявом священного. Але така теза можлива тільки в межах християнської традиції (авт.). Релігія забезпечує членам суспільства життєві сили, пробуджує прагнення та ентузіазм, які необхідні кожній людині для виконання її завдань. Віруюча людина не тільки знає те, що невіруючому невідомо, вона здатна на більше, тому що відчуває себе оточеною вищими силами, які панують над нею та підтримують її.

Щодо психологічного чинника релігії, то тут С. Московічі виходить з психології мас. Саме вона являється переходом для кожного, хто хоче зрозуміти, те що має відношення до вірувань та ідеологій цілому. Психологія мас є поясненням релігії, перш за все тому, що ізольованому індивіду не вистачає життєвої енергії. Бо саме така енергія спрямовує до навиків, допомагає правильно рухатись. Тільки суспільство може надати цю життєву енергію і допомогти людині стати більше ніж індивідом. Суспільство стимулює особистість, укріплює її сили та спонукає до будь-якого роду діяльності. Тобто людина стає здатною зрозуміти та пережити ідеальне, а саме божественне, простір, час та інші категорії розуму, які символізують суспільство в найбільш піднесеній формі.

Отже, підсумовуючи вищесказане можна констатувати, що соціальний та психологічний чинники мають спільну характеристику, а саме згуртованість людей, спільноти. Як в соціальному так і в психологічному чинниках, завдяки об'єднанню людей виникає релігія, а завдяки згуртованості людей відчувається релігійність, з її різноманітними проявами.

**Підсекція
"ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"**

А. Н. Бибик, студ., ДНТУ, Донецьк
aleksandra_777_777@mail.ru

**СПЕЦИФИКА РИТУАЛА И ЕГО ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ
КАК ОДНА ИЗ ОСНОВНЫХ СОСТАВЛЯЮЩИХ
РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ**

Одним из важных вопросов современного религиоведения является изучение проблем становления форм религиозного ритуала и специфики его психологических предпосылок. Выявление фундамента основных форм религиозных практик предполагает выделение общих закономерностей их построения и смыслового наполнения, а также поиск психологических и философско-мировоззренческих первооснов рассматриваемого явления.

Можно сказать, что ритуал является одним из основных элементов религиозной жизни. С точки зрения психологии его можно толковать как специфический тип поведения, предполагающий ту или иную символическую основу. Можно рассматривать ритуал и как информацию, позволяющую дать определение и описание человеческой реальности. То есть религиозное значение и функции ритуала строятся на наполнении реальности определёнными символами, помещёнными внутрь пространства, предполагающего синтез сакрального и профанного миров.

Так или иначе, ритуал предполагает переход от священного пространства к обыденному и обратно, образуя определённую форму их связи. Особенно это характерно для архаичных форм религии, когда определённый периодически повторяемый ритуал обеспечивал связь людей с божественным порядком, сакральной организованностью, космосом (примером могут выступать различные религиозные празднества, ритуалы табу и жертвоприношения, специфические традиции различных племен и народностей (например, традиция племени ахилла брать с собой повсюду священный столб, который определяет направление пути и обеспечивает сакрализацию окружающего пространства)). Данная тенденция характерна практически для всех форм религии, где именно ритуал обеспечивает "космизацию" профанного пространства или хаоса. Значение ритуала может определяться также в рамках символического выражения социальных отношений, что предполагает их обоснование и структурирование на сакральном уровне (таковы, например, ритуалы посвящения или инициации).

Разновидности и типы ритуалов, как и их основные особенности, зависят от культурно-исторического контекста того пространства, в рамках которого наблюдается динамика их развития и становления. Осо-

бенности языкового пространства, материальной культуры и окружающей среды так или иначе влияют на структурные особенности ритуала. Однако несмотря на подобные различия можно попытаться выделить ту общую основу, посредством которой ритуал и выполняет свои основные функции. Поэтому рассматривая молитвы православных и католиков, танцы аборигенов и буддийские сутры можно обратить внимание на те основные их составляющие, что являются необходимыми элементами любого ритуала.

Ритуальное действо так или иначе строится посредством воздействия определённого вида вибраций (колебаний) на окружающую реальность. Как правило такими видами вибраций может выступать звук (слово, музыку) и движение (танец). Данные явления характеризуются ритмичностью определённых колебательных процессов и знаковой символикой, предполагающей закодированный информационный смысл проводимых действий.

Именно колебательные (вибрационные) процессы являются своеобразным "инструментом", посредством которого и сакрализуется пространство ритуала. Воздействуя на реальность через колебания, человек одновременно адаптирует и свою внутреннюю реальность под пространство божественного. Т. е. что бы стать "видимым" для божественных сущностей, для трансцендентного невидимого мира, нужно определённым образом обрести более высокий уровень восприятия, который и позволит стать доступным для этого мира. Это возможно через восприятия себя не как пассивных наблюдателей, а как непосредственных участников творения, через ощущение своей глубинной сущности и приобщение к общим ритмическим закономерностям мироздания, через состояние "экстаза" (экстаз – "выйти за пределы"). Можно сказать, что достижение подобного состояния достигается через вибрационные или колебательные процессы, которые и являются основной составляющей ритуала, позволяющей через человека, как посредника, осуществить диалог сакрального и профанного миров.

Рассматривая звук и движение как онтологические характеристики ритуальных действий, необходимо обратить внимание на их толкование и применение в других сферах человеческой жизни. Прежде всего ясно, что звук и движение непосредственно является основой любой общественной коммуникации. Если рассматривать пространство ритуала как границы диалога человека и сакральных сил, можно сказать, что в пределах ритуальных действий создается своеобразная модель микрокосмоса, реальность внутри которого строится по основным законам реальности макрокосмоса.

Ещё одной необходимой составляющей ритуала является ритмическая повторяемость. Уже со времён первобытности человек чувствовал, что всё вокруг подчинено ритмическим закономерностям. Поэтому ритм становится онтологической характеристикой, условием или способом приобщения к сакральной организованности. Структура динамики ритуала

льних дійствий так или иначе передполагає подчинення ритмам природи или неких божественних суцностей. Особое место поняття ритма и ритмической повторямості в міфологічеськом міровосприятті отражають ідеї циклічності времени. Так или иначе, в структурі ритуала ритму відводиться важная роль "організатора" реальності, через приобщення к которому человек и створює вкруг себе пространство ритуала.

В заклучення нужно сказати, что ритуал являється необхідною створюючою любой релігійною життя. Особенности ритуальних практик определяються культурним пространством, в рамках которого и происходит динаміка их развития. Однакo несмотря на очевидные различия типов и форм ритуала можно выделить общие особенности, присущие каждой из них. Эти общие особенности непосредственно касаются структуры ритуальних дійствий, которые строятся посредством обращения к звуку (слову, музыке) и движению (танцу). Ещє одним необходимым условием является достижение особого состояния екстаза. В конечном стечении ритуал можно рассматривать как своеобразный мікро-космос, вкнутрі которого образуется синтез сакрального и обыденного міра. Створення такой особой реальності при помощи воздействия на неї определенних ритмических вибрационных процессов позволяет осуществить діалог человека и сакральных сил, в котором и состоит специфика ритуала как одного из основных элементов релігійною життя.

А. В. Білогорцева, викл., НМУ ім. О. О. Богомольця, Київ

ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ РЕЛІГІЙНОЇ ТА ЕКОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

В епоху глобалізації всіх суцільних процесів, загострення протистояння суспільства і природи, наростання необгрунтованого хижацького споживацтва екологічні проблеми все частіше виходять на перший план в житті соціуму. Людина – дитя Землі, продукт природи, результат розвитку біосфери. Ще у XVIII ст. людство перебувало в гармонії з природою, але вже наприкінці XIX ст. виник дисбаланс між людством і навколишнім середовищем. Зараз обсяг допустимої дії на біосферу перебільшено у 8–10 разів. По суті, відбувається знищення біологічної й екологічної систем. Практика формування ноосфери показує, що фізичне та психічне здоров'я людини відчуває сильну негативну дію з боку все більш забрудненого навколишнього середовища. Результатом активного неконтрольованого розвитку промисловості стали непередбачувані швидкі загрозливі зміни клімату, а повітря, ґрунти і поверхневі води втратили здатність до самоочищення. Згідно з даними Міністерства охорони навколишнього природного середовища понад половина населення України проживає на екологічно небезпечних територіях, тобто там, де забруднення повітря та води досягає небезпечного рівня для здоров'я та життя. Екологічний фактор відіграє вагомий роль у зниженні рівня імунітету та розвитку різноманітних захворювань (відповідно до ВООЗ

24 % захворювань дорослих та 33 % дітей). Тому не дивно, що Україна посідає одне з провідних місць у дитячій смертності та онкологічних захворюваннях. На тлі несприятливої екологічної ситуації погіршується здоров'я всіх вікових категорій населення, зменшується середня очікувана тривалість життя, за якою Україна нині знаходиться на одному з останніх місць у Європі. Бачимо, що наслідки негативного впливу на довкілля за принципом бумеранга повертаються до нас, у вигляді не тільки багатомільярдних економічних втрат та спадання добробуту суспільства, але рівно ж загрози для життя і здоров'я сучасників та майбутніх поколінь.

Для того щоб упоратися з усіма названими проблемами та зберегти здоров'я людини та природу, перед суспільством постає ще одна дуже важлива задача – формування екологічної свідомості – це процес пізнання законів системної цілісності природи і законів, що визначають взаємодію суспільства і природи, що повинні враховуватися на шляху суспільного розвитку і глобального управління природними компонентами. Екологічна свідомість як специфічна, самостійна форма суспільної свідомості виникає лише в XX ст. нашої ери як наслідок відображення загрози глобальної екологічної катастрофи та наростання кризових явищ у взаємовідносинах суспільства та природи в цілому. Вона формується на основі пізнання як тих законів, що забезпечують цілісність природного середовища, так і тих, що повинні обумовлювати людську діяльність з метою збереження і покращання придатного для людського існування стану природи. До розв'язання екологічних проблем сьогодня прикута увага не тільки у науковців, політиків, а й представників церкви. На думку українського філософа В. Крисаченко, на теренах релігійної свідомості відбуваються істотні зрушення. Зростає кількість модерністських течій, що акцентують увагу на "кінці світу", обґрунтовуючи це сучасними екологічними реаліями. Помітним стає тяжіння багатьох релігій, насамперед християнства, до пошуку контактів зі суспільством з метою подолання негативних наслідків екологічної кризи. Впливовішим стають об'єднувальні тенденції представників різних конфесій, спрямованих на інтеграцію зусиль у розв'язанні проблем миру, збереженні довкілля, усталені здорового способу життя тощо [Крисаченко В. С. Екологічна культура. – К., 1996. – С. 51].

Питання взаємовідношення християнських та екологічних цінностей потребує детального опрацювання, оскільки у дослідницькому колі сформувалася позиція критики християнства як релігії, що стала ідейним витоком екологічної кризи.

Перша спроба критики християнства належить Л. Уайт, у своїй статті "Історичні корені нашої екологічної кризи", що опублікована у 1967 р., автор намагається подати ідейні витоки права людини на експлуатацію природи. Історик виявляє в християнстві декілька небезпечних моментів, що зумовлюють формування дуалізму людини та природи. По-перше, християнство є монотеїстичною релігією, у якій Бог трансцендентний. По-друге, антропоцентризм, що підкреслюється біблейським вченням про творіння. Завдяки цьому "християнство не лише встановило дуалізм людини та природи, але і наполягло на тому, що воля Божа

така, щоб людина експлуатувала природу заради своїх цілей". У цих моментах біблійна релігія радикально відрізняється від язичництва. В епоху античності кожен природний об'єкт мав свого духа-захисника. Будь-яка спроба зрубати дерево чи перекрыти струмок наштовхувалась на незримий опір цих духів. Перш ніж зробити акт руйнування природного об'єкта, людина повинна була задуматися щодо його наслідків. Така десакаралізація природи сприяла маніпулюванню людиною над природою, що в процесі вдосконалення наукового, технічного та промислового вдосконалення набуває загрозливих масштабів. Християнство, згідно з поглядами історика, позбавило людину стримуючого початку, тому несе на собі величезний тягар історичної провини. На думку Л. Уайт, християнство винне в екологічній кризі не тільки прямо, але й опосередковано, як релігія, що уможливила науково-технічний прогрес. Саме розвиток науки й техніки дозволили людині безжалісно експлуатувати природу. Л. Уайт вважає, що європейська наука має глибокі корені в іудео-християнській релігійній традиції [Уайт Л. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности / сост. Л. И. Василенко и В. Е. Ермолаева. – М. : Прогресс, 1990. – С. 196–197]. Узагальнюючи основні аргументи критиків християнства в екологічних аспектах, можна сказати, що основним положенням, яке виступає предметом звинувачень є біблійська цитата: "...плодіться та розмножуйтесь, та наповнюйте землю, та володійте нею, та владаруйте над рибами морськими [та над звірами]..." (Бут. 1:28). Таким чином, перше, до чого необхідно більш детально звернутись, – це до тлумачення слів "володійте та владаруйте", адже саме вони дають привід для критики Біблії в аспекті ставлення людини до природи [Фенно І. М. Співвідношення християнської та екологічної етики].

Таким чином, релігійний чинник може виступати важливим фактором формування екологічної свідомості. Особливе місце в такому процесі займають релігійні інституції та організації, які не тільки визнають важливість вирішення екологічних проблем, але й наголошують на тому, що не дотримання екологічних норм оголошують гріхом, за яке людина понесе покарання. Основоположні християнські цінності та чесноти, серед яких любов, розсудливість, відповідальність, поміркованість, справедливість, милосердя, доброчесність, повага, жертвовність, скромність, співчуття тощо дають можливість віднайти шляхи ефективного екологічного виховання засобами християнської моралі.

В. О. Бочерова, студ., ДонНУ, Донецьк
vixtochka@mail.ru

ТРАНСФОРМУВАННЯ РЕЛІГІЇ В ДУХОВНОМУ СВІТІ ОСОБИСТОСТІ: ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Посилена увага широкої громадськості до сфери духовності як соціетального феномену та особистісної якості стала закономірним наслід-

ком пошуків ефективних засобів подолання численних криз нашого сьогодення. Вже не викликає сумнівів той факт, що одним із вагомих чинників розв'язання глобальних проблем сучасності є не тільки та й не стільки чергові технологічні нововведення, котрі зазвичай або швидко застарівають, або надто дорогі у своїй популяризації, скільки цілеспрямоване зупинення процесів духовного зuboжіння.

Як відомо, важливим виміром духовності виступає релігійність та релігійні почуття. Обидва ці феномени корелюють вже за самим своїм онтологічним статусом – як здатності суб'єкта трансцендентувати за межі його актуального емоціонально-потребового функціонування до переживання та реалізації абстрактних інтенцій "завтрашнього дня", а також надіндивідуальних вартостей. Релігійні почуття – переживання людини, пов'язані з її ставленням до Абсолютного, ті переживання, що виявляються здебільшого у формі тривоги, трепету, благоговіння. Релігійні почуття існують тому, що людині як такій взагалі властива потреба у вищих цінностях та абсолютних регулятивах. Але процес їх освячення опосередковується; культурними, часто неусвідомленими традиціями, системою виховання, активністю релігійних організацій. Загальна складність життєвого шляху будь-якої людини, постійне виникнення ситуацій, на які людина не здатна адекватно відреагувати, також сприяють формуванню релігійного прошарку людської психіки.

Цією проблемою починають цікавитись як зарубіжні, так і вітчизняні вчені. До праць, що містять такий внесок, належать публікації С. Б. Кримського, А. М. Колодного, Л. О. Филипович, Г. І. Горак та інших. З-поміж досліджень російських науковців можна виокремити праці Н. А. Бердяєва, В. П. Тугарінова. Крім того, вивченням цього питання займалися такі зарубіжні вчені, як У. Джеймс, К. Г. Юнг та ін.

Що стосується України, то вона втретє протягом своєї історії переживає процес національного відродження, яке порушило питання про місце релігії в житті нації. Зараз відбувається популяризація в Україні різних новітніх релігійних течій, зростає зовнішній вияв релігійності за відсутності глибокої і усталеної віри, екзотичності і певної прагматичності в орієнтації молоді на релігійні феномени, релігії як морального імперативу у сфері повсякдення людини, недостатньої включеності релігії у процеси національного відродження, а то й перетворення її у дезінтегруюче явище та ін. Можна знайти в релігії ефективну силу трансформації суспільства, людини, нації.

Глобальні зрушення останніх десятиліть кардинальним чином змінили глибинні основи людського буття. Духовний світ окремої людини становить основу соціального життя, і як підкреслює Г. Дьєур, він не можливий поза духовним життям суспільства, "... що включає в себе багатогранні процеси і явища, пов'язані з духовною сферою життєдіяльності людей, сукупність ідей, поглядів, почуттів та уявлень людей, їх становлення, поширення, перетворення суспільних відносин, індивідуальних ідей у внутрішній світ людини".

Втручання в духовний світ людини завжди є проблематичним. Оскільки духовна криза засвідчує певний рівень розвитку не тільки індивідуального, а також рівень розвитку соціуму. У цьому розумінні проблема подолання духовної кризи особистості утворює певний вимір, а саме потребує дослідження того, як і заради чого людина використовує вроджене і набуте нею. У пошуку оптимальних чинників подолання духовної кризи в умовах сьогодення необхідно виходити з того, що вона є продуктом суспільного розвитку, а саме тих умов які ускладнюють формування безвідносного почуття власного існування у соціумі, як першого кроку становлення вищих форм суб'єктивності та духовності.

Причиною наступу бездуховності є нестримний розвиток, насамперед, технічної сторони цивілізації, прагнення досягти матеріального достатку ціною духовної творчості. Знову ж повернемося до економіки, яка є невід'ємною галуззю існування людини. Ця діяльність відображає суспільний прогрес, і вона служить не тільки людині, але й іншим сферам життєдіяльності, таким як політика, культура і релігія. Внаслідок своєї багатозначності економіка може бути привілейованим місцем для гордості та інстинкту панування, а тоді вже не залишиться місця для моральності в духовному світі особистості. Релігія є регулятором відносин між людьми, вона вносить в людську свідомість певні моральні принципи. На сьогодні ще не знайдено інших повноцінних механізмів, крім релігії, які б були регулятором між людьми, між особистістю і суспільством. Добробут суспільства, а отже, і добробут кожної особистості в ньому, однозначно і безпосередньо залежить від рівня його духовності, моральності. Аргументи на користь цього твердження випливають із самої природи – і фізичної, і соціальної, і психологічної. Людина не може жити поза природою, суспільством.

Передумовою кризи нашої культури є те, що її матеріальна сторона розвивалася набагато сильніше, ніж духовна. Надмірна матеріальна об'єктивність – не просто погляд, а порушення здорової організації духовного світу особистості. Природа психологічного стану людини стає позаетична, позадуховна. Одним із виявів кризи духовної складової життєдіяльності є втрата любові до світу, людей. Часто стає неможливо любити цей світ, повний жахів, безглуздя, жорстокості, а особливо "ближніх", абсолютна більшість яких дбають лише про себе.

У ХХІ ст. людина не може сховатися, вона повинна залишатися на своєму місці і по змозі виконувати обов'язок перед родиною і суспільством, професійний обов'язок – так, ніби в її внутрішньому світі не відбулося нічого особливого. Це завдання є дуже складним. У наш час ми стикаємось із своєрідним паралічем духовного розуміння, зруйнувалась цілісність людської душі.

Щодо виконання релігійно психотерапевтичної функції, то останнім часом наголошується на двоїстому характері психологічного впливу на людину. З одного боку, під час виконання певних культових дій має місце трансформація, тобто переорієнтація незадоволених потреб і чуттів на

релігійні об'єкти, яка створює новий, емоційно позитивний стан. З іншого боку, релігія підтримує віруючу людину у стані психологічної напруги, формує у неї комплекс вини перед надприродним за неідеальне виконання своїх релігійних обов'язків, аби примусити її робити це прискіпливіше. Цим, зрештою, вона допомагає суспільству підтримувати певний лад.

О. В. Гавдяк, асп., КНУТШ, Київ
oksana.gavdyak@gmail.com

**ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧІ ПОГЛЯДИ
ВИКЛАДАЧІВ УНІВЕРСИТЕТУ Св. ВОЛОДИМИРА
(СВЕТЛОВА П. Я., КОЗЛОВА О. О., СКВОРЦОВА І. М.)**

В процесі пошуку філософських відповідей на питання теїстичного характеру професори Київського університету вдавались до відмінних обґрунтувань актуальних питань того часу. Існують точки перетину між богослов'ям і релігійною філософією, богослов'я більшою мірою пов'язано з прямим зверненням до священних текстів, специфічно релігійним вихованням, служінням і викладанням. Це відбилося і в його диференціації. Не зважаючи на богословський характер тогочасного наукового процесу, у релігійній філософії та інших курсах даних професорів можна визначити основи вітчизняної релігієзнавчої думки. Актуальними були спроби професорів визначити місце релігії, філософії та їх співвідношення без утисків для кожної. Важливим для розвитку вітчизняної науки є розглянути богословсько-філософські погляди професорів.

Релігійна тематика наукової діяльності мала свій прояв у роботах зазначених науковців. У виписках з роботи Светлова П. Я. "Двойное назначение церкви и вопрос о невозможности спасения в не ее..." зазначені суспільно-моральні функції релігії та церкви як одного з головних складових християнської релігійної системи. Церква як посередник людини та Бога сприяє моральному і духовно-тілесному поєднанні з Богом. Царство Боже з есхатологічної сторони – спосіб спасіння людини

Релігійність філософського характеру ж у Козлова розвинулась на останньому періоді його життя. Після проблем зі здоров'ям професор почав говорити про Бога як про Найвищу Субстанцію, що стала одним із центральних питань його філософії. Сквиорцову І. М. вдалось відкрити спосіб філософування, що задовольняв би потреби духовно-академічних програм. Використовуючи формально-логічне співставлення філософських формул і положень автор виділяє головним положення про віру в широкому значенні, яка є безпосереднім відчуттям істини.

Сквиорцов І. М. у своїх релігійно-філософських поглядах поважно ставлячись до віри вказував, що віра не витісняється ніколи, а виступає необхідним началом людського життя. Не зважаючи на раціональні здібності, наше релігійне переконання ґрунтується на вірі. Автор порівнює релігію з душею, а церкву з тілом. Істиною релігією є та, яка позитивно

впливає на суспільство. центральним положенням є істина, умовою її осягнення є розумове вдосконалення. Важливим є прагнення зрозуміти віру, піднявши її на ступінь знання. Науковець приходить до висновків що з даного прагнення і виникає наука-філософія.

Основоположним принципом уявлень Козлова про буття є ідея людської суб'єктивності, духовної субстанції. У самосвідомості укладена, з його точки зору, та первісна очевидність, без якої неможлива особистість як така. Активність людини включає як внутрішні переживання духу, так і перенесення цих переживань за межі суб'єктивного світу з метою створення образів зовнішніх речей і процесі. Таким чином, світ – це безліч індивідуальних субстанцій з притаманними їм активністю і взаємозв'язками. Зрозуміти їх суть можливо, лише занурюючись у вивчення власного Я. Зв'язок між ними немислимий без посередництва вищої субстанції – Бога. Скласти чітке уявлення про властивості Бога ми не в змозі, але саме дана вища субстанція забезпечує порядок світу.

Скворцов І. М., скептик щодо перспектив пізнання, дотримується Кантівських переконань щодо не достатності розуму у пізнанні надчуттєвих речей, що людина не є досконалою істотою за своєю природою і відповідно всі моральні норми збудовані на особистому задоволенні не є моральним законом. Розглядаючи кризу релігійну призму такі філософські питання про буття, про процес пізнання та його суб'єкт приходить до висновку цілком передбачуваного – що філософія є шляхом до істини, якою є Христос.

Отже підхід вчених полягав у тому, щоб визначити розмежування філософії та релігії, він проявлявся у спробах інтерпретації феномену релігії з використанням науково-філософського методу. Тогочасна релігійна ситуація та наукова діяльність професорів, яка була пов'язана чи навіть сформована на богословських основах, виключала можливість розмежування філософії та релігії, актуальності набувало питання їх співвідношення.

Д. Д. Кожевников, асп., МосГУ, Москва, Россия
dpsikolog@gmail.com

К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ МИСТИЧЕСКИХ ПЕРЕЖИВАНИЙ И ПСИХОПАТОЛОГИЙ

В течение XX века среди исследователей была популярна точка зрения, согласно которой шизофренический опыт и мистические переживания представляют собой проявления одних и тех же психических процессов [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М. : Наука, 1993; Leuba J. H. The Psychology of Religious Mysticism. – London : Kegan Paul, Trench & Co, LTD, 1925; Pratt J. B. The Psychology of Religious Belief. – N. Y. : The Macmillan Company, 1908]. Так, Уильям Джеймс полагал, что классический религиозный мистицизм и патологические сос-

тояния сознания, "мистические переживания низшего порядка", имеют общий психологический механизм, т. е. берут свое начало в "великой подсознательной области" [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М. : Наука, 1993]. Джеймс Биссет Пратт не приравнивал мистицизм к психопатологическим состояниям сознания, но подчеркивал, что они происходят из одного источника – так называемого "чувственного фона" (англ. *feeling background*, также Пратт называет его "эмоциональным фоном" (англ. *affective background*) и "жизненным фоном" (англ. *vital background*)), т. е. относительно гомогенной массы субъективных, личных, неопишуемых, нерациональных феноменов сознания, связанных с жизненными функциями человеческого организма [Pratt J. B. The Psychology of Religious Belief. – N. Y. : The Macmillan Company, 1908]. Сравнивая мистические опыты с патологическими состояниями психики, Джеймс Леуба приходит к выводу, что симптомов патологии нет в умеренном мистицизме, однако они встречаются у великих мистиков. Так, например, он полагает, что мистические экстазы апостола Павла существенным образом не отличаются от галлюцинаций, сопровождающих эпилептические припадки, а вся разница между эпилептическими припадками и мистическими экстазами заключается в различных способах интерпретации двух тождественных феноменов. Мистик рассматривает свои переживания как результат "божественного воздействия", при этом подобная интерпретация обычно производит субъективное переживание, которое считается и ощущается благотворным, в то время как для человека, страдающего эпилептическими припадками, подобные переживания являются неприятными и разрушительными в своих последствиях [Leuba J. H. The Psychology of Religious Mysticism. – London : Kegan Paul, Trench & Co, LTD, 1925].

Возникновению предположений о взаимосвязи мистических опытов и переживаний, вызванных психопатологиями, способствовали те факты, что в процессе мистического опыта мистики часто испытывают такие феномены, как слуховые и зрительные галлюцинации, идентификация себя с богом, отсутствие субъект-объектных отношений и т. д. Отсюда некоторые авторы приходят к заключению, что мистики и шизофреники переживают аналогичные психические состояния: "Очень часто их внутренняя жизнь раздираема противоречиями, многие из них подвержены меланхолии в течение большей части своей жизни. Они не знают ни в чем меры, страдают одержимостью, навязчивыми идеями; они впадают в экстаз, слышат голоса, у них бывают видения, они дают целый ряд симптомов патологического характера" [Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М. : Наука, 1993].

Однако в работах ряда современных исследователей доказывается, что, несмотря на феноменологические сходства мистических и шизофренических переживаний, в основе данных процессов лежат различные механизмы, а также они приводят к противоположным последствиям для психического здоровья [Дейкман А. Наблюдающее Я. – М. : Эннеа-

гон прецедс, 2007; *Arbman E.* Ecstasy, or religious trance, in the experience of the ecstatic and from the psychological point of view (3 vols.). – Norstendts, Sweden : Svenska Bokforlaget, 1963–1970; *Austin J. H.* Zen and the brain: towards an understanding of meditation and consciousness. – Cambridge, MA : MIT Press, 1998; *Hollenback J. B.* Mysticism: Experience, Response, and Empowerment. – University Park, Pennsylvania : Pennsylvania State University Press, 1996; *Merkur D.* Mystical Moments and Unitive Thinking. – Albany : State University of New York Press, 1999; *Thaulbourne M. A., Delin P. S.* A common thread underlying belief in the paranoramal, creative personality, mystical experience and psychopathology // *Journal of parapsychology*. – 1994. – Vol. 58. – P. 3–38]. Так, Эрнст Эрбман и Джеймс Остин отмечают, что от шизофренического мистический опыт отличается по ряду параметров, а именно: по своей быстротечности, отсутствию принудительных импульсов, очевидному сознательному стремлению, использованию специальных техник, выработанных в рамках определенных религиозных и мистических традиций, снижению концентрированности на собственной личности, ощущению единства с окружающим миром, сохранению социальных связей и т. д. [*Arbman E.* Ecstasy, or religious trance, in the experience of the ecstatic and from the psychological point of view (3 vols.). – Norstendts, Sweden : Svenska Bokforlaget, 1963–1970; *Austin J. H.* Zen and the brain: towards an understanding of meditation and consciousness. – Cambridge, MA : MIT Press, 1998]. Однако Эрбман допускает, что в исключительных случаях имеется корреляция и даже непосредственная связь между подлинными мистическими опытами и шизофренией; более того, как он отмечает, это серьезное заболевание не так уж редко сопровождается "религиозным безумием" [*Arbman E.* Ecstasy, or religious trance, in the experience of the ecstatic and from the psychological point of view (3 vols.). – Norstendts, Sweden : Svenska Bokforlaget, 1963–1970; *Hollenback J. B.* Mysticism: Experience, Response, and Empowerment. – University Park, Pennsylvania : Pennsylvania State University Press, 1996]. Майкл Телборн и Питер Делин полагают, что мистический опыт и психопатологии (как шизотипические, так и маниакально-депрессивные) объединяет общий фактор, а именно "транслиминальность" ("легкий выход за пределы сознания"), т. е. "в основном непреднамеренная восприимчивость и осознание больших объемов психологических феноменов мыслительного и аффективного рода, происходящих внутри личности" [*Thaulbourne M. A., Delin P. S.* A common thread underlying belief in the paranoramal, creative personality, mystical experience and psychopathology // *Journal of parapsychology*. – 1994. – Vol. 58. – P. 3–38].

Безусловно, для решения вопроса о соотношении мистических переживаний и психопатологий необходимо большее количество эмпирического материала. Тем не менее, уже проведенные исследования позволяют заключить, что, хотя в основе мистических опытов и различных психопатологических состояний могут лежать аналогичные нейрофизи-

ологические механизмы, их характер, как и характер любого человеческого опыта, будет зависеть от культурной среды и контекста, в который они вписываются, а также от эмоционального фона и культурно-специфичных ожиданий конкретной личности.

О. Т. Марчук, здобувач, ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці

ФЕНОМЕН ХРИСТИЯНСЬКОГО РЕЛІГІЙНОГО ЛІКУВАННЯ У СВІТЛІ АНАЛІЗУ СУЧАСНИХ РЕЦЕПЦІЙ ЕЛЕМЕНТІВ РАННЬОХРИСТИЯНСЬКИХ ТЕРАПЕВТИЧНИХ ПРАКТИК

Феномен християнського релігійного лікування, незважаючи на різноманітність історичних, культурних і конфесійних форм сучасного християнства, у своїй основі ідейно-орієнтований до Біблії, ранньохристиянської богословської традиції, авторитет яких є спільним практично для всіх течій цієї релігійної системи. Уже у ранній християнській Церкві існували особливі, спеціально присвячені лікуванню, чини та священнодії, що містили такі основні елементи: *заклинання ім'ям, помазання єлеєм, покладання рук, освячення води та лікувальні молитви* [Ткаченко А. А. *Врачевание в античной средиземноморской культуре и раннехристианской традиции* // Вестник ПСТГУ. I: Богословие и философия. – М., 2005. – Вып. 14. – С. 114].

В наш час усе релігійне лікування християнства умовно можна розділити на дві взаємозалежні частини: *теоретико-сакраментальну та емпірико-прикладну*. З наведених вище елементів ранньохристиянської релігійної терапії до першої варто віднести: заклинання ім'ям, читання лікувальних молитов, сакральний бік звершення таїнств; до другої: помазання єлеєм, покладання рук, освячення води, практичну сторону звершення таїнств. Як бачимо, всі ці терапевтичні священнодії присутні і в сучасному християнстві, деякі з них є спільними для багатьох його течій, а тому потребують детальнішого розгляду.

Лікування за допомогою заклинання ім'ям згадується як у Старозавітних, так і в Новозавітних біблійних писаннях. До прикладу, у священних текстах присутні екзорцизми, в основі яких лежать практики призивання імені когось сильнішого за демона, якого виганяють. Саме тому ім'ям Ісуса Христа виганяли бісів не тільки Його учні (Лк. 10, 17–20), але й ті, хто до них не належав (Мк. 9, 38–39; Лк. 9, 49–50; Діян. 19, 13–19). Цікаво з цього приводу висловився християнський апологет Юстин Мученик: "Багато хто з наших, із християн, зцілювали і нині ще зцілюють безліч одержимих демонами у всьому світі., закликаючи іменем Ісуса Христа, розп'ятого за Понтія Пілата" [Апологети : збірка писань християнських апологетів. – К. : Видавничий відділ УПЦ КП, 2010. – С. 46]. Іменем Ісуса Христа, чинив ангельських, святих угодників Божих вигнання злих духів практикується і в багатьох сучасних християнських конфесіях.

Крім призивання імені Божого у лікувальних цілях використовується помазання єлеєм, воно є одним із класичних форм релігійного лікування

як первісного, так і сучасного християнства. Ще у Старому Завіті помазання було знаком посвячення Богу, але вже у міжзавітній літературі воно пов'язується зі зціленням від хвороби і гріха (Апокаліпсис Мойсея 8, 2; 13, 2–5) або слугує ознакою для переходу в інший світ чи інший стан (Енох. 22, 8–10). У Новому Завіті класичним керівництвом з християнської терапії вважається припис, що міститься в соборному посланні ап. Якова: "Якщо хто з вас тяжко страждає, нехай молиться... Чи хто з вас занедужає, нехай покличе пресвітерів Церкви і помоляться над ним, помазавши його оливою в ім'я Господнє. І молитва віри зцілить недужого, і підведе його Господь; і якщо він гріхи вчинив, простяться йому. Отже, признавайтесь один одному в провинах і моліться один за одного, щоб вам зцілитися..." (Як. 5, 13–16). Ці положення були покладені в основу православного і католицького таїнства Єлеосвячення або Масло-соборування. Крім Таїнства Маслособорування, ідейні засади якого закладені в посланні ап. Якова, вживання елею для здійснення зцілень згадується і в Євангеліях від Марка (6, 13) та Луки (10, 34).

Що стосується практики покладання рук для зцілення, то згадки про цей звичай неодноразово зустрічаються в Євангеліях, де описується як Господь Ісус Христос торкався хворих (Мк. 1, 41; 8, 22), брав їх за руку (Мк. 1, 31; 5, 41; Лк. 14, 4) або клав на них руки (Мк. 5, 23; 6, 5; 7, 32–33). Згодом те саме практикували й апостоли (Мк. 16, 18; Діян. 28, 7–8). Покладання рук на хворих як особлива літургічна дія, що супроводжувалася молитвою, зустрічається у Барселонському папірусі (III–IV ст.), в "Евхологоні" Серапіона Тмуйського, авторів IV ст.: Поссидія у його "Житті Августина"; Амвросія Медіоланського у праці "Про покаяння". З часом ця зцілююча священнодія зникла в якості самостійної практики у традиційних церквах (православній та католицькій), зберігаючись у даний час частково лише в чинах таїнства Маслособорування. Однак, у деяких протестантських течіях обряд рукопокладання до певної міри реабілітований і в кожній з цих церков має свої форми звершення.

Велику лікувальну силу, згідно з православним і католицьким віровченнями, має Свята вода. Таких властивостей вона набуває після звершення спеціальних чинів її освячення. Зокрема, у православному чині Великого освячення води, у тексті освячуючої молитви читаємо: "Учини її (воду – *авт.*) джерелом нетління, даром освячення, відпущенням гріхів, *зціленням недугів...*" [Требник : у 2 ч. – К. : Вид. відділ УПЦ КП, 2000. – Ч. II. – С. 53–54]. Звершення освячення води для лікування згадується ще з III ст. [Желтов М., *диак.* Водоосвящение // Православная энциклопедия. – М., 2005. – Т. 9. – С. 143] і ґрунтується на біблійних аналогіях (4 Цар. 5, 9–14; Ін. 5, 1–4). Молитви на освячення води для хворих наведено у пам'ятках IV ст.: "Евхологоні" Серапіона; Апостольських Постановках (8, 29) і творах наступних часів.

Важливими терапевтичними священнодіями у сучасному літургічному житті християнських церков є спеціальні лікувальні молитви. У практиці як східної, так і західної християнської традиції поширені молитви за

зцілення, звернені до певних святих (чудотворців), які нерідко мають свою "спеціалізацію" в лікуванні окремих хвороб та органів тіла. У протестантських церквах теж присутні молитви за видужання, зцілення, проте вони промовляються довільно (спонтанно-творчо) і є безвідносними до тих чи інших святих. Спільними ж для всіх та основними засобами лікування постають молитви, що звернені безпосередньо до Бога (Чис. 12, 13–15; 4 Цар. 20, 1–2; Пс. 6, 3; 29, 3; 40, 5 та ін; Іс. 38, 10–20). Господь Ісус Христос звершував усі зцілення словом (напр., Мф. 8, 16, порівн. Прем. 16, 12). Через молитву здійснювали лікування й апостоли (Діян. 28, 8). Найбільшого значення зціленню за допомогою молитви надається в, уже згадуваному нами, посланні ап. Якова (Як. 5, 14–16).

Отже, феномен християнської релігійної терапії репрезентований у різноманітних обрядово-культових і віроповідальних традиціях основних напрямків християнства, в яких чітко прослідковуються рецептивні вкраплення елементів ранньохристиянських терапевтичних практик, що, у свою чергу, науково підтверджує правомірність визнання значної долі його автентичності в сфері основоположних ідейно-прикладних засад.

Л. В. Мовпан, студ., КНУТШ, Київ
Lilian777@yandex.ru

РЕЛІГІЙНИЙ ДОСВІД В СВІТЛІ "ПСИХОДЕЛІЧНОЇ ЙОГИ" ТІМОТІ ЛІРІ

Тімоті Френсіс Лірі був однією із найвпливовіших постатей ХХ століття. Свою популярність здобув в шістдесяті роки за активну популяризацію психоделічних речовин. Експериментуючи з ЛСД, Лірі та його колеги зіткнулися з проблемою опису нового виду досвіду. Усвідомивши, що словник психологічної науки не має термінів, придатних для опису психоделічного досвіду, вони звернулися до понять релігії. Результати експериментів викладені в роботах "Практика прийому психоделіків", "Сім мов Бога" тощо.

Тімоті Лірі визначав релігійний досвід як екстатичне, визначене, суб'єктивне отримання внутрішніх відповідей на сім основних духовних запитань:

1. Питання про Вищу силу (Яка основна енергія, яка діє у всесвіті? тощо).
2. Питання про еволюцію життя (Що таке життя? Де і як воно виникло? тощо).
3. Питання про людину (Що таке людина?).
4. Питання про свідомість (Як людина відчуває, мислить, усвідомлює?).
5. Питання про его (Хто я?).
6. Питання про емоції (Як і чому я відчуваю?).
7. Питання про смерть (Як я помру? Що буде далі?) [Ліри Т. Семь языков Бога. Ч. 1, гл. 1. Что такое религиозный опыт? – Киев : Янус ; М. : Пересвет, 2001].

На думку Лірі, наука має за мету отримання відповідей на ці фундаментальні питання об'єктивно, а релігія – суб'єктивно, через внутрішній досвід. При чому для Лірі характерне розуміння релігії, в першу чергу, як шляху самопізнання. Смісл всіх релігій він вбачає в спробі розкрити внутрішній потенціал людини. Найефективнішим засобом отримання внутрішнього одкровення (відповідей на 7 духовних питань) Лірі вважав прийом психоделіків, і, в першу чергу, ЛСД.

В основу керівництва практики прийому психоделіків Т. Лірі поклав Тибетську книгу мертвих. Такі сеанси розширення свідомості були поділені на три періоди. Перший період – Чикай Бардо ("Бардо смертного часу") – повна трансценденція, позамежність. В цій фазі відсутні видіння, усвідомлення власної особистості, думки, – тільки відчуття екстатичної свободи від усіх соціально-ігрових та біологічних потягів. Наступний період Хонід Бардо характеризується появою галюцинацій, загостренням сприйняття. Звичайно друга стадія є найдовготривалішою. Саме на цьому етапі відкривається бачення реальності такою, якою вона є. Останній період (Сідпа Бардо, "Бардо втілення") – повернення до звичайної реальності [Ліри Т., Метцнер Р., Олперт Р. Психоделический опыт. Руководство на основе "Тибетской книги мертвых". – Киев : Ника-Центр, 2003].

Таким чином, психоделічні сесії мали форму колективних медитацій, метою яких було досягнення стану просвітлення. Важливою передумовою була внутрішня підготовка учасників: подолання страхів, передрозсудів тощо. Під час цього процесу роль "духовного наставника", провідника крізь усі "небезпеки" трансперсонального досвіду до просвітлення відводилась Тімоті Лірі, за що його називали ЛСД-гуру, а, власне, така практика прийому психоделіків отримала назву "психоделічна йога".

В кінцевому результаті учасники процесу досягали стану, який характеризується такими ознаками:

- подолання імпринтів (імпринтування – більш-менш жорстко задані програми, які мозок створює в певні періоди свого розвитку).
- "вимкнення" емоцій, які Лірі визначав як нижчу форму свідомості. На його думку, єдиний стан, в якому людина здатна навчатися, усвідомлювати, розвиватися, розуміти – це стан, в якому відсутні всі емоції. Це стан блаженства, екстазу. В досвіді розширеної свідомості відбувається звільнення від "емоційного гніту".
- усвідомлення циклічності, ритму життя, його енергетичної структури, що супроводжується усвідомленням ілюзорності смерті.
- досягнення глибинного бачення істинної сутності природи речей.
- занурення у стан блаженства, екстазу, при чому головним почуттям виявляється любов як енергія не емоційного походження.
- усвідомлення існування трансцендентної вищої сили (Бога). Під час сеансів розширення свідомості досягається єднання в любові з Богом, зі всіма людьми, зі світом в цілому.

Отже, результатом досвіду розширення свідомості є отримання відповідей на сім основних духовних питань. Істини психоделічного досвіду

екзистенційно переживаються і, на думку Лірі, піддаються детальному науковому опису через термінологію психології, нейрології, фізіології тощо. Стан розширеної свідомості, досвід благоговіння, трепету і одкровення, викликані прийомом психоделіків, на думку Лірі, є релігійно-містичним досвідом.

Очевидним є факт відсутності чіткого розрізнення у Тімоті Лірі релігійного, містичного і психоделічного досвіду. Варто зауважити, що сам Лірі визнавав штучність такого методу досягнення просвітлення за допомогою психоделіків, але не більше, ніж штучність методів, які традиційно застосовуються в релігіях (наприклад, використання під час ритуалів музики, вживання вина тощо). На його думку, ЛСД – це хімічний ключ, який дає доступ до глибин свідомості, розкриває потенціал головного мозку. Все ж таки, варто відмітити, що "просвітлення", якого досягали учасники сеансів розширення свідомості продовжувалось рівно стільки, скільки тривала дія ЛСД.

Д. Є. Предко, студ., КНУТШ, Київ
denyspredko@ukr.net

РЕЛІГІЙНІ ПОЧУТТЯ: ПСИХОДИНАМІЧНИЙ АСПЕКТ

Релігійні почуття займають важливе місце в духовному житті людини. За допомогою релігійних почуттів здійснюється зв'язок людини з Абсолютом, у якій би формі цей Абсолют не виступав. Загальновідомо, що в будь-якій релігії важливу роль відіграє емоційно-чуттєвий стан людини, який, з одного боку, виступає як специфічні релігійні переживання, з іншого – як підґрунтя для сприйняття релігійних ідей. Причому емоції та почуття дещо відрізняються.

Емоції обумовлюються певними обставинами, ситуаційний характер, переважно бувають короткотривалі, вирізняючись однорідним характером. Вони завжди виникають як реакція на щось, не потребують підготовки та навчання. Емоції – це певна відповідь організму на його біологічні потреби. Розподіляючи все те, що нас оточує за критеріями біологічних потреб організму, вони відіграють адаптивну роль. Від емоцій почуття відрізняються тим, що вони значно триваліші. Вони безпосередньо не залежать від ситуації, неоднорідні за змістом, оскільки водночас можуть виникати, співіснувати й взаємодіяти різні почуття. Почуття мають суспільний характер, оскільки людина їх набуває в процесі соціалізації.

Релігійні почуття, вирізняючись інтенціональним характером (спрямованістю на об'єкт), мають яскраво виражений сенсожиттєвий характер. Прилучаючи людину до царини нескінченного, вічного та набуваючи змістовного характеру, вони вибудовують певну модель світосприйняття. Релігійне почуття часто відіграє роль фільтра, який не допускає в свідомість людини тієї інформації, яка суперечить йому, намагається сприйняти її крізь призму релігійного світогляду. Отже, релігійне почуття

"підганяє" інформацію про зовнішні події та явища в стереотипний контекст, сприяє її догматизації та фільтрації. Проте співвідношення між емоціями та почуттями є доволі рухливим, що яскраво можна відстежити на прикладі їх "переливів" у екстатичній релігійній громаді.

В такій громаді почуття сприяють проявам інстинктивних потягів, які лише підсилюють ефект підпорядкування свого "Я" колективному "Я". Цей сплеск емоційно-почуттєвої хвилі несвідомо передається від однієї людини до іншої. Відтак емоційне зараження охоплює всю релігійну громаду, члени якої перебувають у безпосередньому візуальному та вербальному контакті. Відчуваючи міць громади, адепти немовби наелектризуються її емоційно-чуттєвим тлом; при цьому значно звужується критичність мислення. Відбувається процес підсилення особистісних переживань за рахунок людей з такими ж переживаннями, що уможливорює їх кумулятивний ефект. Наслідкування – важливий елемент динамічного розвитку релігійних почуттів. Воно безпосередньо пов'язане з зараженням як своєрідною емоційною інформацією, яка здатна передаватися в групових контактах поза мовним впливом. Емоційно-чуттєва зараженість посилює відчуття непоборності власної сили і всемогутності, уможливорює втрату почуття відповідальності та готовності до імпульсивних дій та бездумного слідування за лідерами. В такому стані людина доволі легко піддається навіюванню, некритичному сприйняттю інформації. Зазвичай із наростанням емоційно-чуттєвого зараження критичність зменшується. Власне, людина, втрачаючи своє "Я", починає свідомо чи несвідомо наслідувати стан та вчинки інших, не задумуючись над їх наслідками. І хоча "в дійсності релігійне почуття дуже різниться у різних людей... не лише за глибиною та широтою, але і по змісту, і по образу функціонування" [Оллпорт Гордон В. Личность в психологии. – М. : СПб., 1998. – С. 121] в даному випадку почуттєва сфера поглинається цариною інстинктивних емоцій. Релігійні почуття, з одного боку, уніфікуються, оскільки їх соціокультурний контекст блокується, з іншого – виступають благодатним підґрунтям для сприйняття саме релігійних ідей. Отже, в цій психодинаміці відстежується формування "потрібного" релігійного почуття: повністю подавляється критична оцінка людини, змінюється її стратегія життя. До речі, саме так "виховують" релігійних фанатиків, в яких, зазвичай, раціональна складова віри повністю перекидається її емоційно-чуттєвою та вольовою компонентою.

На динамічний характер релігійних почуттів звертав увагу російський психіатр Г. Ганнушкін (1875–1933), який, розглядаючи злість, сексуальну любов і релігійне почуття, звертав увагу на їх взаємопов'язаність, яка найбільш відчутна при їх інтенсифікації "коли злість трансформується в жорстокість, в несамовитість, сексуальна любов у сластолюбність і релігійне почуття в фанатизм..." [Ганнушкин П. Б. Сладострастие, жестокость и религия // Избранные труды / под ред. О. В. Кербикова. – М. : Мед., 1964. – С. 80]. Психіатр наводить цілу низку прикладів, які демонструють їх зв'язок, заміщення. Однак найбільш сильним, згідно вченому,

є сексуальне почуття; в деяких випадках його можуть замінювати релігійне почуття та жорстокість.

Таким чином, релігійне почуття, акумулюючи духовний та моральний досвід людини, є багаторівневим, полі функціональним, психодинамічним феноменом, включеним в широкий світоглядний план її свідомості і поведінки. Релігійне почуття, з одного боку, наповнює існування людини певним сенсом, з іншого – прилучає людину до нескінченного, проявляючись у різноманітних формах. Саме релігійні почуття вловлюють ті відтінки діяльності, ситуацій, які "холодний" розум просто не помічає. Вони виступають потужним стимулятором тих чи інших дій, переходу намірів у конкретні вчинки.

***О. І. Предко, д-р філос. наук, проф., КНУТШ, Київ
olenapredko@ukr.net***

РЕЛІГІЙНА ВІРА: СЕНСОЖИТТЄВИЙ ПОТЕНЦІАЛ

Релігійна віра виступає інтегративною характеристикою релігійної свідомості, оскільки уможливорює впевненість в досягненні мети, чекання здійснення бажаного. Фізіологічною основою віри є сильні ділянки кори головного мозку, які називаються домінантами. Власне, вони контролюють діяльність інших ділянок, які є менш сильними, подавляючи їх, не даючи можливості проникнути на їх "територію". Ефективність релігійної віри проявляється в тих ідеях, які мають суттєво значимий смисл. Причому віра фіксує певну вірогідну ситуацію. Відтак дії людини у відповідності з нею пов'язані з ризиком.

У початковій недиференційованій формі релігійна віра та релігійні переживання знаходяться у певній взаємозамінності, взаємозумовленості, взаємовпливі аж до зрощування в єдиний функціональний механізм, де відбувається обмін формами, засобами та сенсом. Релігійна віра та почуття спрямовані до Бога, до пошуку Божественної допомоги, підтримки. Особливої уваги заслуговує осмислення феномена релігійної віри у її взаємозв'язку з релігійним почуттям. Адже релігійне переживання фундує віру. Релігійна віра – один із можливих способів подолання життєвих негараздів. Релігійні почуття підсилюють віру, інтегруючи людину, уможливають реалізацію її впевненості. Релігійна віра формує у людини своєрідність переживань та емоційних реакцій, які і зумовлюють психологічні та соціальні прояви релігійності людини.

Релігійна віра імпліцитно вміщує в собі "віру-довіру" та "віру-достовірність". Віра-довіра розуміється як проєктивне відношення довіри до авторитету, де авторитетом для людини і є Бог. Віра, ґрунтуючись на довірі, врешті-решт стає для людини достовірністю. Отже, результатом вираження процесуального характеру віри-довіри є віра-достовірність, яка вміщує в собі елементи знання.

Віра виражає впевненість у результативності спілкування з Богом. Віра як впевненість дає людині надію, тобто сподівання на реалізацію

надії-образу. Надія є надзвичайно сильним мотиваційним чинником, оскільки спроможна перетворити віру-впевненість на переконання людини, мобілізувати волю, тонізувати почуття, й врешті-решт перетворити наміри на вчинки. В конструкті надії відстежується звернення людської свідомості не лише до царини очікуваного, але й конструювання бажаного. Відтак буттєвість людини набуває трансцендентних характеристик. Це посилює загострення проблеми есхатологічної перспективи: в кожному актуальному переживанні надії-феномена імпліцитно міститься потенційне переживання. Іманентно-трансцендентний вимір "надії" здатний подолати тимчасовість людського існування, здійснивши прорив за межі її теперішнього, запропонувати цілісне перебування людини в системі поліфонії координат. Віра набуває проєктивних характеристик, які проявляються як система смислів, які виступають у якості орієнтирів в оточуючому світі. Таке осмислення релігійної віри відбувається одночасно у двох напрямках, що перетинаються між собою: бачення смислу оточуючого світу та пошук власного смислу буття.

Релігійна віра пов'язана з оцінкою інформації, яка має для людини особистісне значення. Вона фіксує особливий, екзистенційно-духовний, емоційний стан людини. Людина звертається до віри в хвилини відчаю, невимовного страждання, смертельної небезпеки. Духовне сум'яття, безвихідь лише підсилюють релігійну віру. М. Пісманік, наводячи приклади звернення людей до Бога під час ленінградської блокади, підкреслює, що шістнадцятирічний юнак в своєму щоденнику, знемагаючи від страждань, стає все більш релігійним, звертаючись до бабусиної ікони, яка збереглася на кухні. Отже, латентна релігійність, яка була посіяна в дитинстві релігійними дідусям та бабусею, проростає в ситуації безвиході. "Ці елементи перебувають в сфері неусвідомленого, але в екстремальних умовах випливають в "екран свідомості", часто несподівано і яскраво, імпульсуючи ідейні зрушення і зміщення" [*Писманик М. Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление. – М. : Мысль, 1984. – с. 34*]. Відтак в екстремальних життєвих ситуаціях потенційна релігійність актуалізується як релігійна віра.

Зазвичай як релігійна віра, так і знання ґрунтуються на впевненості. Щоправда, в релігійній вірі переважають ірраціональні компоненти; натомість знання ґрунтуються на критеріях очевидності, які раціонально обґрунтовуються. Якщо у змісті віри відсутня складова впевненості, то це вже не віра, а забобони, марновірство. Релігійна віра як впевненість вміщує в собі певний елемент раціонального, що уможливлює її змістовну характеристику; натомість у вірі як довірі домінує моральнісний аспект. У впевненості та довірі виражається сенсожиттєвий потенціал релігійної віри, оскільки в процес її динамізації задіюється зв'язок, діалог внутрішнього світу людини та царини трансцендентного. Така екзистенційна комунікація посилює, інтенсифікує релігійну віру, призводить її до актуалізації в певній дії, вчинку. Релігійна віра має сенсожиттєвий смисл, коли вона стає переконанням людини. Саме в релігійній вірі людина самотрансцен-

дується, несе закодований смисл і призначення свого життя. Людина в тій мірі особистість, в якій не тільки одухотворяється, але й обожнюється. "Віра бачить Бога і сама божественна, щоб її досягти, додержуй міри в пильнуваннях і трудах і, набуваючи духовне, бережись, як би не згубити плотське, коли це плотське може тебе привести до кращого" [Сковорода Г. Листи. До Михайла Ковалинського // Сковорода Григорій. Твори : у 2 т. – К. : АТ "Обереги", 1994. – Т. 2. – С. 267]. Отже, в житті людини релігійна віра виконує не лише сенсоутворюючу, але й сенсоконструюючу функцію, що уможлиблює формування певної моделі "Я".

Н. А. Резніченко, студ., КНУТШ, Київ

РОЗМАЇТТЯ ПСИХОТЕХНІК: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ

У ряді сучасних досліджень з проблем релігієзнавства було показано, що одним із джерел існування релігійних систем є їх здатність впливати на психіку людей шляхом зміни станів їх свідомості за допомогою спеціальних психотехнік.

Проблематика психотехнік зміни станів свідомості зачіпає цілий комплекс різних проблем: гносеологічних, антропологічних, історико-культурних, психологічних, релігійних, соціальних і, нарешті, медичних. Тому вивчення феномена релігійного містицизму є надзвичайно багатоаспектним та актуальним.

Важливість змінених станів свідомості в системі релігійного досвіду настільки велика, що в рамках більшості релігій були розроблені спеціальні методи, спрямовані на штучне викликання таких станів. А. Сафронов виділяє чотири групи методів досягнення ЗСС [Сафронов А. Г. Психопрактики в мистических традициях от архаики до современности : монография. – Харьков : ФЛП Коваленко А. В., 2008. – С. 60]: медитативні практики, психосоматичні методи, дихальні практики та використання психоактивних речовин. В релігійних традиціях широко використовуються усі чотири групи методів. Кожна з груп методів досягнення ЗСС містить свій набір психотехнік.

Основою медитативних методів є управління функціями психіки за допомогою концентрації уваги (пасивна медитація) або волі (активна медитація). Психосоматичні методи використовують впливи на тіло певним чином задля здійснення істотних впливів на психіку, наприклад провокуючи катарсис або навпаки, збільшуючи психічне напруження, пов'язане з деяким об'єктом. Дихальні методи досягнення ЗСС ґрунтуються на двох принципах впливу: зміні співвідношень концентрації кисню і вуглекислого газу в організмі та залученні в процесі дихання різних груп м'язів. Психоактивні речовини використовуються в релігійних практиках для досягнення ЗСС, перш за все видів релігійного характеру, які могли б бути додатковим джерелом містичного натхнення, в тому числі при структуралізації особистості.

Критеріями виникнення у людини зміненого стану свідомості вважають зміни в мисленні, порушення почуття часу, порушення міміки, неясність свідомості, втрату критичності, звуження чи розширення меж свого "Я", відчуття злиття із природою або абсолютом, зорові, слухові та нюхові галюцинації, страх втрати контролю, появу тілесних відчуттів легкості чи важкості, відчуття пізнання нових істин, почуття відродження, переживання нового народження та інші.

Використання психотехнік може виявити як позитивний, так і негативний вплив на особистість. Позитивний вплив здійснюється завдяки адаптивним функціям змінених станів свідомості – психотерапевтичної (структурування безсвідомого), отримання нового досвіду (міфологічного знання з архетипів колективного безсвідомого) та соціальної (групові ритуали згуртовують). До негативного впливу ведуть дезадаптивні функції ЗСС – відходу від реальності та деградації особистості.

Отже, тема цілющого впливу на людину психотехнік, які використовуються в релігійних практиках, є дуже перспективною для релігієзнавства і потребує подальшого глибокого дослідження.

А. О. Ющук, студ., КНУТШ, Київ
yushchuk2007@rambler.ru

ПСИХОЛОГІЧНИЙ МЕХАНІЗМ МОЛИТВИ

У початковій не диференційованості діяльність, переживання та молитва міститься можливість їх психологічної взаємозамінності, взаємоопосередкованості, взаємовпливу – аж до зрощування в єдиний "функціональний механізм", всередині якого вони обмінюються формами, засобами і сенсом [Василюк Ф. Е. Влияние молитвы на смысловую работу переживания // Московский психотерапевтический журнал. – 2005. – № 3. – С. 51–74]. Відтак вияв психологічного механізму молитви уможливлюється шляхом аналізу процесу протікання молитви через призму особистісних переживань людини. Діяльність, в даному випадку, розглядається як процес активної взаємодії суб'єкта з об'єктом, під час якого суб'єкт задовольняє будь-які свої потреб, отже, її можна визначити як будь-яку активність людини, якій вона сама надає певний сенс.

Діяльність людини спрямована до світу, переживання – до самої людини, натомість молитва спрямована до Вищих Сил, до пошуку божественної допомоги, підтримки, можливостей переосмислення. Така спрямованість – не просто суттєва характеристика молитви, вона необхідна і достатня умова для визначення феномену молитви. Де є спрямованість людини до Бога – є молитва, хай у самій зародковій, не вираженій формі: "Спрямованість до Бога як живого та особистісного, – пише С. Хоружий – ... це вже і є молитва у своєму найбільш загальному ро-

зумінні [Хоружий С. С. Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. – М., 1995. – С. 65].

У цілісному процесі молитви можна розрізнити три шари, або плани протікання: а) план безпосереднього переживання, в якому відбувається відчуття душевного стану, проживання чуттєвого досвіду, б) план вираження, в якому здійснюються різні форми експлікації внутрішніх станів і процесів, і в) план осмислення, в якому розгортається внутрішня робота самосвідомості по осмисленню душевних станів і всієї екзистенціальної ситуації.

Молитву як багатоплановий психологічний процес слід почати розглядати з шару переживання. На початковому етапі формування переживання і потяг до молитви мало відрізняються. Переживання тут часом нагадують недосконалу форму молитви і водночас примітивну форму діяльності. Молитва на цьому етапі - певного роду діяльність, що опосередкована силою переживання та спрямована на зміну ситуації, досягнення предметної мети, якої не змогла досягти діяльність. Ця емоційна діяльність має за мету впоратися з ситуацією не об'єктивним смисловим перетворенням, а лише суб'єктивним її перетлумачуванням.

Структура переживання така, що предметом усвідомлення є пережитий зміст, а безпосередньо самі відчуття виступає як феноменологічний фон. Факт переведення уваги на відчуття, вже перетворює її з фону у фігуру, в предмет внутрішнього сприйняття що має значний вплив на стан людини. Розкриваючи в молитві той чи інший свій душевний стан, людина немовби актуалізує, розкриває його перед Богом, закликаючи Його до участі в тому, що відбувається в неї в душі й у житті.

Це покладання душевного стану перед Богом тягне за собою важливі наслідки для всього процесу переживання. По-перше, перетворення душевного стану з "фону" у "предмет" уваги, тобто підвищення концентрації уваги на внутрішньому стані. По-друге, душевний стан якось іменується або позначається, і це означення окреслює його межі і тим самим виявляє його "належність" особистості, й людина може назвати цей стан "своїм". По-третє, саме завдяки "окресленню" і "освоєнню" стану особистість отримує можливість "розототожнення" з даним душевним станом, можливість свідомого дистанціювання від нього. Ці три моменти – "окреслення", "освоєння" і "розототожнення" – взаємопов'язані і всі разом помітно змінюють феноменологічний "статус" стану.

Далі розглянемо план вираження та простір виразності. Вираз почуттів стає проблемою в ситуаціях, коли людина хоче, але не може стримати те чи інше почуття, або, навпаки, хоче, але не може висловити стан в силу тих чи інших причин. Вбираючи в себе переживання, молитва немовби обіймає його, даючи йому, перш за все, місце, свободу і прийняття. Процес тривалого переживання в середині молитви може радикально змінити душевний стан людини, але ще до перетворення самим фактом включення переживання до молитви йому надається новий душевний об'єм,

розширення душевного простору. Простір, що надається переживанням молитвою, дає йому свободу зростання і внутрішнього прояву, а особистості – свободу і час змінити ставлення до переживання, використавши інші душевні сили. Тому відкриття свого переживання в молитві – це не тільки його виявлення, пізнання і вираження, це його сповідь і готовність почути і прийняти відповідь, якою б несподіваною вона не була. До такого стану "прагне" молитовне відкриття переживання.

Місія плану осмислення полягає у вирішенні задачі на сенсу. Завдання це дуалістичне – воно полягає і у виявленні сенсу вже dokonаних подій життя, і в пошуку джерел життєвого сенсу, у наповненні буття змістом. Такий подвійності відповідає і сам термін "осмислення", котрий може розумітися, по-перше, як процес розуміння сенсу подій і обставин, по-друге, як осмислення, збагачення їх змістом.

Виходячи з вище сказаного можна дати наступне визначення молитви. Молитва являє собою усвідомлений процес, який виникає з внутрішньої потреби людини поділитись своїми переживаннями, під час якого індивід вербальними або не вербальними засобами звертається до надприродних сил задля задоволення власних потреб, стремлень чи засвідчення певних намірів. Підводячи підсумок слід сказати, що описані фази молитви не обов'язково сліднують один за одним в одній і тій же жорстко закріпленій послідовності, а утворюють "симфонічну" структуру, де кожен елемент взаємодіє з іншими, і містить у собі всі частини решти елементів. Реальні смислові перетворення, які приносить переживання молитви, не здійснюються за принципом "окрема операція – окремий результат", а народжуються за допомогою цілісного виконання цієї симфонії. У молитовному процесі змінюється особистісне ставлення, оцінка, осмислення своїх душевних актів і станів.

*I. Yagiyayev, N. Kozhar, stud., Taras Shevchenko National University, Kyiv
darmoln@mail.ru, aub4rne@gmail.com*

THE ROLE OF VALUABLE ACTIVITY AND HARDINESS IN STRUCTURE OF FACTORS OF RELIGIOUS AND SECULAR SUBJECTIVE WELL-BEING

Past studies of relationship between subjective well-being (SWB) and religiosity revealed that the religious, on average, have higher subjective well-being. Researches emphasize that the associations of religiosity and SWB might be mediated by different factors. S. Lyubomirsky differentiates such factors: emotional and social engagement, feeling respected, feeling of control, possibility to take a challenge, purpose and meaning in life [Lyubomirsky S., Sheldon K., Schkade D. Pursuing Happiness. The Architecture of Sustainable Change // Review of General Psychology. – 2005. – Vol. 9, № 2. – P. 111–131].

These factors may be exhibited by such variables: engagement, control, challenge, autosympathy, purpose or meaning in life. Some researches emphasize that not only religion may provide these factors but secular activities too – and leads to happiness as well. According to S. Maddi's research, there is a moderate positive correlation between hardiness (engagement, control, but not challenge) and religiosity [Maddi S. The Role of Hardiness and Religiosity in Depression and Anger // International Journal of Experimental Psychology & Psychotherapy. – 2004. – Vol. 1, Iss. 1. – P. 38–49].

The main purpose of our study is to research relations between engagement in religious and non-religious activity and connections with factors of SWB and hardiness.

We address the hypothesis: engagement in valuable activity (religious or secular) associates with higher SWB and hardiness in both religious and non-religious samples. SWB and hardiness of persons without valuable activity (both religious and non-religious) tend to be lower.

In pilot study (N=54) representative samples (both sexes, from 18 to 32 years) from Ukraine and Russia were analyzed. There were 4 groups: religious, representatives of martial arts (aikido, non-contact karate), followers of yoga and persons, who are not engaged in valuable activities (control group). Religiosity was measured using a single yes-or no item: "Is religion an important part of your daily life?" Church attendance was necessary too. Engagement in other activities was measured with the same method, the question about importance of activity and frequency of training attendance. SWB was assessed by Diener's Life Evaluation and Lyubomirsky's Subjective Happiness scales (adapted by E. Osin); hardiness (used as including engagement, control and challenge factors) – by *Hardiness Survey*, adapted by D. Leontiev, E. Rasskasova; purpose and meaning in life – by C. Ryff's Scale of Psychological Well-Being, adapted by T. Shevelenkova, P. Fesenko (the scale "Purpose and meaning in life"); autosympathy – by Self-actualization Questionnaire (A. Lasurkin, adapted by N. Kalin) – "autosympathy" scale.

As it was expected, statistical processing of data (SPSS for Windows was used) showed direct and weak significant correlations between all the factors and significant differences between groups by main factors and clasORIZATION by groups in addition. Religiosity associates with higher control, yoga – with higher challenge etc. Control group differentiates from other extremely, in all scales.

Hypothesis is that religiosity association with SWB and hardiness may depend on whether the persons may be engaged in valuable form of activity. Different factors of SWB may be provided not only by official religion, but by secular activity too.

Findings confirm hypothesis about similar origins of secular- and religious-based well-being and it will be explored deeply in main part of study.

Підсекція
"ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ"

Ю. В. Андреева, студ., ДНТУ, Донецьк
Julia188@ukr.net

ПРОЦЕССЫ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ
КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Ситуация, которая происходит в современном обществе, становится все более сложной, так как все происходящие процессы переплетены. Современный мир представлен в качестве некой системы, т. е. изменения, происходящие в отдельных друг от друга континентах и совершенно различных сферах жизни, вызывает реакцию в тех или иных – не близких – регионах.

Сейчас человеческая цивилизация переживает особое время. Время, когда такие ценности, как семья, уважение старших, дружба, забота о других выходит на второй план. Люди все больше и больше забывают о человеческих ценностях и переходят на сторону корыстных интересов.

Современный мир построен на противоречиях: между миром, в котором они живут, и миром в котором бы хотели жить. Каждый человек хочет жить в мире, но войны происходят даже в тот момент, когда мы сидим и нечего не делаем. Люди хотят чувствовать себя востребованными другими людьми и осознавать важность выполняемой ими работы, однако создаваемые ими машины обесценивают деятельность многих опытных людей.

Сейчас процессы, происходящие в обществе, ведут к полному отсутствию контроля над морально-этическими ценностями. Как свидетельство этому – появление эгоцентризма, процветающего в сердцах людей. При знаки процветания эгоцентризма повсюду и на каждом шагу. Они проявляются в том, что мы едим, как расслабляемся и наслаждаемся.

Места, где люди поклоняются, охвачены упадком морали. Мечети, храмы, синагоги, церкви должны быть насыщены духовностью и вселять в людей, умиротворять, а получается так, что, только приходя домой, они могут собраться с мыслями и успокоиться. Неспособность таких мест возвысить людей, создает атмосферу недоверия и разочарования. Когда место поклонения оказывается захваченным мирскими терзаниями, люди теряют возможность обезопасить себя от внешнего осквернения.

В данный момент в мире происходит полная дезориентация в вопросах связанных с религией. Религия развивается в обратную, утопическую сторону. Существенной особенностью современного этапа развития религии являются процессы секуляризации, под которыми понимаются

тенденции вытеснения религиозно-мифологической картины мира научно-рациональным ее объяснением, и тесно связанное с ним ослабление влияния религии на различные социальные институты – образование, экономику, политику и т. п.

Сущностью секуляризации является десаκραлизация. Это сведение всего многообразия человеческого бытия к повседневному бытию, отрицание наличия принципиально непостижимого, отрицание абсолютных ценностей, снятие, последних покровов тайны, даже в рамках самой религии. Фактически происходит разрушение смыслового ядра религии как связи человека с Богом. При этом внешние признаки – образы религии – остаются.

В новом "секулярном" мире главным действующим лицом провозглашается человек – "венец творения", носитель всей "полноты власти". Именно ему "Бог передал владение миром". Человек, следуя своей естественной природе и познавая установленные Богом (Природой) законы, обустроивается в этом мире как его полноправный хозяин. Человек отныне является творцом любых законов, любых установлений. Бог уже не нужен современному человеку, ведь на все вопросы человек сам сможет дать ответ, если не сейчас, то со временем. Формированию такой конфигурации мышления поспособствовала научная рационализация многих природных явлений, которые ранее выдавались церковью за проявление божественного присутствия в мире. Таким образом, не трудно заметить, что любое событие, современный человек интерпретирует, только в рамках действующей научной парадигмы. Наука заменила Бога, став новым ориентиром в умах людей. Общество научилось жить, не замечая религии, хотя каждый день сталкивается с её проявлениями. В Украине такие процессы тоже набирают значительные обороты.

Секуляризационные процессы в Украине низводят религию, которая раньше была системой высшего порядка и охватывала все сферы украинского общества, к одной из подсистем. Религиозный авторитет значительно уменьшается, а другие подсистемы – такие как наука или образование – чем далее, тем большее теряют свою связь с религиозным этносом.

На мезо (или организационном) уровне – это, преимущественно, "внутренняя секуляризация", то есть секуляризация самих религиозных объединений, которые конкурируют между собой и пытаются "подстроиться" под рамки современного мира. Секуляризация на индивидуальном уровне заключается в индивидуализации, неверии, не церковности или снижении церковной религиозности, то есть происходит полнейшем отходе индивида от церкви.

Анализируя религиозно-церковную жизнь в Украине, можно прийти к выводу, что на современном этапе ощутимы секулярные тенденции на всех уровнях. Распространение идеологии индивидуализма и потребительства влияет на секуляризацию индивида. Конкуренция христианских конфессий активизирует и ускоряет секулярные процессы в жизни

религиозных общин. И, наконец, как можно заметить, среди определенной части украинского общества существует стремление окончательно свести религию к подсистеме, то есть к одному из институтов морального воспитания общества.

На каждом из этих уровней христиане, которые принадлежат к разным церковным общинам и конфессиям – способны совместными усилиями бороться с процессом отделения традиционного общества от религии. Их многое разделяет. Кто-то из них сохранил церковное предание в более полном и аутентичном виде, а кто-то – в силу определенных исторических обстоятельств – отошел от этой традиции и самовольно прибавил или отнял что-то из общецерковного предания. Секуляризация объясняется тем, что сейчас утрачивают свой первичный смысл религиозные идеи перед лицом науки.

Еще одним фактором подрывающим авторитетность религии является стремительное развитие светского общества. Если раньше люди, считавшие себя верующими, действительно осознавали в полноте, что это значит, то сейчас это просто модно.

Последствия процессов секуляризации неоднозначны. Во-первых, секуляризация как процесс сокращения или исчезновения массовой вовлеченности в религиозную жизнь ведет к появлению такого феномена, который можно обозначить как "нерелигиозность". Он включает широкий спектр позиций: от простого равнодушия к религии, до атеизма и антирелигиозных движений. Очевидно, что судьба этих альтернатив зависит в первую очередь от их способности предложить конструктивное решение тех проблем, с которыми не справляется религия. Решающим является вопрос: способно ли рациональное мышление, базирующееся на научных методах, выработать мировоззрение, дающее ответы на "конечные вопросы" о смысле человеческой жизни. Речь идет, конечно, не о "науке" в узкоспециальном смысле слова, но об интеллектуальном багаже секулярного общества, включая все виды светского сознания, весь его духовный багаж, философию, этику, эстетическое сознание, социальную мысль. Одна из альтернатив религии в секулярном обществе – светский гуманизм. Во-вторых, "религиозный вакуум", образующийся в результате упадка христианства, ведет к появлению и такой альтернативы, которая выражается в возврате к ранним формам религии (суеверию, магическим ритуалам, мифологии, астрологии, оккультизму и т. д.) Эти верования, своими корнями, уходящие в дохристианскую эпоху, достаточно живучи и на современном этапе развития общества.

Я. С. Баранько, асп., КНУТШ, Київ

КАНОНІЧНЕ ПРАВО У ХРИСТІЯНСТВІ: ОСНОВИ ФОРМУВАННЯ

Канонічне право виникло як право християнської церкви в цілому. Християнство виникло як релігія бідних та рабів і жорстоко переслідува-

лося з боку влади Риму. Тільки при імператорі Антоніне Піє та його наступниках у 138–192 рр. християнська релігія виходить з підпілля, з катакомб. Починає зароджуватися християнська література, стрижень якої складають чотири Євангелія. У той час, коли християнські общини переслідувалися, вони були пов'язані між собою проповідниками – пророками. У період послаблення гонінь їх місце поступово займають єпископи ("спостерігачі"), пресвітери ("старійшини") і диякони ("служителі"). Виникають синоди – зібрання єпископів.

У середині III ст. знову посилюються переслідування християн і тільки на початку IV ст. імператор Костянтин легалізує християнську церкву, звільняє її від податків, дозволяють приймати від віруючих майно у вигляді дарування або заповіту, купувати землю.

У 325 р. відбувся перший Вселенський собор у Нікеї. Собор виробив символ віри, оголосив християнську церкву "вселенською" та "ортодоксальною" (непогіршеною), проголосив принципи нетерпимості, переслідування та знищення іновірців. Так, у IV ст. була знищена відома Олександрійська бібліотека, Олімпія та заборонені Олімпійські ігри. На Нікейському соборі римського єпископа було проголошено патріархом західної частини Римської імперії. На Сході – чотири патріаршества – Константинопольське, Олександрійське, Антіохійське та Єрусалимське. Франкські королі, особливо Карл Великий, багато зробили для посилення влади римського Папи. Карл віддав Рим папі з усіма приналежними областями, де папа мав владу феодала.

У 1054 р. відбувається остаточний розподіл християнської церкви на західну – римську католицьку і східну – грецьку православну. У XII–XIII ст. римський Папа був на злеті власної могутності, як вищий суддя та арбітр втручався у внутрішні справи західних держав, відлучав непослухняних королів від церкви та ін.

Канонічне право, яке в своїй основі, перш за все, було правом управління, призвело до того, що церковна влада стала незрівнянно краще адмініструвати і в зв'язку з цим, постала більш економічно корисною, ніж відповідні ресурси мирських можновладців. Окрім того, церква отримала велике багатство завдяки добровільним пожертвуванням шляхом розвитку спадкового права: заповіти і дарчі, у відповідності до своїх можливостей, чинити тиск. При цьому використовувалася майстерно розроблена юридична техніка, яка розвивала право заповіту. Ця техніка була спрямована на те, щоб перетворити римське право заповіту відповідно до церковних інтересів.

Тому були ослаблені строгі формальні вимоги, які висувалися в римському праві: щоб заповіт мав силу, він повинний бути складеним тільки в присутності священика, нотаріуса або двох свідків. У нових умовах тільки підписаний заповідачем заповіт мав силу, навіть без дотримання формальних вимог Церква визначила дві форми дарчої: 1. "Дарча у передбаченні смерті", тобто "останні слова" вмираючого мали юридичне значення, неважливо, були вони записані чи ні. 2. "Дарча після смерті" –

мала чітко визначений зміст, тобто вона не мала відношення до того майна, яке дарувальник міг мати на момент вступу дарчої в законну силу, вона не могло бути відкликана. Особливого значення набуло перетворення церквою, встановленого Юстиніаном співвідношення законної частки прямих спадкоємців до законної частці братів і сестер, батька, з виділенням законної частки Христа, тобто самої церкви. Христос, таким чином, повинен був указаний як спадкоємець у кожному заповіті. Цей принцип сходить до одного з отців церкви – Аврелія Августина, який вчив, що Христос має за кожним заповітом отримувати свою частку в розмірі частки дітей. У Декреті Грациана, який передає проповідь Августина, це звучить так: "той, хто має сина, вказує Христа як другого, хто двох, – як третього, той, у кого 10 синів, – як одинадцятого". Ці правила зустрічаються в багатьох західноєвропейських джерелах. Те, що вони забезпечували вигоду для церкви є очевидним. У добу Середньовіччя церква являла собою незалежну політичну і духовну організацію, що керується автономно. У своїй діяльності вона керувалася правилами, які були вироблені на ґрунті біблійних оповідей та християнської традиції, які й склалися в систему канонічного права. У зв'язку із значущістю християнських правил для середньовічного релігійного суспільства канонічне право зобов'язувало власними вимогами не тільки священнослужителів і людей церкви, але й усіх віруючих, включаючи державні та політичні установлення християнських держав.

А. И. Бардинова, студ., ДонНТУ, Донецк
angelika5556761@gmail.com

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ЭСХАТОЛОГИИ В ХРИСТИАНСТВЕ И ИСЛАМЕ: КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ

Далеко не каждому в XXI в. известно значение слова "эсхатология". Если обратиться к популярным сегодня социологическим опросам, вряд ли каждый десятый сможет объяснить, значение этого термина. Несомненно, что проблеме о конце света сегодня уделяется большое внимание: по телевидению, радио, в газетах и журналах почти ежедневно можно найти сообщения о готовящейся третьей мировой войне и т. д.

Каждый человек задается вопросами, каковы конечные судьбы каждого из нас и окружающего мира, что нас ждет после смерти, какой конец ожидает вселенную. Эсхатология – в религиозных мировоззренческих системах – учение о конечных судьбах мира и человека.

Представления о конце света оказывают окончательное воздействие на этические принципы религии и верующих, являясь их логическим завершением. Ожидание близкого конца видимого мира нельзя считать характерным признаком только лишь XX или XXI века. Многих беспокоят вопросы о том, что стоит за гранью видимой нам действительности, и как долго привычный нам мир может существовать в таком виде, ка-

ким мы его знаем. Как правило, эти вопросы наиболее успешно разрешались в свете религиозных представлений человечества, хотя решались они, конечно, по-разному.

В христианском понимании "конец света" неразрывно связан с разными событиями, например, воскресение мертвых, суд и жизнь будущего столетия. Слово эсхатология часто употребляется в Священном Писании (Ин. 6:39; 12:48). Термин "эсхатология" в христианском понимании используется преимущественно для обозначения конца времени, а именно второго пришествия Иисуса Христа, воскресении мертвых, ожидание Страшного Суда.

Ислам, как и христианство, придерживаются линейной концепции эсхатологии, когда время воспринимается как некая цепь следующих друг за другом явлений.

В исламе, только Аллах знает все подробности последних дней и их хронологию, а человек знать это не должен. Развитие судеб человека, ход истории мира занимает главенствующее место, как в исламе, так и в христианстве. В Коране говорится о конце света и последующем воскресении мертвых, которых будет во всей строгости судить призавший их Аллах, отметим, что общая концепция загробной жизни и Страшного суда в христианстве в целом схожа с исламом. В то же время, существуют значительные отличия. В христианских представлениях о посмертном бытии души отсутствуют догматизированные детальныe описания каждого этапа жизни души после смерти. Бог, в христианстве представлен любящим Отцом, милующим Своё творение, в то время как Аллах выглядит суровым и грозным вершителем правосудия. Потому христианство – это религия любви, а не закона, шариата, не приемлющего отступлений от своих правил и норм. Христианская эсхатология – это Царство Божие. Это одновременно и конец, и начало, которое находится в неразрывном онтологическом единстве. Это не ожидание Страшного Суда Аллаха – это ожидание встречи с Богом, восстановления полного единства с Ним. Так же в Коране, встречаются стихи, описывающие ход исторического процесса (Сура 79:42–44).

Согласно исламским воззрениям, мир рано или поздно прекратит своё существование. Произойдёт космическая катастрофа, которой будут предшествовать определённые события – они указаны в Коране и хадисах, и затем наступит воскресение мёртвых и Страшный суд. Каждый человек будет судим согласно своей земной жизни. Если он веровал в Аллаха и жил благочестиво – ему уготовано место в раю, если же имело место быть порочная жизнь, вера в иных богов, кроме одного Аллаха – человек обречен на вечные муки в аду. Мусульманские представления о рае и аде отличаются особой чувственностью – вечные блаженства и муки описаны чрезвычайно реалистично, что, несомненно, имеет своей целью психологическое воздействие на верующих и побуждение их к более благочестивой жизни. После суда верующие будут введены Аллахом в рай, где они вечно будут наслаждаться всеми

благами, главным из которых будет созерцание Господа (Коран 75:22,23), а грешники пойдут в огонь ада, в котором вечно будут гореть. Коран в отличие от Библии дает очень подробную картину ада и рая.

По Корану жизнь в раю вечная. Там будет существовать супружеская жизнь (Коран 56:35–37), еда и питье (Коран 51:19; 18:31). В то же время указывается, что всё это не будет аналогом земных удовольствий, а будет гораздо лучше их. Но вершиной наслаждения для обитателей рая будет возможность лицезрения Аллаха (Коран 10:26; 75:22–23).

Описание особенностей ада и адских мук также занимает особое место в Коране. Прежде всего, говорится о том, что ад имеет 7 врат и уготован для неверных и грешников, которые будут вечно пребывать в нём и гореть в огне (Коран 2:126; 2:167; 3:131). Состояние, в котором будут пребывать в нём люди, также не будет иметь аналогии с земными понятиями. Коран говорит о том, что они будут пребывать между жизнью и смертью. Но окончательной смерти там не будет, а будут вечные мучения (Коран 20:74; 88:12,13). Питанием обитателей ада будут плоды адского дерева Заккум. Они горьки и едки. Попад в желудок людей, они будут вызывать ощущение огненной расплавленной меди. Запивать же эту пищу, они будут зловонным кипятком (Коран 37:62–68; 56:42–44). В то же время будет гореть их кожа (Коран, 74:29).

Таким образом, можно подвести итог, что эсхатологические воззрения христианства и ислама – самобытны и отличны друг от друга. Так, мусульмане уверены в том, что в момент Страшного суда большую роль будет играть их великий пророк Мухаммед, чье заступничество сможет не только смягчить участь грешника, но и побудить Аллаха простить грехи и направить прощенного в рай. В общем, они схожи, признавая за материальным миром неизбежный конец, и различны в том, что по-разному представляют себе этот конец.

А. С. Берестовая, студ., ДонНТУ, Донецк
berestova.a@gmail.com

ИЗМЕНЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Религия продолжает играть огромную роль в обществе, однако она не отображается в сознании отдельно взятого человека во всей ее совокупности догматов и универсальности учения. Другими словами если попытаться узнать у человека его религиозные предпочтения не ограничиваясь простым ответом, к примеру, что он православный или католик, в конечном счете он не найдет что ответить. Или последует ряд стереотипных фактов и убеждений, только далеко напоминающих ту религиозную систему, к которой данный человек себя относит. Почему так? Где коренятся истоки религиозной дезориентации человека? Более того, ответ такого человека с улицы гарантировано будет содержать эклектический сбор элементов учения абсолютно разных религиозных систем. Напри-

мер, христианин может сказать, что он верит в переселение душ. А объявления в газетах по типу "Православная целительница очистит карму" стали всеобщим явлением и люди послушно на это идут.

Интересно то, что этот огромный пласт религиозных знаний гармонично укладывается в голове современного человека и благодаря веку информационных технологий постоянно пополняется новыми знаниями. В обыденном сознании человека можно отметить переплетение палитры образов, огромных массивов различной информации, которая с трудом поддается упорядочиванию и иерархизации. Человек обо всем узнает по немного, принимает это за свои убеждения, не углубляясь в значение и не задумываясь о взаимосвязи вещей. Все это выливается в особое отношение человека к своей религиозной позиции в социуме и его поведении. Поэтому сейчас под религиозностью следует понимать степень вовлеченности человека в определенную конфессию, а также насколько это выливается в его мироощущение.

До периода Нового времени человек, идентифицирующий себя приверженцем той или иной религии, полностью отождествлял себя с этой традицией, неуклонно выполнял предписания, то сейчас сфера религиозного переместилась в сугубо индивидуальную позицию и носит личный, субъективный характер. Другими словами так же включая в свое сознание иногда противоречивые религиозные элементы, человек может спокойно жить и принимать светские принципы отличные от предписанных религиозными институтами. При этом не чувствуя своей отдаленности от "сакрального" и не ощущая никакого эмоционального кризиса на данной почве. Двойственность его религиозной причастности, отношение к "сакральному", абсолютна иная как он себя позиционирует в "профанном" мире. Это стало нормой, жить не по религиозным заповедям, а опираясь скорее на современные морально-этические нормы и правовое законодательство. И, тем не менее, оставаясь наедине с собой, человек ищет пути воссоединения с божественным началом и его поддержки. Религиозный опыт выражается в нерегулярном посещении культовых заведений, что, по сути, не имеет ничего общего с "*mysterium tremendum*" Р. Отто. И человек не переживая истинного единения с "божественным" вносит в свою жизнь определенный багаж стереотипных моделей поведения, не имеющих ничего общего с его религиозной позицией. Сейчас религиозность понимается как образ жизни и мыслей верующего человека далеко не всегда сопровождающийся культовой практикой и вероисповедальной системой.

Чтобы охарактеризовать изменения религиозности современного человека, следует рассмотреть, каким образом составляющие данного феномена воспроизводятся в сознании человека и его непосредственной жизнедеятельности.

Рассмотрим религиозный опыт. Он предполагает особое эмоциональное переживание индивида при единении с божеством, ощущение благоговения и религиозного трепета перед божественным, контакта с

иной реальностью. Чувство священного теряется в общем потоке информации вливающейся в сознание современного человека и получает свою реализацию чаще в следовании народным предрассудкам. Мышление человека редко обращается к проблемам религии, особенно догматическим и носит скорее разовый характер при жизненных критических ситуациях. При этом человек может полностью погрузиться в культурную действительность, сохраняя весь тот мозаичный объем напластований религиозных систем.

Если обратиться к другой составляющей религиозности – следованию религиозным традициям, то можно выделить изменения и в этой области. Здесь также позиция современного человека характеризуется неустойчивостью и неопределенностью. К примеру, традиция отмечать великие православные праздники. Человек может и забыть и скорее всего не знать эти даты, но мимолетно услышав, что в данный день нельзя чего-то делать (распространение некоего табу) обязательно постарается воздержаться от табуированного действия. Общая неосведомленность даже об основных традиционных праздниках является следствием той же безответственности и легкомысленности в отношении религиозной системы. И снова-таки человек чувствует себя комфортно при таких обстоятельствах, что ранее было бы не приемлемо.

Следующая составляющая – религиозные нормы и ценности – давно потеряли тесную связь с общими настроениями моралью общества. Скажем так, при выборе модели поведения именно на религиозные нормы и ценности оглядываются далеко не в первую очередь, как это было раньше. Следовательно, меняется отношение и приоритетность религиозного в глазах современного человека. Например, христианская ценность "любить ближнего своего как самого себя" сливается в общее понятие гуманности и зачастую носит скорее декларативный характер, нежели религиозно окрашенный.

Для нового типа религиозности характерно ослабление следованию канонических норм и предписаний. Верующий по "своему вкусу" формирует образ того, во что верит и как он это делает, состоящий из комплекса различных религиозных учений и практик. При этом в сознании индивида становятся нечеткими границы мифа, религии, науки и искусства. В итоге формируется мировоззрение лишенное универсального единства, "сакрального ядра", с множеством не иерархично упорядоченных объектов поклонения.

Б. Г. Білецька, асп., КНУТШ, Київ

МУСУЛЬМАНСЬКЕ СІМЕЙНЕ ПРАВО ЯК РЕЛІГІЙНИЙ І ПРАВОВИЙ ФЕНОМЕН

Іслам є водночас і світовою релігією, і способом життя, а тому ґрунтується не лише на догматичі й культі, а також має широкий соціальний

комплекс принципів і норм, що знаходяться в основі організації суспільства, а також регулюють поведінку мусульман. Одним з таких регуляторів виступає мусульманське право.

Як релігійно-правова система мусульманське право виникло й сформувалося в межах Арабського халіфату, а процес його розвитку був тісно пов'язаний з еволюцією арабської державності від невеликих патріархально-родових громад за часів пророка Мухаммада (початок VII ст.) до великої імперії династій Омеядів і Аббасидів. Після падіння Арабського халіфату мусульманське право не тільки не втратило свого значення, але й набуло "другого життя" і стало діючим правом середньовічних країн Азії, Африки, які прийняли іслам, правом Оттоманської імперії й сучасним правом країн мусульманського світу.

Мусульманське право – один з найважливіших елементів ісламської культури та цивілізації, ісламського способу життя в цілому, тому найважливішими ознаками його виступають взаємодія релігійного й мирського, ірраціонального й раціонального, духовного й матеріального, внутрішнього й зовнішнього. Стрижнем мусульманського права є релігійні норми, що складають його основу і забезпечують єдність регулюючого впливу на соціальні відносини, хоча ними не вичерпується повне соціально-правове регулювання у мусульманському світі.

В ісламському розумінні права відображається цілісний, релігійний світогляд, який ґрунтується на тому, що право – не витвір людини чи держави, а вияв волі Аллаха. Тому люди не створюють закони, а застосовують Божественні закони на практиці. Отже, законодавцем вважається лише Бог, тому між законодавчою й виконавчою владою в ісламі не може бути протиріч, оскільки вони, фактично, є виконавцями божественних законів. Тому люди здатні знаходити правові рішення лише в загальних межах шариату.

Головні джерела мусульманського права, якими є Коран і сунна, відображають процес утвердження монотеїзму, нових соціо-культурних інституцій, серед них і правових. Важливим є характер приписів у цих джерелах, що мають одночасно як правовий зміст, так і характер релігійних орієнтирів, що можуть бути реалізованими на практиці лише у вигляді конкретних норм поведінки, які й формуються мусульманською правовою доктриною. Це й зумовило включення до мусульманського права двох видів норм: перший з яких – ібадат – приписи, що регулюють взаємовідносини Бога і людини та містять релігійні норми щодо виконання релігійних обов'язків; другий – муаммалат, який визначає взаємовідносини мусульман між собою. Здійснення цих норм протягом століть спиралось, головним чином, на релігійність мусульман, що враховує вірувальні й моральнісні цінності ісламу, та їх сприйняття як суто релігійних.

Коран і сунна є джерелом переконаності мусульман у тому, що шариат є прямим виразом волі Аллаха. Звідси випливає, що всі інші правові джерела, методи вирішення духовно-правових питань, а також конкретні положення мусульманського права повинні спиратися на головні

джерела мусульманського права – Коран і сунну. Однак останні не можуть дати вичерпну відповідь з усіх релігійно-правових та моральніших питань. Тому з'являється релігійна легітимація норм мусульманського права, яка ґрунтується на раціональних методах, що розглядаються як засоби виявлення й тлумачення волі Аллаха, висловленої у Корані й сунні. Такими методами виступають: іджма – узгоджена думка богословів і правників щодо релігійних і правових питань, які недостатньо прозоро висвітлені у Корані й сунні; кійас – рішення за аналогією, яке давало можливість здійснювати аналіз правового чи релігійного питання, залучаючи до його вирішення матеріал на основі

Корану чи сунни або достовірного факту; іджтіхад -створення нового правового рішення, але такого, що спирається на іслам і підтримує його; ар-рай – власна незалежна думка, судження знавця мусульманського права, на підставі якої виноситься правове рішення, а також окремі категорії ар рай, такі як істіслах, істіхсан та істісбах.

Д. В. Білозор, доц., Н. І. Годованець, асп.

ГОЛОВНІ ЧИННИКИ, ЩО СПРИЯЮТЬ ПОШИРЕННЮ РАДИКАЛЬНИХ ТЕЧІЙ ІСЛАМУ В КРИМУ

1. Тривала невирішеність проблем кримських татар:

- слабка представленість в органах влади і силових структурах, що спричиняє появу в кримськотатарському середовищі відчуття відчуженості від влади, опозиційності до неї;
- загострення питання виділення землі та розселення, що є виявом невизнання кримських татар в якості корінного населення Криму;
- високий рівень безробіття, зокрема серед молоді, що перешкоджає інтеграції в суспільство.

2. Процеси внутрішнього розвитку кримськотатарської спільноти:

- ослаблення впливу Меджлісу як органу, що асоціюється кримськими татарами з неефективним співробітництвом із владою. Таке ослаблення створює простір для розгортання діяльності альтернативних, потенційно радикальніших за Меджліс структур, що можуть привернути симпатії розчарованої частини населення, і опосередковано ослаблює вплив на мусульманські громади з боку ДУМК, тісно пов'язаного з Меджлісом;
- досить висока частка молоді у віковій структурі населення, що зумовлює більшу схильність спільноти до радикальних поглядів та виникнення розшарування в ісламі, інтерпретованого як конфлікт поколінь – старшого, вихованого на цінностях традиційного ісламу, та молодшого, що сформувався під впливом альтернативних мечеті джерел інформації про іслам;
- відтік частини молоді у міста та швидша інтеграція молоді до суспільства Криму, що призводить до послаблення впливу громад на молодих членів та трансформації ідентичності молоді (наприклад, перехо-

ду на російську в якості основної мови спілкування, що дає перевагу ісламістам, у тому числі Хізб ут-Тахрір, які, на противагу громадам ДУМК, проводять свої заходи російською, задовольняючи таким чином запит кримськотатарської молоді, значна частина якої погано володіє кримськотатарською мовою;

- розмивання кримськотатарської етнічної ідентичності релігійною, що є наслідком асимілятивної мовно-культурної інтеграції (із втратою мови релігія постає в якості головного механізму самоідентифікації), випереджального відносно національного розвитку релігійного розвитку кримських татар та посилення напруженості у стосунках з більшістю, що також часто ідентифікує себе за релігійним принципом як православна.

3. Процеси трансформації релігійного життя кримських татар:

- ослаблення впливу ДУМК на мусульманські громади, пов'язане зі зниженням престижу Меджлісу, труднощами, які ДУМК переживає у стосунках з місцевою владою та у фінансовому відношенні. Ослаблення ДУМК призводить до браку ресурсів для протидії місіонерським зусиллям альтернативних ісламських структур та неспроможності обмежити поширення нетрадиційного ісламу;

- консервування ДУМК як винятково кримськотатарської структури, що виштовхує за межі структури мусульман іншого етнічного походження та неофітів;

- збільшення числа незалежних громад (не підпорядкованих ДУМК), пов'язане з посиленням опозиційних ДУМК груп (на фоні намагань самого ДУМК отримати становище монопольного представника мусульман Криму), протидією органів влади АР Крим реєстрації нових громад ДУМК (на що вказує саме Духовне управління), розрахунком окремих громад на можливість отримання фінансової допомоги від іноземних благодійних фондів у разі дистанціювання від ДУМК;

- збільшення кількості незалежних громад створює сприятливе середовище для поширення радикального ісламу, оскільки їх діяльність не контролюється релігійним центром, у їх середовищі знаходить притулок ісламська опозиція до ДУМК, незалежні громади активніше співпрацюють з зарубіжними ісламськими фондами;

- посилення впливу на релігійну свідомість кримських татар інформації з-поза меж мечеті, зокрема зі ЗМІ та видань і заходів ісламістів, що формують "конфліктну ісламську етичність", засновану на протиставленні мусульман іншим громадам та владі.

Р. М. Галуйко, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів

УКРАЇНСЬКІ ІКОНОГРАФІЧНІ ТИПИ У ХХІ ст.

Християнська ікона, яка займає особливе місце у православній церкві, переживає сьогодні новий етап в українській культурі. Про це свідчить хоча би той факт, з якою зацікавленістю до ікони звертаються нау-

ковці, богослови, мистецтвознавці, філософи, історики. Протягом останніх років незалежності нашої держави з'явилося багато нових досліджень на іконографічну тематику. Але разом з тим, як виникають теоретичні напрацювання, з'являються і конкретні практичні результати – нові ікони, такі ікони, які не вписуються в канон.

Візантійська культурна духовна традиція подарувала світові не лише перших художників, але й релігійні діячі розробили концепцію ікони. Апологети священних зображень виробили основні засадничі принципи, розкрили смисл та ідею ікони, пояснили призначення ікони. Було вироблено канон – свого роду взірць, за яким слід творити ікони. Чи це не означає, що іконописний канон раз і назавжди утвердив свого роду еталони іконописних зображень, і відхилення від канону суперечить традиції та вченню Церкви ? Це питання хвилювало і відомого російського богослова С. Булгакова, який ще з більшою силою загострює це питання. "Мас бути вирішене й інше питання: чи можуть і тепер виникати нові ікони догматичного змісту... або ж навпаки, можливості їх обмежені і всі вичерпані іконописним канonom ? Відповідь на це питання безсумнівна: так, можуть". Д. Степовик говорить, що цікавим нововведенням в українське ікономалярство було зображення віруючих поряд зі святими небожителями. У XVII ст. на іконах Богородиці Покрови малярі Центральної (Наддніпрянської) і Східної (Лівобережної) України іноді малювали портрети конкретних людей під благословляючим покровом Богородиці. Були також ікони з зображенням розіп'ятого Ісуса Христа перед яким стояли конкретні люди, що моляться.

І в наш час, починають повертатися до такої традиції розпису храмів. Зокрема, в селі Верин, Миколаївського району Львівської області, художник Микола Гаврилів з благословення настоятеля Михайлівської церкви – о. Василя Говгери. "На куполі головною на зображенні є Богородиця з Ісусом Христом на руках. А під її покровом – два римські папи Іван Павло II та Бенедикт XVI, кардинал Любомир Гузар, два єпископи Стрийської єпархії, двоє воєнків УПА, Віктор і Катерина Ющенко та їх син Тарас". Така неординарна подія викликала жваве обговорення у суспільстві. І 26 серпня 2011 р. на одному з львівських телеканалів відбулася дискусія навколо розпису даного храму. Але, попри дискусії, які точаться навколо розпису храму, прихожан у церкві не стало менше. При цьому художник Микола Гаврилів говорить, що розписуючи храм, він не порушив жодних церковних канонів. А зображення на східному куполі – бажання самого настоятеля отця Василя Говгери. Той каже – змальовувати історичних постатей є традицією українського церковного розпису. З цього можна зробити висновки, що сучасний стан речей і суспільний розвиток по-новому розглядає іконописне мистецтво, яке складалося довгими віками. І тепер за бажанням настоятеля храму, на іконописних зображеннях можна малювати людей, котрі до вподоби отцю настоятелю: можна малювати фундаторів і меценатів храмів, наближених до настоятеля, найщедріших жертводавців храму, не беручи до уваги церковних традицій та канонів.

На сьогоднішній день на превеликий жаль приходится констатувати, що до іконописного мистецтва приходять люди з вулиці, які володіють художньою технікою і майстерністю, але не мають богословсько-духовного підґрунтя. Відтак церква наповнюється іконами незрозумілого змісту, за створення яких беруться непрофесіонали. Так, тепер вже в Івано-Франківській області, місцевий селянин Василь Стефурак намалював до Євро-2012 ікону-оберіг. Пан Василь не має художньої освіти. Малювати навчився наслідуючи класиків. Ікони малює у вільний час і те на замовлення [6]. 8 жовтня 2011 р. ікона-оберіг була представлена мешканцям м. Коломиї. На іконі зображена Богородиця з дитятком Ісусом, котрий в руках тримає футбольний м'яч, над футбольним полем, по краях якого національна символіка країн-господарів євро чемпіонату [7]. Щодо існування ікони присвяченої Євро 2012 року, то необхідно звернути увагу не лише церковної влади, а й українського суспільства та усіх науковців та мистецтвознавців, що займаються в даній галузі сакрального мистецтва. Дана ікона намальована з порушення усіх канонічних вимог. Іконописне мистецтво не є проти новацій та нововведень, але усі зміни мають відбуватися згідно церковних традицій та канонів.

На підставі усього вищенаведеного, вищезгадані "зображення на релігійну тематику" (саме так пропоную називати ікону-оберіг до Євро-2012 авторства Василя Стефурака) вважати такими, що не відповідають церковним традиціям та іконописним канонам. А слова місцевого архиєрея Миколая Сімкайла: "Ми подивилися – єресі немає, і тому ми поблагословили" – піддати сумніву, а дану ікону-оберіг відкликати з церковно-богослужбового вжитку, оскільки вона несе загрозу українській духовній культурі та підриває авторитет Церкви як інституції в очах пересічних віруючих українців та й людей в цілому.

Н. В. Главатських, студ., ДонНТУ, Донецьк
glava82.ru@mail.ru

ФЕНОМЕН ДВОВІР'Я У СУЧАСНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Всебічне осмислення релігійного феномену України неможливе без дослідження витоків української релігійності, а саме язичницьких вірувань, буденних світоглядних переконань, обрядово-побутової релігійності. Глибоке вивчення складових релігійної свідомості Київської Русі дозволяє досягнути сутності сучасних національно-духовних проблем, провести аналогії релігійних уявлень давніх і сучасних українців.

Феномен двовір'я постає як складне, суперечливе, неоднозначне явище релігійного життя українського народу. Вперше термін двовір'я був ужитий в XI ст. Феодосієм Печерським для характеристики нового на той час явища – мирного поєднання обох вір (язичництва й християнського православ'я) у свідомості народу. Давньоруське двовір'я на

думку Работкіної С. втілює, з одного боку, "роздвоєність" релігійно-культурного простору Київської Русі, яскраво виражену полярність і непримиренність протилежних світоглядних позицій, а з іншого – "двоєдність", як гармонічне співіснування двох різноманітних релігійних систем. Охрещені руси сприймали християнство під кутом зору своїх усталених релігійних уявлень, міфологічних образів та символів. До того ж, відзначимо, що християнство прийшло на Русь уже в двовірському вигляді візантійського походження. Культ Ісуса Христа на українському ґрунті став зрозумілим тільки через власну язичницьку інтерпретацію його, тобто через поєднання культу Ісуса з культом бога-сонця Дажбога. Про це свідчить і спосіб моління – до сонця як втілення бога, і давні мініатюри, на яких Ісус зображався із сонцем-німбом, а також антропоморфні зображення бога-сонця.

Взаємопроникненість двох релігій виявилась чи не найбільшою мірою в побутовій обрядовості, яка в науці отримала назву "побутового православ'я", або "православного язичництва" Двовір'я дозволило українцям ввійти в родину християнських народів з національним, породженим у процесі релігійної творчості, варіантом православ'я, закласти основи духовної і художньої культури світового рівня. Але період двовір'я не завершується в XII–XIII ст.

За останні два століття накопичений значний фактичний матеріал з проблем двовір'я українців, розв'язанню яких приділяли увагу такі науковці ХХ ст.: М. Грушевський, Д. Зеленін, І. Огієнко, В. Петров, Б. Лобовик, В. Соколова, Б. Рибаків, М. Попович, А. Глушак, С. Ярмусь. Аналіз праукраїнської релігійності саме через призму словесності здійснив М. Грушевський. Проте, питань двовір'я він торкався побіжно, в контексті своїх основних досліджень. Окремі особливості двовір'я частково досліджувалися І. Огієнком. Вчений розкриває причини ширення двовір'я. Однак філософського осмислення природи двовір'я і синкретичної релігійності І. Огієнко не зробив. А. Глушак у своїй роботі "Світоглядні особливості переходу від язичництва до християнства" довів, що на побутовому конкретно-чуттєвому рівні язичницькі уявлення не вмирили ніколи. Більше того, вони часом ще й сьогодні сприяють підтримці порядку та життєвого ладу слов'янських народів. Загальні принципи історико-культурного, світоглядного і порівняльного аналізу релігійних явищ подаються у працях А. Колодного, Б. Лобовика, М. Поповича, П. Яроцького та ін. сучасних українських науковців. Проте, чимало питань проблеми так і залишилися поза увагою дослідників, зокрема: вплив традиційних релігійних вірувань на розвиток нових релігійних уявлень у нових умовах, сутність релігійного синкретизму як одного з головних чинників генези релігійних форм на території України, а також роль релігійного синкретизму у збереженні окремих світоглядних і обрядово-звичаєвих форм традиційної місцевої релігії (язичництва).

Двовір'я, релігійно-світоглядний синкретизм затверджувались в Київській Русі "зверху донизу", охоплюючи практично всі соціальні верстви.

В межах ідеологічних засад Київського християнства здійснилася коштамінація християнських і язичницьких божеств. Слов'янське верховне божество Род спочатку сприймалося як суперник християнського Бога-батька, але потім близькі по значенню ці образи злилися. Поганське свято Ярила злилося із святом Трійці, свято Купала – із святом Івана Хрестителя, образ бога-громовержця Перуна об'єднався з образом Іллі Пророка, культ Миколи, своєрідно розвинений і поширений на київському терені, ввібрав в себе поклоніння Велесу, язичницька Мокош злилась з Параскевою П'ятницею. Богородиця-заступниця покрила своїм образом риси діви-долі, рожаниці, матері-землі. М. Воронін звертає увагу, що в культі Богородиці цього періоду взагалі мало християнського і "на перших порах Володимирська ікона зберігає напівязичницькі риси жіночого божества". Потреба захисту від ворогів була однією з головних причин виникнення на старокиївському ґрунті культу Спаса. Під покровом нових релігійних образів і обрядів довгий час жила язичницька практика різного роду гадань, "закликів" померлих предків, постригів, причитань, позацерковної вінчальної обрядовості.

Відомий золотий змійовик XI ст., що ввійшов в дослідницьку літературу під назвою "чернігівська гривна", констатує співіснування канонічних іконографічних мотивів з язичницькими, що ще раз підтверджує синкретичний характер взаємодії християнства і народних вірувань в Київській Русі.

Сьогодні в Україні можна знайти безліч ознак двовір'я, як у церковних обрядах, так і в церковному мистецтві. Це, передусім, включення давніх магічних знаків у християнське церковне будівництво, в оздоблення храмів. Так, наприклад, багатьма дослідниками відзначається неканонічність Київського Софійського собору, особливо внутрішнє оздоблення, яке називають "язичницьким фоном". Цікаво, що плетений орнамент, як у Софійському соборі, так і в інших мистецьких творах, має зв'язок з технологією плетіння з ниток. Кожен вузол мав певну магічну роль і свою назву: вузол "живота і смерті", "вузол Геракла". Ортодоксальне християнство засуджувало архаїчну магію вузла, тому й Софія Київська видавалася їм язичницькою, неканонічною.

Отже, українське побутове двовір'я, як і деякі синкретичні явища, є нині одним із джерел відродження аутентичної віри українців. Перенесення на побутовий рівень язичницьких світоглядних орієнтирів багато в чому зумовило збереження багатьох архаїчних уявлень про навколишній світ, а поступова адаптація християнської церкви до народної звичаєвості спонукала до синкретизації насамперед культів, обрядовості і, меншою мірою, світогляду.

Т. Г. Горбаченко, проф., Л. В. Олексійчук, асп., КНУТШ, м. Київ

ЦЕРКОВНЕ ПРАВО – САМОСТІЙНА ПРАВОВА СИСТЕМА

Адекватне визначення місця й ролі церковного права в правовій системі неможливе без аналізу самого поняття правової системи, оскільки

у вітчизняній юриспруденції відсутнє, більш-менш єдиний підхід до розуміння зазначеної категорії.

Визнаючи основною функцією правової системи забезпечення нормативної регуляції суспільних відносин, слід зазначити, що крім цієї специфічної ознаки, вона має ряд інших характеристик, а саме:

- правова система є об'єктивно необхідним об'єднанням різноманітних юридичних поглядів.
- частини правової системи структурно впорядковані комплексом зв'язків і співвідношень.
- наявністю в правовій системі нових якостей, не властивих окремим її компонентам і їх простій сумі.
- правова система відносно самостійна, здатна до автономного функціонування.
- правова система пов'язана і активно взаємодіє із зовнішнім середовищем.
- правова система відносно стійка і здатна до стабільного саморозвитку.

Наявність усіх наведених ознак дозволяє розглядати будь-яке правове ціле як систему. Однак загальних наведених вище критеріїв недостатньо для визначення поняття правової системи суспільства. Необхідно відмежовувати її від близьких за змістом категорій "система права", "правова дійсність", "правова надбудова", "механізм правового регулювання".

Термін "система права" характеризує інституційно організовану внутрішню будову права як нормативного масиву. Характеристика системи церковного права наведена вище. Категорія "правова надбудова" розкриває місце розташування всіх правових явищ у суспільстві щодо економічного базису, а поняття "правова система" відбиває внутрішні функціональні зв'язки правових явищ. Категорія "механізм правового регулювання" покликана звернути увагу на процес впорядкування суспільних відносин, тоді як "правова система" показує цілісність елементів, єдності статичної й динаміки права.

Динаміка, саморозвиток правової системи забезпечується цілим рядом механізмів. Найважливіші з них наступні:

- механізм правового регулювання (здійснює внутрішнє функціонування системи);
- механізм правової детермінації (свого роду зворотний зв'язок, через який соціальне середовище виявляє на правову систему вплив);
- механізм правової акультурації, характеризує взаємодію різних правових систем.

Запропонований підхід не є єдино можливим, але, на наш погляд, він дозволить адекватно описати специфіку церковного права як правового масиву й правової системи, його роль і місце в правовій системі російського суспільства. При цьому, увага акцентується не стільки на нормах, скільки на інших її компонентах.

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕМА В ВЕТХОЗАВЕТНЫХ АПОКРИФАХ

Значительную часть апокрифической литературы составляют тексты проникнутые эсхатологическими и мессианскими идеями.

Одни апокрифы эсхатологического содержания были более яркие и оригинальные, другие – менее, но в виду того, что они не признаны каноническими, эти памятники иудейской и христианской эсхатологии не должны быть преданы забвению и напротив данная литература имеет особый интерес.

Большая часть апокрифических текстов являлась продуктом религиозных волнений, тем самым в них содержались актуальные проблемы исторического фона.

Ветхозаветные апокрифические тексты эсхатологического содержания дошли до нас, как правило, не в подлиннике, а в переводах на языки народов древности и средневековья: греческий, эфиопский, сирийский, коптский, латинский и др.

Большинство неизвестных авторов ветхозаветных эсхатологических апокрифов имело обыкновение писать под псевдонимом знаменитых библейских персонажей.

Это книги, дополняющие и объясняющие библейское повествование, раскрывающие тайны Священного Писания. События, оставшиеся "за кадром" известной Священной Истории, предстают в них как бы увиденными глазами древних патриархов и выдающихся библейских персонажей. Этот своеобразный стилистический прием придавал большую значимость и весомость изложенным в апокрифах идеям.

Первые эсхатологические тексты нужно искать в книгах ветхозаветных пророков. Хотя в большей степени там превалирует футурология, чем настоящая эсхатология. Так, одним из первых текстов, где в Ветхом Завете встречается эсхатологическая тема, является гл. 24–27 "Книги Пророка Исая". Другой ветхозаветный текст – "Книга Пророка Иоиля". В этих текстах мы видим начало ветхозаветной эсхатологии, но в них еще нет ясного взгляда на историю человечества как на путь к "последним временам" и Страшному суду. Такой взгляд впервые встречаем мы в "Книге Пророка Даниила".

Пророчества "Книги Пророка Даниила" хронологически завершают эсхатологию Ветхого Завета. А период, в два неполных века, которые оставались до земной жизни Иисуса Христа, из Св. Писания выпали. Этот отрезок времени в истории иудейского народа 2–1 вв. до н. э. – время чрезвычайно насыщенное событиями. Хотя творения этой эпохи не вошли в Библию, это период обострения мессианского чаяния иудеев, период расцвета ветхозаветной эсхатологии.

Самый известный эсхатологический апокриф того времени – "Книга Еноха". Чаения Страшного суда, воскресение мертвых и ожидание яв-

ления Мессии делают "Книгу Еноха" посредницей между Ветхим и Новым Заветом.

Другой апокриф, где присутствует эсхатологическая тема – "Завещание двенадцати Патриархов" (нач. 1 в. н. э.). Каждый из двенадцати сыновей Иакова перед смертью дает наставления своим детям и близким о том, как они должны жить, какие добродетели воспитывать в себе, каких грехов избегать. Но взоры стоящих на пороге смерти старцев постоянно устремляются в будущее, им открывается мессианская и эсхатологическая перспектива. В видениях патриархов Левия, Неффалима и Иосифа мы встречаем типично эсхатологические картины.

В результате переработок ранними христианами, апокриф дошел до нас в виде "комбинированного" иудейско-христианского откровения, являя собой лучшее доказательство преемственности в древней эсхатологии.

Еще один ветхозаветный апокриф эсхатологического содержания "Псалмы Соломона" (вторая пол. 1 в. до н. э.). В данном апокрифе нет эсхатологической картины будущих бедствий, их заменяют бедствия настоящего. Через весь сборник псалмов проходит мысль, что Суд Господень ждет всех людей. Во вступительной статье к "Апокрифическим апокалипсисам" Витковской М. Г. и Витковского В. Е. говорится о том, что в "Псалмах Соломона" мы можем наиболее непосредственно наблюдать те мессианские чаяния еврейского народа, на почве которых родится вскоре вера в Господа Иисуса Христа [Апокрифические апокалипсисы / пер., сост., вступ. статья М. Г. Витковской, В. Е. Витковского. – СПб.: Алетей, 2000].

Другие эсхатологические апокрифы: "Вознесение Моисея" (между 7–30 гг.), "Апокалипсис Ездры".

Близкие по времени к "Апокалипсису Ездры" такие апокрифы, как "Откровение Варуха" и "Книга Еноха Праведного". Эти писания имеют одну особенность, а именно то, что ветхозаветная эсхатология начинает приобретать нарративный характер. Например, можно наблюдать в "Завещании Авраама" (2 в.), что истинно эсхатологические чаяния уступили место познавательному интересу. Впрочем, начиная с "Книги Еноха" этот интерес присутствовал в целом ряде эсхатологических писаний.

Существовала тенденция исправления и дополнения иудейских апокрифов христианскими переписчиками и распространение их в новой среде. Примером может служить "Завещание двенадцати Патриархов".

Таким образом, в определенном смысле ветхозаветные апокрифы представляют собой мост между Ветхим и Новым Заветом. Сама ветхозаветная эсхатология постепенно претерпевала существенные изменения, превращаясь в нравоучительную и познавательную литературу. Такой сплав подлинной эсхатологии и дидактики являются и более поздние христианские откровения.

СВОБОДА СОВІСТІ В ДЕМОКРАТИЧНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Сьогодні термін "глобалізація" є ключовим при визначенні картини світу та людства. Світова економіка, культура, життя людей почали розвиватися в рамках цілісної системи, що все більш ускладнюється і разом з тим стає все більш взаємозалежною від своїх структурних елементів. Інтенсивно розвиваються глобальні конгломерати – технологічні, фінансові, комунікаційні, інформаційні, культурно-мовні. У цих системах концентрується ділова і інтелектуальна активність планети, а такі поняття, як "державний суверенітет", "державні кордони", "національні уряди" і тому подібне поступово втрачають свій традиційний сенс. У багатьох країнах сили фундаменталізму нарощують потужність, щоб зупинити глобалізацію, і навіть в демократичних країнах стає все популярніше націоналістичні і праворадикальні рухи, що вороже відносяться до "іноземців" й "іновірців". Дійсно, настання глобалізації пов'язано не лише з позитивними тенденціями.

Необхідності інтеграції, протистоїть реальна напруженість між країнами, групами країн, регіонами. Перед світовою спільнотою стоїть завдання узгодження технологічних змін і економічної інтеграції з традиційними політичними структурами, відмінностями в національній свідомості, глибоко укоріненим менталітетом протистояння більшості і меншості, "своїх" і "чужих" і так далі. Взаємини між глобальним співтовариством, що створюється, і національними структурами залишаються важкою проблемою.

Напруга між державами, перешкоджаюча інтеграції і об'єднанню для вирішення проблем, що встає перед людством, сьогодні, як і раніше, значною мірою визначаються діяльністю традиційних політичних і релігійних структур.

Розділові принципи, ними експлуатовані, протидіють глобальним світовим тенденціям, що, у свою чергу, не дозволяє більшості національних держав зайняти гідне місце в світовій спільноті. У деяких випадках національна ізоляціоністська політика не дозволяє економіці повною мірою відповідати законам світового ринку, тобто бути ефективною і конкурентоздатною. Владні структури, і не лише в країнах з нестабільним політичним режимом, постійно демонструють нездатність до вирішення більшості проблем, не лише глобальних, але і національних, а саме корупції, злочинності, тероризму, забезпечення повноцінного захисту прав і свобод громадян. Діяльність цих структур гальмує, а частенько зводить нанівець більшість зусиль націй світу у напрямі розвитку світової політичної системи, здатної гарантувати людству можливість миру, справедливості і процвітання, виходу на принципово новий рівень у вирішенні проблем, пов'язаних з екологією, мілітаризацією, нерівністю між країнами, реалізацією прав людини.

В цілому взаємозв'язаний і взаємозалежний характер сучасного світу виступає як суперечність між об'єктивною необхідністю і суб'єктивною неготовністю різних держав, народів і регіонів, співпрацювати один з одним через наявних цивілізаційних, етно-конфесійних і ідеологічних бар'єрів.

Тим часом людство, все більш усвідомлюючи себе часткою єдиного соціокультурного, біосферного екологічного, географічного і геологічного світу, стикається з необхідністю формування такого загального світобачення, яке, з одного боку, відповідало б глобальності світової культури і самого людства, з іншого – зберігало б культурне етнічне, релігійне різноманіття. Вирішення глобальних проблем виявляється можливим на основі нового глобального усвідомлення, нового світобачення. Проте для багатьох той факт, що не лише окремі галузі індустрії і види діяльності, але і багато національних держав, а з ними і культурні традиції змішуються і в чомусь усереднюються, принципово неприйнятний їх турбує те, що трансформації, що насуваються, загрожують існуючим звичаям, віруванням, образу життя і соціальним стереотипам.

*І. В. Каплан, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
irinekaplan@gmail.com*

ГЕОПОЛІТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ РОЗПОВСЮДЖЕННЯ СІРІЙСЬКОГО ХРИСТІАНСТВА (I–VII ст.)

На момент проповіді Євангелія Сирія і Месопотамія частково були колоніями Римської імперії. Відповідно, пересування по території для апостолів було відносно вільним. Також вільним було переміщення й поширення ідей із Заходу, які, зазвичай, зазнавали переосмислення і адаптації в місцевій культурі. Так, спадщина сирійської церкви охоплює елементи грецької, єврейської, римської й перської культур, з'єднує в собі східні риси релігійності й західні. Мала Азія й Близький Схід одержує Євангеліє через Едессу, яка згодом стала одним із центрів християнства. Більше того, саме церква Едесси стала кіріархальною для Персії і Вірменії, а не Антиохійська, як прийнято вважати. Євсевій Кесарійський описує історію поширення християнства в Сирії за допомогою проповіді апостола Фоми, який вирушає туди на прохання правителя Едесси Авгарія. Згідно із традицією, проповідь Фоми датують 35–37 роками, ці ж дати вважають початком історії Церкви Сходу. Прийнято вважати, що цар Авгар був першим правителем, який зробив християнство державною релігією. Ряд дослідників, зокрема, доктор В. Кьюртон, професор В. В. Болотов, вважають цю легенду цілком ймовірною версією. Оскільки території, що лежали на заході, вже мали своїх місіонерів та свої громади, то сирійські місіонери направили свою діяльність ще далі на схід – в Азію.

Поширення християнства в Азії, особливо на Близькому Сході, мало ряд складностей, обумовлених політичною ситуацією. Якщо в Європі

християнство зустрічалось переважно з язичеством, рідше конфронтації відбувалися з юдаїзмом, то в Азії християнство зустрічалось з досить розвиненими релігійними системами, що й уже зміцнилися на території, такими як зороастризм, а пізніше іслам. На заході християнство мало можливість замінити язичество, що на той час вже вичерпало себе. На сході ж це вже зробив зороастризм, тому просуватися по далекосхідній території було складніше. Проте, офіційних гонінь і переслідувань християнство Близького Сходу не перетерплювало і церква могла розвиватися в більш спокійних умовах. Пізніше поява християнських громад у Парфянської імперії починає обумовлюється еміграцією християн з Римської імперії, де вже почалися переслідування за віру [Никитин А. Б. Христианство в Центральной Азии // Восточный Туркестан и Центральная Азия: история, культура, связи. – М., 1984. – С. 121–137].

На території Малої Азії, яка належала Римській імперії, проповідь християнства проводилася більш широко, і необхідності апостолам Фомі займатися місіонерством там не було. Фома по шляху в Індію проходить через Едессу, Ніневію, Селевкію, Ктисіфон, звертаючись в проповіді, у першу чергу, до євреїв і прозелітів [Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Патрология. – СПб., 2004. – С. 258]. Після нього проходить друга апостольська лінія, яка пов'язана з діяльністю апостола Аддая. Аддай проводить більш детальну проповідь і проповідує по всій Месопотамії аж до Індії, поки не доходить до територій, де вже був апостол Фома.

Перші десятиліття після смерті Христа, місіонерська діяльність практично не зустрічається з перешкодами з боку держави. Згодом, зороастризм займає усе більш активні позиції в Парфії, зокрема, серед правлячих кіл, що приводить до жорстокості уряду стосовно християнства. На той момент зороастризм не є національною релігією, скоріше релігією вищого стану, тому відкритих переслідувань християн не відбувалося. Ситуація починає змінюватися, коли до влади в Парфії приходить династія Сасанидів. Під впливом верховного зороастрійського священика-мага Картира, наприкінці третього сторіччя, державною релігією проголошується зороастризм. Але, оскільки, династія Сасанидів приходить до влади в Парфії, коли християнство вже встигнуло утвердитись в державі, то відношення із християнством будуються на основі толерантності – християнство як більш численна громада має привілеї. Така ж модель повторюється й коли з'являється іслам. У цей період ще йде проповідь серед юдеїв. Коли з'являються перші гоніння, юдеї починають відмежовуватися й припиняють спілкування із християнами, щоб провести межу, яка б відділяла дві вже різні релігійні системи. Це було необхідним через те, що очевидних відмінностей між християнами та юдеями не було. Спілкування було невигідне юдейським громадам – вони не переслідувалися зороастрійцями, а християнські зазнали гоніння. У свою чергу, пізніше, християни Парфії почали відмежовуватися від християн Візантії, щоб зберегти свою незалежність у державі. Це було пов'язано зі складними відносинами й постійними війнами Парфії й Ві-

зантії. Християни Парфії прагнули відгородити себе від контактів з Візантією. Якби парфійці почали ототожнювати християн своєї країни із супротивниками, християни Парфії були б знищені. Тому Церква Сходу в 424 році на Помісному соборі заборонила своїм єпископам установлювати церковно-ієрархічні контакти із західними християнами. Це відбулося на сім років раніше Єфеського Собору, який анафематствував Несторія, що став пізніше вчителем Церкви Сходу.

Ствердившись в Месопотамії, християнство, із властивої йому ідеєю місіонерства, почало рухатися далі на схід. Ассирійці стали культурним і географічним мостом, по якому просувалося християнство на схід. Цьому сприяв Шовковий Шлях, що проходив через Парфію, який починався в Антіохії і йшов на Схід; і торговельний шлях в Індію. Ці шляхи й стали основними шляхами поширення християнства на схід. А прикордонне існування ассирійців між еллінами й юдеями, між Римською й Парфянською імперіями дало їм теологію, яка дала їм можливість влаштуватися в Азії раніше інших місіонерів. Шовковий Шлях вів місіонерів у Середню Азію, Східний Туркестан і Китай. Одним з перших зупинних пунктів місіонерів стало місто Мерв, важливість якого полягала в тому, що він протягом багатьох сторіч прадавньої й ранньосередньовічної історії був сполучною ланкою між Іраном і власне Середньою Азією. Саме за посередництва Мерва проникали в Середню Азію не тільки матеріальні об'єкти, створені на заході, але й ідеї [Бадер А., Гаубов В., Кошеленко Г. Мервская митрополия]. Історія Мервської митрополії приблизно починається із середини третього століття. Мерв стає центром християнства в Мервському оазисі, а пізніше відправним пунктом для подальшої місії в Середній Азії. Мервські місіонери були в числі делегації в Китай. У Китаї проповідники з'явилися тільки в 635 році, і відразу ж християнам імператор дозволив поширювати нову релігію. У цей період правила династія Тан, час правління характеризується активним налагодженням економічних відносин з різними країнами, у тому числі й з Персією. Можливо, саме тому християнам дозволили проповідувати Євангеліє в країні. Імператори династій Тан, Тайцзун і Гаоцзун захищали місіонерів, їм дозволялося будувати культові спорудження й займатися місіонерством. Є ряд теорій, що затверджують, що сірійські християни мали місію навіть у Японії [Селезнев Н. Н. Старообрядцы XVIII в. и "ассирийские христиане" Японии], але поки що ці припущення вимагають більш детального вивчення, насамперед, історичних хронік Японії. В Узбекистані християнство займає такі великі міста як Бухара й Самарканд, на території Узбекистану знаходяться прадавні монастирі Церкви Сходу. Сплеск християнства тут припадає на доісламський період, однак із приходом мусульман історія християнства не закінчується. Церква Сходу одержує законне заступництво від мусульман і можливість зберігати свою традицію. Сліди проповідників Церкви Сходу знаходять і в сучасній Південній Туркменії.

Таким чином, саме Церква Сходу першою почала проповідь на Далекому Сході й досягла результатів по всій Середній Азії. Християнство,

що було запропоноване парфянськими проповідниками, з'являється на Далекому Сході значно раніше ортодоксального християнства й займає там, якщо не провідні позиції, те, принаймні, позиції активних місіонерів і гідних учасників громадському життю.

Н. Л. Карнаухова, асп., КНУТШ, Київ
nadyakarnaukhova@hotmail.com

ПОЯСНЮВАЛЬНЕ ЗАВДАННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА В КОНЦЕПЦІЇ Н. СМАРТА

Відомий феноменолог релігії Нініан Сمارт в статті "Після Еліаде" [*Смарт Н. После Элиаде: будущее теории религии // Религиоведческие исследования. – 2010. – № 3/4. – С. 163*] зазначав, що релігієзнавець (religionist) має займатися поясненням, так як сама спроба відрізнити зовнішні і внутрішні фактори релігії означає можливість показати, як вони взаємодіють і як, і в яких поняттях можна пояснити історичний розвиток. Власне, тут можлива паралель з методом М. Вебера. І аби просунутися далі, ніж це вдалося М. Еліаде (герменевтика якого, на думку Смарта, виявилася обмеженою) слід вирішувати це широке пояснювальне завдання (explanatory task), яке релігієзнавство може і повинно вирішити.

В чому ж Н. Смарт вбачав недоліки методу М. Еліаде?

За справедливим судженням Смарта, Еліаде побачив узгодженість у різноманітті народних релігій минулого. Пройшовши випробування різноманіттям релігійного і культурного досвіду, М. Еліаде, як зазначає Н. Смарта, був покликаний "відтворити через релігієзнавчі дослідження загальне джерело релігійності і залучити до нього через "планетарний гуманізм" людство, що опинилося в духовній кризі" [*Smart N. The World's Religions. – Cambridge University Press, 1989. – P. 526*].

Але схема, яку він розробив, що включає важливі матеріали і концепції з історії релігій, навряд чи відповідає панівним напрямкам буддизму (оскільки передбачає Божественну Істоту, що лежить за нею). Як наголошує Смарт, еліадівська пояснювальна схема (і, зокрема, такі його конструкти як "ієрофанія", "збіг протилежностей", "вісь світу" і "homo religious") має більше спільного з богоспрямованими (включаючи "архаїчні") релігіями, ніж з порожнечою і несубстанційністю Тхеравади та провідних напрямків Махаяни (південним і північним буддизмом).

Нініан Смарт передбачив, що ми можемо досягти більш збалансованого і всеосяжного погляду на "бурхливу рослинність світових релігій", розглянувши певні аспекти, або виміри священного: практичний і ритуальний, доктринальний і філософський, етичний і правовий, громадський і інституційний, а також матеріальний (мистецтво, архітектура, тощо).

"Феноменологія релігії намагається змалювати різноманітні патерни, і це важливо" [*Smart N. Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's. – P. 297*], – висновує Смарт. Аби дослідити ці патерни він і оби-

рає форму вимірів (dimensional shape). Найважливішим з цих вимірів Н. Смарт вважає ритуальний аспект. Адже всі виміри "в прямому сенсі заручені (engbaged) з ритуалом" [Ibid. – Р. 71], і уникнути цієї тези неможливо. Звідси висновок, що вивчення ритуалів має бути узгодженим з дослідженнями інших вимірів релігії. Ідея взаємодатковості семи вимірів релігії (або навіть восьми, як зазначається в останніх працях Смарта) є наскрізною в його дослідженнях.

Зрештою феноменологічна модель Смарта відкрила новий шлях інтегративного і діалектичного розгляду феномена релігії, що виявився сприйнятним з погляду не лише науки, а й віри.

К. Є. Качан, асп., КНУТШ, Київ

ЕВОЛЮЦІЯ ІСЛАМСЬКОГО РАДИКАЛІЗМУ

Ісламський радикалізм слід розуміти як релігійно-філософське вчення і соціально-політичну доктрину, яка ґрунтується на ідеях радикального ісламу і припускає безкомпромісність при захисті своїх поглядів на основі однобічної інтерпретації положень релігійного походження.

Існує декілька точок зору стосовно періоду існування ісламського радикалізму. Є точка зору, що ісламський радикалізм у одному з його розумінь, а саме, беручи до уваги політичний аспект у радикальному ісламі, бере початок у процесах, що почалися у мусульманському світі після краху в результаті Першої світової війни Османської імперії (В. Волков).

В такому разі, саме падіння останнього халіфату у 1924 р. породило рух за його відновлення. При цьому в основу мусульманської відповіді на виклик ліберально-західної системи норм і цінностей лягла ідейна доктрина ісламського фундаменталізму.

З іншої точки зору, підкреслюються, що з вищезазначеного моменту починається лише сучасний етап ісламського радикалізму, а радикалізм, як безкомпромісна прихильність до якихось поглядів, в ісламі існував завжди і циклічно повторюється, що можна побачити з багатовікової історії даної релігії, вбачаючи в численних розколах посилення цієї радикальної складової (І. Добаєв).

Першими радикально налаштованими стали вже у VII ст. хариджити, які не погодились з діями четвертого халіфа Алі. На ідеологічному рівні перші хариджити обґрунтовували свій відхід від інших мусульман власним розумінням "гріховності" і вперше в історії ісламу підняли питання такфіру. Перший розкол надав поштовх до виокремлення в ісламі двох найбільших напрямків – сунізму і шиїзму, що слугують доволі живильним середовищем для міжконфесійних конфліктів в країнах їх спільного проживання.

Аналіз перших розколів показує, що причинами їх утворення стали соціально-політичні суперечності між представниками різних кланів і в основі цих суперечностей лежала боротьба за владу.

З середини VIII і початку IX ст. в ісламі формується містико-аскетична течія – суфізм, що поширила культ святих, якого не було в роки життя Мухаммада і під час складання Корана або сунни.

Такий розвиток подій породив рухи, що прагнули повернути ісламу його первозданну чистоту. Перша течія, що почала тяжіти до такого відродження виникла вже в IX ст. і її прихильники називалися ханбалітами. Остаточну форму поглядам ханбалітів надали роботи ібн аль-Джаузі і ібн Таймії у XII ст. і XIII–XIV ст. відповідно.

Погляди ханбалітів лягли в основу ваххабізму, що виникає у XVIII ст. Новим, що аль-Ваххаб поклав в обов'язок для ісламської держави стає обов'язок поширювати релігійну віру. Ваххабіти шляхом виборчого підходу до священних текстів і суворого буквального дотримання положень Корану і сунни ніби долають елітарність і замкнутість суфізму, очищаючи його від містики, забобонів і патріархальних традицій, проти яких повстає свідомість знедоленої людини низьких соціальних прошарків.

У XIX ст. в релігійно-політичному житті ісламського світу набирає обертів чергова визначальна для сучасного ісламського радикалізму ідея – ідея панісламізму, ідейну базу якого обґрунтували Дж.аль-Афгані і М. Абдо. Панісламістські ідеї полягали у прагненні відродження халіфату, а також у реформі релігійного, суспільно-політичного та економічного життя з метою повернення до первинних основ ісламу.

Ідею панісламізму використовували і Асоціація "Брати-мусульмани", яка відіграла доволі важливу роль в історії XX ст. хоча б тим, що поклала початок цілій плеяді релігійно-політичних організацій. Засновник "Братів" шейх Х. аль-Банна поклав в основу свого вчення принцип надкласової єдності мусульманської общини і протиставлення її немусульманам. Мусульмани – брати по вірі і рівні між собою, тому будучи членами умми, правовірні мусульмани не визнають ніяких поділів на будь-які класи, партії, угруповання, тощо. Х. аль-Банна сформував концепції "ісламського порядку", "повернення до справжнього первісного ісламу", "ісламської держави", "націоналізму ісламу" і джихаду, які були тісно пов'язані одна з одною.

В ці ж часи у Середній Азії набирає обертів інтелектуальний центр у місті Деобанд (Індія), ідеї якого вплинули і на вчення відомого теолога і політика аль-Маудуді. Його вчення концентрувалося навколо необхідності джихаду, спрямованого проти гнобителів. Аль-Маудуді закладає основи теорії "ісламської держави", також його вважають одним з найбільш відомих і авторитетних ідеологів помірнього крила ісламського радикалізму.

Проте, не слід забувати і про спроби модернізації суспільства за західними зразками, які зазнавали краху і викликали розчарування. На хвилі цих подій, в 1978–1979 роках у Ірані відбувається ісламська революція, яка починалась саме як антишахська і ставила на меті покращення соціального життя і в ході якої найбільш чітко виявилось злиття соціального і релігійного початків. Саме ісламська революція в Ірані

стала тією подією, завдяки якій ісламський радикалізм вийшов за межі мусульманського світу.

Пізніше ця революція вплинула і на інші НРПО, зокрема ті, які ведучи свою діяльність проти Ізраїля, використовували у своїх ідеологічних установках і іранську концепцію "велайят-е факіх" або "хокумат-е есламі". Сутність концепції полягає в тому, що політична влада повинна перейти до рук духовенства, а точніше – до рук зразкового богослова, який володіє високими особистими якостями і досконалим знанням – факіха. Ця влада повинна знаходитись в руках факіха аж до приходу Махді.

Паралельно з цим в сусідньому Афганістані спалахує громадянська війна, внаслідок якої, захопивши владу на одному з її етапів, рух "Талібан" намагався створити ісламську військово-теократичну державу під егідою відтворення держави у формі халіфату. На фоні цих подій, у кінці ХХ ст. у колі деяких прихильників ісламського радикалізму зароджується ідея консолідації ісламського світу, яку можна зробити під егідою одного лідера чи однієї організації.

Дослідники цього етапу, як правило, виокремлюючи його відмінні риси, прив'язують його до міжнародного ісламського тероризму, тим самим ніби характеризуючи даний період в еволюції ісламського радикалізму.

Отже, до ХІХ ст. радикалізм в ісламі проявлявся в численних розколах, результатом яких було утворення напрямів і різноманітних відгалужень, а з початку ХІХ ст. радикалізм почав проявлятися у появі ідейних течій і утворенні релігійно-політичних об'єднань та організацій.

А простежуючи всю еволюцію ісламського радикалізму, можна побачити, що протягом свого розвитку прихильники даного феномену все більш послідовно втілюють в життя єдність релігії та політики, який закладений в самій ісламській традиції. Тобто, не слід списувати лише на сучасні конкретно-історичні і політичні обставини сучасний синтез політики і релігії в ісламському радикалізмі.

В. І. Коваленко, асп., ЧНУ ім. Б. Хмельницького, Черкаси

РЕАЛІЗАЦІЯ ПРИНЦИПУ SOLA SCRIPTURA ЯК ІНСТРУМЕНТУ ПІЗНАННЯ ІСТИННОЇ СУТНОСТІ ЦЕРКВИ В УКРАЇНСЬКОМУ ЄВАНГЕЛЬСЬКОМУ ПРОТЕСТАНТИЗМІ

Богослов'я протестантських Церков, ґрунтується на головному системоутворюючому принципі протестантизму, який ясно і коротко сформулював Мартин Лютер – "Sola Scriptura". Визнаючи певну корисність і значимість тих або інших церковних історій, переказів, передань старців, євангельські християни твердо притримуються того, що єдине непогрішне надійне джерело для виведення віровчення, підстава й дороговказ для практики церковного життя – це сама Біблія, причому Біблія канонічна, котра авторитетно вважається Одкровенням Бога людині й Словом Божим [Історія релігії в Україні : у 10 т. / редкол.: А. Колодний та

ін. Т. 6. Пізній протестантизм в Україні. (п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови) / за ред. П. Яроцького. – К. ; Дрогобич : Коло, 2007. – С. 23]. Апокрифічні книги не визнаються богонатхненням Одкровенням Бога й в один ряд зі Словом Божим не ставляться, як й інші церковні перекази. Протестантське богослов'я вчить, що Бог пізнаваний – у міру того, як людина може його осягти, – і що Біблія є єдиною книгою, що вказує шлях до пізнання Бога, його волі й заповідей, до одержання вічного життя. Заявляючи, що Слово Боже доступне для читання і дослідження всякій людини, пастори й проповідники закликають всіх віруючих самостійно читати й досліджувати Священні Писання, вірити в них і в практичному житті жити в повній згоді й гармонії з євангельськими нормами, опираючись на слова Ісуса Христа "Якщо Ви любите Мене, Мої заповіді зберігайте".

Українські євангельські протестантські Церкви унаслідували деякі реформатські доктринальні твердження але з глибоким переосмисленням і адаптацією до слов'янської культури. Для визначення поняття Церква, євангельські богослови використовують біблійний термін *ἐκκλησία* (еклезія). В класичній грецькій мові це слово вже зустрічається у Геродота, Фукідіда, Ксенофона, Платона і Евріпіда. (Починаючи з V століття до Р. Х.). Воно означало зібрання громадян міста. Такі зібрання проходили достатньо часто, в Афінах, наприклад, тридцять або сорок разів у рік. Хоча повноваження *ἐκκλησία* були достатньо обмеженими, голосувати дозволялось усім громадянам і, як наслідок, *ἐκκλησία* в світському розумінні означає просто зібрання людей, це дуже добре видно в Дії Ап. 19:32,39 (...бо *збори* бурхливі були, і багатенно з них навіть не знали, чого ради зібралися... А коли чогось іншого допоминається, то те вирішиться на *законнім зібранні*). Мова йде про ділові зустрічі, а не про одиноків, що самі по собі [Еріксон М. Християнське богослів'я. – СПб. : Біблія для всіх, 1999. – С. 874]. Ап. Павло під словом *ἐκκλησία* розумів помісну Церкву і відносив цей термін до групи віруючих того чи іншого міста.

Ще за часів Лютера, природа Церкви відображала його акцент на Слові Божому: Слово Боже все підкорює і там, де воно підкорює, і досягає істинного поклоніння Богу, знаходиться Церква.

"Чіткою ознакою, по якій можна відрізнити християнську громаду, є те, що в ній проповідується істинне Євангеліє. Бо точно так, як знамено у війська – чітка ознака, за якою можна дізнатися що за воєначальник та військо вишли в поле, так і Євангеліє – чітке свідоцтво того, що там панує Христос і Його воїни... Де немає Євангелії і царює людське повчання, там немає християн, а лише погани, незалежно від їхньої кількості і від їхнього праведного життя" [Алістер Мак-Грат. Вступ в християнське богослів'я. – Одеса : Богомыслие, 1998. – С. 417]. Євангельська проповідь в протестантських Церквах займає передову позицію в богослужбовій практиці. "Де є слово, там є віра; а де є віра, там є істинна Церква" [Там само]. Видима Церква основана на проповіді Слова Божого: жодне людське зібрання не може претендувати на те, щоб бути "Церквою Божою", якщо воно не засноване на цьому Євангелії. Важливіше пропові-

дувати те ж Євангеліє, що і апостоли, ніж належати до організації, що історично бере початок від них. Аналогічне розуміння Церкви було і в Пилипа Меланхтона, колеги Лютера по Вітенбергу, який сприймав Церкву головним чином в світлі її функцій як засобу передачі благодаті.

В 1541 році відбулася подія, яка мала дуже велике значення для Реформації. Регенсбурський диспут завершився невдачею. Це була остання спроба досягнути компромісу між католиками та протестантами, що дозволило б останнім возз'єднатися з церквою, яку вони залишили. До 1541 року протестантським авторам не було потреби розробляти теорії Церкви. Рання еклезіологія Лютера була розрахована на те, щоб виправдати тимчасовий вихід з Церкви. Друге ж покоління реформаторів, серед яких перше місце займає Жан Кальвін, зіткнулося з необхідністю розробки послідовної та систематичної еклезіології. Отож Кальвін провів важливе розмежування між видимою та невидимою Церквою. На одному рівні Церква – громада віруючих християн – видима група. Однак, вона також і невидима сутність – спільність святих і зібрання вибраних. В своєму невидимому аспекті Церква, як зібрання вибраних, відома лише Богу; в своєму видимому аспекті вона – спільність віруючих на землі. Перший має на увазі лише вибраних; другий включає в себе як добрих, так і злих, вибраних та відкинутих. Перший – предмет віри та надії, другий – сучасна реальність. Різниця між ними есхатологічна: невидима Церква – Церква, яка виникне в кінці часу, коли Бог здійснить суд над усім людством. Кальвін підкреслює що заради невидимої Церкви, істинного Тіла Христа, всі віруючі повинні залишатися в рамках видимої Церкви, незважаючи на її слабкості. Не дивлячись на всі розмежування, все ж таки, існує лише одна Церква – єдина сутність головою якої є Христос [Там само. – С. 420].

Сьогодні розмежування між видимою та невидимою Церквою спричинили два наслідки. По-перше, мається на увазі, що видима Церква буде складатися як з вибраних та відкинутих. Про це чітко говорить Августин в своєму осудженні донатистів, беручи за основу притчу про пшеницю та кукіль (Мф. 13:24–31). Проводити різницю між ними співставляючи людські якості з божественною милістю, не входить в людську компетенцію. По-друге, потрібно задати питання, які з різних видимих Церков відповідають невидимій Церкві. Кальвін дає два необхідних критерії, за якими можна оцінювати істинність даної Церкви. "Скрізь, де ми бачимо, що Слово Боже проповідується чисто і до нього прислуховуються, а таїнства звершуються відповідно з настановами Христа, ми можемо навіть і не сумніватися, що Церква існує" [Там само. – С. 421]. Таким чином, істинна Церква визначається не якістю її членів, але присутністю встановлених засобів благодаті.

Євангельські християни підкреслюють, що повинна бути якась принципова згода в розумінні того, що робить церкву церквою. Робить Церква християн християнами чи християни роблять церкву Церквою?

РЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ В УКРАЇНІ ТА ЇХ ВЗАЄМОВІДНОСИНИ

Будь-який історичний момент по-своєму унікальний і неповторний. Та особливо важливо уміти осмислювати ті відтинки біжучої стрічки історії, які кардинально формують і задають майбутнє. Поточні події в Україні показали нам, що не лише влада, держава, а і громадянство, як спільнота небайдужих до власної долі і до долі Батьківщини людей, може формувати історію. Тому так важливо, щоб громадянство утвердилося в усвідомленні власної відповідальності за майбутнє і активно впливало на нього своєю позицією і діями.

Роль Церкви важко оцінити, виходячи з якихось раціональних процедур, пошуку об'єктивних показників. Особливо тоді, коли церква не є політичним гравцем, а вона не може і не повинна бути, якщо виходити з її власної суті. Церква є і повинна бути духовним і моральним авторитетом, яка стоїть над позиціями соціальних груп, політичних течій і партій. Вона апелює до совісті кожного, пробуджує милосердя, закликає наслідувати Христа. Церква підтримує патріотичну, національну свідомість громадян, але стоїть навіть над національними інтересами. Тому то у Христі "немає ні геллша, ні іудея", тому в Церкві є місце людям різних переконань, позицій, з різною національною і політичною свідомістю.

Звичайно, за парадоксальним визначенням одного із отців. Церква є "зібранням грішників" – тобто людей, які є недосконалими і шукають свого спасіння у Христі. А, отже, й у своєму повсякденному перебуванні у цьому суєтному світі ті чи інші церковні люди (як і нецерковні) можуть мати хибні судження, хибну позицію з різних питань. Але постійна здатність до покаяння (грецькою – *metanoia*, що означає буквально "переміна свідомості"), яка є наріжною властивістю віруючого християнина, допомагає кожному віруючому і церковній спільноті в цілому шукати Христовою благословення, а ближнього приймати по-братськи, таким, яким він є, пам'ятати про те, що за апостолом Павлом "мусять між вами й поділи бути, щоб відкрились між вами й досвідчені".

Тому "блаженні милостиві", "блаженні миротворці" – ці та інші слова Євангелія допоможуть знайти правильний спосіб вирішення існуючих проблем. Якщо не розглядати харизматичний і героїчний початок церковного життя у перші віки християнства, а також, особливий період жорстоких гонінь комуністичного режиму, то можна (звичайно, з певного умовністю) виділити три основних способи співіснування Православної Церкви і держави:

- Домінуюча релігія в потужній державі.
- Національна церква у відносно невеликій державі.
- Релігійна меншість.

Перебуваючи в кожному з трьох названих типів стосунків Православна Церква змушена була вирішувати певні проблеми. Перший тип сто-

сунків був реалізований у Візантійській і у Російській імперіях. В той момент, коли імперська держава вважала Церкву своєю, вона офіційно маніфестувала себе як захисниця церковних інтересів. Більше того, вважала себе Другим (Третім) Римом, і претендувала на унікальне, виключне місце в світовій історії. Завдяки цьому Церква досягала значних зовнішніх успіхів – розквітало будівництво храмів, церковне мистецтво, формально зростала церковна освіта, кількість священників і ченців. Платила ж за це Церква втратою реальної церковної незалежності й вільного розвитку по своїх внутрішніх законах. Імператори і імперська влада визначали діяльність церковних структур і навіть Вселенських соборів. На жаль, і одна із головних місій Церкви – проповідь Євангелія іншим народам – несла в собі і суто земну задачу – наддержави – розширення власної сфери впливу. Тому місія Церкви враз переставала бути успішною, коли за нібито церковними цілями поширення Євангелія відкривалися реальні колоніальні цілі держави, яка підтримувала проповідників і церковну адміністрацію. Яскраві приклади історичних невдач: із давньої історії – втрата Візантією християнського Близького Сходу і Єгипту у війні з арабами (через невдалу національну політику), ворожнеча і війни із православною Болгарією (як наслідок – взаємне ослаблення і капітуляція перед турецькою навалою); із відносно недавньої – безуспішність російського православного місіонерства в Середній Азії, на Кавказі та Далекому Сході (казенність, бюрократизм і примітивність місіонерської політики яскраво розкрита Лесковим у його повістях; подвиг св. Миколая Японського, Інокентія Аляскінського. Макарія Алтайського та інших був героїзмом одиниць, їхні відносні успіхи не були підтримані і розчинилися у хвилях часу).

Крім того, Церква зазнавала значних гонінь і не устроїв, коли держава вирішувала, що офіційним слід вважати інший релігійний напрямок (історичні приклади – боротьба імперії з Церквою в період монофелітства. іконоборства; до них же причин можна віднести і комуністичне гоніння, а також переслідування старообрядців). За перебування офіційного церковно наддержави, її підтримкою і показною єдністю Православна Церква платила обмілінням творчої богословської думки, змалінням істинного, а не показного чернецтва, і, найгірше, байдужістю до віри більшості народу. Саме через це і став можливим крах офіційної російської імперської доктрини "Православ'я, самодержав'я, народність" на початку XX століття.

Другий тип стосунків держави і Православної Церкви реалізувався і реалізується у ряді держав Східної Європи. Особливостями існування Церкви тут можна зважати її місцевий, навіть, можливо, "тутешній" характер. Провідні релігійні діячі входять в коло чиїхось знайомих, родичів, земляків тощо. Близькість мирського і церковного не дозволяє, з одного боку, відірватися Церкві від суспільства, допомагає відчувати його потреби. Національна церква набувала авторитет у період визвольних змагань (за незалежність, звільнення від окупантів). З другого

боку, може втрачатися усвідомлення вселенської місії Церкви, розуміння її наднаціональних і наддержавних задач. Національна церква не є вільною від впливу націоналізму, патріотизму, місцевих звичаїв і забобів тощо.

Багато з церковних організацій ряду країн Східної Європи в останнє десятиріччя XX століття не обійшлися без внутрішніх конфліктів і ускладнень. Є фактом також те, що багато православних діаспор, пов'язаних з цими країнами, перебуваючи у країнах Заходу (Європи і Америки), організаційно роз'єднані і не складають єдиної суспільної сили.

О. В. Костюк, канд. філос. наук

ПЕРСПЕКТИВИ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я. ЕСТОНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я. АНАЛОГІЇ ТА ПАРАЛЕЛІ

З уст частини українських політиків та представників Української православної церкви – Київського патріархату (УПЦ КП) періодично сходять твердження сенс яких зводиться до наступного: Українська православна церква в найближчому майбутньому може отримати незалежність (автокефалію) з рук константинопольського патріарха.

В Україні традиційних православних церков принаймні три: УПЦ (Московського патріархату), УПЦ КП та УАПЦ (Українська автокефальна православна церква). Враховуючи дану ситуацію, проводять паралелі між проголошенням Естонської апостольської православної церкви і можливістю повторення такого сценарію з УПЦ КП.

Щоб з'ясувати можливість даного сценарію необхідно відповісти на два ключових питання. Спочатку з'ясуємо наскільки схожі умови в Естонії 90-х років 20 століття і Україні сьогодні. Другий, чи є задовільним для України естонський сценарій визнання національної церкви на правах автономії.

По-перше необхідно враховувати внутрішньополітичну ситуацію в країні (тому що в комюніке священного синоду вселенського патріарха щодо естонському питанню підкреслювалося, що рішення про автономію в складі КПЦ (Константинопольська православна церква) прийнято на підставі прохання естонського уряду і більшості парафій), внутрішньорелігійну ситуацію в країні та склад населення.

Внутрішньополітична ситуація в Україні була схожа з Естонією за президентської каденції В. Ющенко (2005–2010 рр.). Тоді дійсно президент просив про соборність українського православ'я, причому відкрито і привселюдно, під час візиту Варфоломія I в Україну. Ось тільки кардинальна відмінність від естонської ситуації в тому, що влада в Україні просила про автокефалію національного православ'я, а не автономію в складі КПЦ. На сучасному етапі про прохання уряду вже мова не йде бо сьогодні українська влада веде протекціоністську політику щодо УПЦ (МП). Можна сподіватися на зміни в цьому питанні в контексті погіршен-

ня україно-російських відносин (газові угоди), але це більше мрії зацікавлених, ніж реалістичний прогноз.

Релігійна ситуація в Україні кардинально відрізняється. По-перше, рівень релігійності у нас становить 75–61 % (залежно від джерела), а не 30 % в Естонії. По-друге, більше 80 % віруючих це православні, в Естонії ж православ'я не є домінуючим віросповіданням, хоча і поступається лютеранству не так багато (близько 1 % з числа віруючих).

І останній момент, релігійність громадян Естонії має чіткий взаємозв'язок з національною ідентифікацією. Так парафіяни Естонської православної церкви (Московського патріархату) – це росіяни, а лютеранських церков і Естонської апостольської православної церкви – естонці. В Україні не доводиться говорити про сувору кореляцію між національністю і релігійною приналежністю. Православ'я в Україні більш диференційоване за регіональним принципом, але не національним складом регіонів.

У цьому контексті приходимо до наступних висновків. Можливість повторення естонського сценарію для України, на даний момент, є малоймовірним. По-перше, сьогоднішні відносини КПЦ і РПЦ знаходяться на етапі "перемир'я" і співпраці. І Варфоломій I не зважиться їх ускладнити українським питанням, доки не доб'ється своєї мети – скликання вселенського православного собору. Таким чином естонський сценарій може спрацювати лише після вселенського собору, або після того як вселенський патріарх зрозуміє марність своєї гри щодо РПЦ в контексті скликання собору.

По-друге, внутрішньополітична ситуація в Україні не сприяє втручання вселенського патріарха в питання канонічності православних церков на території України. До того ж УПЦ КП має свого патріарха (Філарета), який швидше за все не погодиться на зниження свого статусу у випадку, якщо церква отримає автономію в складі КПЦ. Це потрібно враховувати, пам'ятаючи, що Філарет в 90-х роках був претендентом на патріаршество в РПЦ.

По-третє, питання релігії в Україну має більшу вагу ніж в Естонії, оскільки релігійність українців вище більш ніж в два рази, а православ'я є домінуючою релігією (80 % віруючих). Таким чином, зміни в релігійному житті українського православ'я матимуть серйозний резонанс усередині країни і за її межами (Росія). Також треба мати на увазі, що в цей конфлікт будуть втягнуті громадяни і політичні сили незалежно від національно-корпоративної приналежності, тобто це буде загальнонаціональне питання, на відміну від естонського сценарію. У такій складній ситуації у вселенського патріарха може не вистачити політичної волі втрутитися у справи українського православ'я.

Що стосується наслідків можливої автономії українського православ'я у складі константинопольського патріархату або автокефалії, то тут наслідки будуть відрізнятися від Естонії з точки зору побудови соборної православної церкви. В Естонії, і на даний момент, паралельно існують дві церкви Константинопольський і Московський патріархати, причому

вони розділені за національно-мовним принципом – естонці і росіяни. В Україні такий поділ не є домінуючим. І якщо з'явиться канонічна помісна соборна церква, то, навіть за оцінками частини російських експертів, православна церква, яка буде мати релігійний центр поза Україною, з часом припинить своє існування як впливова сила.

К. Є. Красна, асп., КНУТШ, Київ

СУТНІСТЬ НЕОЯЗИЧНИЦТВА

Щоб зрозуміти сутність неоязичництва, тобто нового, новоствореного, відродженого язичництва, слід усвідомити розуміння самого язичництва як певного феномену культури в історії людства, його релігійного життя.

Осмилення поняття "язичництва" ускладнене фрагментарністю джерел, які дійшли до наших днів та широтою застосування цього явища. Західноєвропейська традиція визначає слово "язичник" як людину примітивного рівня розвитку, нецивілізовану.

В епоху Відродження язичницькими називались класичні культури Греції та Риму. Головною особливістю був антропоморфізм як уявлення богів у людській подобі. В релігійному осмиленні язичництво являє собою примітивну політеїстичну релігію, з притаманною їй магією та культами.

Філософська думка визначає язичництво як нетеїстичні релігійні вірування в протиставлення теїзму (християнству). Опозиція "теїзм – язичництво" є асиметричною як в часовому, так і в аксіологічному відношенні. Язичництво є необхідною стадією становлення теїзму, еволюція якого передбачає в якості нульового циклу трансформацію ранніх форм релігійних вірувань (анімізм, тотемізм, фетишизм) в політеїзм – з наступним розвитком його в напрямку монотеїзму.

Феномен язичництва в історичному, філософському, релігієзнавчому та богословському визначенні можна визначити як дохристиянський рівень буття культури. Негативне ставлення до язичництва пояснюється періодом офіційного панування християнства в європейській культурі. Прийняття християнства європейськими народами часто супроводжувалося запеклим опором (кровопролитна війна з язичництвом в Пруссії, Балтійське повстання 983 р., повстання волхвів у Новгороді, повстання язичників на Білоозері і в Суздалі в 1071 р., "хрестовий похід" проти язичників норвезького короля-християнина Сігурда-Хрестоносця і т. д.).

Поняття "неоязичництво" характеризує процеси відродження та реконструкції язичницьких вірувань, культів та обрядів. Дослідники неоязичництва розходяться в думках при визначенні хронологічного рубежу його появи. На думку англійських і американських вчених, неоязичництво з'явилося в сорокові роки ХХ ст. Німецькі вчені вказують на існування перших неоязичницьких організацій в Німеччині на початку ХХ ст. Авто-

ри "Нової Енциклопедії Британіка" пишуть, що неоязичництво має коріння в романтизмі XIX ст.

Однією з основних передумов виникнення неоязичництва є поширення ідей пантеїзму на початку XX століття. Також причинами були високі темпи урбанізації та технізації, що викликали тягу людини до природи, до природного, гармонійного співіснування з нею; зниження впливу суспільної моралі, яка тепер розглядалася як придушення особистості, що вимагає морального розкріпачення; акцентування уваги на емоційній, чуттєвій сфері, як відповідь на зайвий раціоналізм сучасної цивілізації; активний пошук національних коренів та ідентичності, що було пов'язано з процесами глобалізації та розмивання ідентичності окремих культур. Апокаліптичні настрої, пов'язані з очікуванням кінця старого світу, також послужили передумовою повернення до традицій язичництва, орієнтованим на злиття та взаємодію людини з силами природи, а не на моралізаторські установки.

Неоязичництво є певною реакцією на тотальний наступ техногенної цивілізації, що створює передумови для включення механізму "ретроутопії".

Отже, в сучасному суспільстві життя людства пов'язане не лише з традиційними релігіями, а й з новими релігійними вченнями, виникнення яких обумовлено результатом історичних процесів. Потреба у формуванні нової особистості та виховання висококультурного та освіченого громадянина з власними життєвими позиціями, пов'язана з необхідністю вивчення народних традицій, духовних цінностей наших пращурів, адже минуле нерозривно пов'язане з майбутнім. Важливим у становленні особистості є знання та аналіз язичницьких вірувань, вивчення яких стає можливим завдяки науковим працям, в яких подається аналіз їх історії становлення, основні положення та етична цінність.

Сьогодні у формі неоязичництва відроджуються дохристиянські істини. Неоязичництво впливає на релігійне, політичне, соціальне та культурне життя світу. Лідери неоязичників за допомогою своїх догм та позицій прагнуть сформувати нові пріоритети та цінності в суспільстві. Поява неоязичницьких організацій та об'єднань впливає на розвиток релігійної ситуації у світі, динаміку відносин між конфесіями, змінює ставлення до духовного минулого.

Релігійні прояви і, зокрема неоязичництво, сьогодні є важливим фактором, який впливає на духовне та політичне життя суспільства. Глобальні соціокультурні трансформації XXI ст. видозмінюють життя людства, ставлять під сумнів світоглядні орієнтири, традиційні цінності. Дослідження виникнення неоязичництва, етапів і особливостей його розвитку дають можливість прогнозувати майбутній вплив на світ даного феномену. На сьогодні є потреба у філософському, соціологічному та релігієзнавчому вивченні цього явища. Важливим є з'ясування витоків формування, особливостей детермінації та факторів росту популярності неоязичництва.

ХРЕСТ ЯК УНІВЕРСАЛЬНИЙ СИМВОЛ АБО СИМВОЛ УНІВЕРСУМУ

Символ (з грец. σύμβολον – знак) дозволяє здійснити виявлення невидимої реальності через видиму, або виразити якесь поняття через зображення. У давніх греків таким засобом служили осколки розбитої плитки, завдяки якій люди, котрі вступали в контакт, могли пізнати один одного, якщо місця ізлому співпадали. Звідси витікає, що кожен символ являється за своїм характером таємним або умовним знаком чи. Отже, смисл символу, згідно грецької термінології – це бути розділенням єдиного та єдності подвійності.

Як прояв людської свідомості, символ виражає найбільш глибокі закономірності психіки. По суті – це ключ, котрий дозволяє проникнути в глибоку сферу людського пізнання, тобто має гносеологічне значення. Тому пошук символізації включає в себе розгадку людської психіки, її споглядальних та несвідомих структур. Відомий релігієзнавець Мірча Еліаде зазначає: "людина, котра розуміє символ, не лише відкриває себе об'єктивному світу, але й може з успіхом подолати рівень окремої особистості й досягти розуміння всесвіту...Завдяки символу індивідуальний досвід пробуджується і перевтілюється в духовний акт" [*Еліаде М. Миф о вечном возвращении.* – М. : Алетейя, 2000. – С. 114]. Можливо, тут лежить розуміння того, яким чином значення чого-небудь передається з покоління в покоління через символи, а сам символ, втілюючи в собі духовні пласти культури, стає центром виникнення всього комплексу знакових виражень.

Наприклад, символ хреста увійшов в свідомість людини й вкоренився як найдавніший архетип. Звідси ми бачимо, що символ хреста проходить через всю історію людства, набуває в багатьох міфологічних та релігійних системах високого сакрального значення. Із всіх символів, хрест є найзагадковішим та багатограним.

У символіці хреста багато значень. Простота його креслення зумовлює таку багатозначність, що дозволяє надавати йому різні змісти. Передусім в символіці хреста закладена ідея центру світу, де відбувається структурування його чотирьох основних напрямків-векторів. Таким чином, хрест є космологічним символом. Це – світовий центр і точка з'єднання між Землею та Небесами, тобто між двома світами: космічна вісь, космічне древо (Дерево життя), гора, драбина і т. д. Це символ універсальної архетипічної людини, котра здатна до безкінечного та гармонійного розвитку як у вертикальному (могутність Духа: зіркове, духовне, інтелектуальне, позитивне, активне, чоловіче начало), так і в горизонтальному (могутність матері: земне, раціональне, пасивне, негативне, жіноче начало) напрямків. Хрест також відображає дуалізм в природі та союз протилежностей, духовний союз та єдність людського духа в горизонтально-вертикальних аспектах, що є необхідною умовою для повно-

ти життя. Хрест – це фігура людини, в її цілковитому розкритті потенційних можливостей, моделювання відразу двох протилежних духовних аспектів: сходження Духа в матерію і сходження Духа до Бога і Вічності.

Із символу хреста виникає багато інших символів. Всі вони пов'язані з таємницею творення, еволюції та шляхом повернення в початковий центр. Так Бонавентура, порівняв Бога з колом, центр якого всюди, а окружність – ніде. Смысл цього образу такий: Бог – це природний центр будь-якого людського життя, що розкриває їй почуття трансцендентного, центр, до якого Его може приблизитись, але оточити – ніколи [Бонавентура. Путеводитель души к Богу. – М. : Из-во ГКЛ Шичалина, 1993. – С. 87]. К. Юнг, в свою чергу, це ж значення приписує образам мандали, чия динамічна складова вказує на один регулюючий центр, котрий по мірі приближення до нього співвідносить свідомість з тотальністю, центром якої є людина. З точки зору К. Юнга, мандала не лише зображує Бога, як коло, центр котрого всюди, а округлість ніде (як в алегорії Бонавентури), але й фіксує увагу на тому центрі як осередді протилежностей, котра на пряму перегукується з символікою хреста.

Отже, хрест – є символ універсальний, даний всім культурам. Він у всіх культурах відображує закони універсума, переконливо засвідчує про однаковий устрій людського розуму і його творчих проявів.

М. В. Лубська, проф., КНУТШ, Київ

ОСОБЛИВОСТІ СТАНОВЛЕННЯ КАНОНІЧНОГО (ЦЕРКОВНОГО) ПРАВА ЯК НОРМАТИВНОЇ СИСТЕМИ

Питання розвитку канонічного права становлять значний інтерес для справжнього дослідження, особливо в частині становлення й розвитку канонічного права як нормативної системи регулювання суспільних відносин і його співвідношення з нормами державного законодавства. Розгляд цих питань має безсумнівну користь для правильного розуміння цього багатогранного й багатоаспектного явища.

Протягом довгого часу наша держава, і відповідно право були нерозривно пов'язані із християнською релігією. Вітчизняна історія знає чимало свідчень як про вплив у цілому християнства на формування й розвиток права, так і про факти безпосереднього відображення багатьох релігійних положень у законодавстві нашої держави.

У науковій літературі, присвяченій історії утворення канонічного права, виділяють кілька основних періодів. Перший – від початку християнства на Русі до другої половини XV в., тобто до епохи встановлення автокефальності російською церквою, коли Русь і в політичних відносинах об'єдналася під владою московських государів. У цей період були закладені підвалини російського церковного права, переважно зовнішнього, котрим регулювалися своєрідні відносини церкви із цивільним суспільством і державою.

Другий період – від другої половини XV в. до епохи церковних і державних перетворень Петра I. У цей період зовнішні права й відносини церкви визначалися на колишніх основах, але вже з більшою точним розмежуванням сфер церковної й державної регламентації, і світська влада здобуває рішучий вплив не тільки на зовнішні, але й на внутрішні справи й відносини церкви.

У третій період – від епохи церковних перетворень Петра I до 1917р. – розвилася вся система церковного права російської церкви. Цей період характеризується тим, що церква, залишаючись цілком вільною в духовній сфері, у той же час за своїм положенням в області права була тільки частиною державного устрою й керування.

Четвертий період характеризується станом Російської православної Церкви і її права, починаючи з 1917 р. по теперішній час. Деякими вченими приводяться доводи, на підставі яких пропонується виділяти період існування Російської Православної Церкви й канонічного права в рамках радянської держави.

Однак, на думку автора, виділення світського й пострадянського періоду в історії розвитку канонічного права не має особливої необхідності для даного дослідження, тому що дані періоди, у силу відомих історичних особливостей розвитку Росії, характеризуються втратою канонічним правом свого юридичного значення для світської держави.

Для найбільш повного висвітлення питання про особливості становлення канонічного права, як нормативної системи, звернімо увагу на перший з названих періодів. Тому спершу зупинимось на деяких історико-правових аспектах християнізації Древньої Русі.

Введення християнства на Русі є однією з тем, що постійно перебувають у полі зору вітчизняної історіографії. На жаль, звертання до цієї проблематики все нових поколінь учених продиктовано не тільки її складністю, багатогранністю, але й гострою нестачею першоджерел, які об'єктивно відображали б події відповідного періоду історії Давньоруської держави.

В. І. Лубський, проф., Л. В. Олексійчук, асп., КНУТШ, Київ

ЦЕРКОВНЕ ПРАВО ЯК РІЗНОВИД КОРПОРАТИВНОГО ПРАВА

Церква являє собою об'єднання особливого роду, відповідно є самобутнім і право, що чиниться нею, проте, юридична природа якого, сумніву не підлягає. Канонічне право має всі ознаки, властиві будь-якому корпоративному праву (як масиву):

- Суб'єктами правотворчості є організації в особі своїх волевиявляючих і волевиявляючих органів. Корпус церковного права становлять приписи осіб, які наділені церковною владою, і в силу цього, мають повноваження на офіційне вираження волі членів Церкви.
- Корпоративний правовий масив являє собою єдину струнку систему нормативного регулювання, зовні відособлену та відносно самос-

тійну. Церковне право поєднує ряд взаємозалежних інститутів, між якими існують численні субординаційні та координаційні зв'язки, що забезпечують цілісність і внутрішню несуперечність усієї структури.

- Сфера регульованих корпоративним правом відносин, як правило, чітко окреслена й обмежена полем діяльності організації. Як затверджує М. Ю. Вар'яс, предмет церковного права становлять правові за природою відносини, що охоплюють сферу устрою і управління Церквою, а також її зовнішні зносини.

- Специфікою корпоративного права є яскраво виражений конвенційний характер його норм. Корпорації суть суспільства, засновані на добровільнім членстві, тому примусовий момент тут не відіграє такої ролі, як у праві загальнодержавному. Як зазначає сучасний каноніст протоієрей В. Ципін, "можливість застосування церковних законів, у тому числі й каральних, спирається на добровільну згоду членів Церкви підкоритися їм... стаючи членом Церкви, людина бере на себе обов'язок підкоритися діючим у ній нормам". Така конвенційність є, проте, правовим явищем. Праву, з найдавніших часів, властива не тільки примусова функція, але таке забезпечення балансу інтересів різних суб'єктів узгодження їх воль (наприклад доктрина римського права *jus bonum et aequum*). Тому сучасні теоретики стверджують, що зміст права – у реалізації соціального компромісу.

- Коло осіб, на яких поширюється дія корпоративного права, визначається на основі факту участі (членства) в даній організації. Так церковне право обов'язкове для всіх членів Церкви, незалежно від територіальної юрисдикції, якій вони підлягають. Крім того, дія корпоративного права носить чітко цільовий характер, тобто регулює поведінку членів співтовариства тільки в обсязі тих питань, для розв'язання яких люди об'єдналися в дану організацію. Канонічне право поширюється лише на ті відносини православних християн, де вони діють як члени Церкви, тобто з приводу сповідання ними православної віри.

Римське право визначило ознаки і властивості суб'єктів – учасників корпорації. Член корпорації міг виступати як представник корпорації в цілому, а також безпосередньо як член (учасник) корпорації, що володіє стосовно неї певними правами і обов'язками.

І. В. Луцан, ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці

ПРОБЛЕМА ЕТНІЧНОЇ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ ТА РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК У БУКОВИНСЬКОМУ РЕГІОНІ: ІСТОРИЧНА РЕТРОСПЕКЦІЯ

Кожний етнос має свою оригінальну цивілізаційну структуру, що дозволяє говорити про етнічну цілісність певної сукупності людей. Специфічність українського, а особливо буковинського етносу великою мірою визначається двома основними і взаємопов'язаними структурними чин-

никами: 1) характером його розміщення в сучасному світі; 2) рівнем етнічної самосвідомості та самоідентифікації окремих його частин або ж окремих його представників.

Відомо, що тривалий час українське та східнороманське населення Буковини у церковно-адміністративному плані належало до Молдавської православної митрополії. За умов відсутності етнічної свідомості і не відчуючи конфесійної різниці між собою, українці та румуни вважали себе, як влучно зауважив С. Смаль-Стоцький, "за одну громаду, один народ, бо навіть називали себе одним іменем волохів... Але, власне, та назва волохів, яку русини прикладали також до себе, щоб тим означити, що вони є православні, мала серед нових обставин Австрії важкі наслідки, бо Австрія розуміла це слово в етнографічному, а не релігійному смислі, воно стало політичним чинником на Буковині" [Смаль-Стоцький С. Буковинська Русь. Культурно-історичний образок // Зелена Буковина. – 1996–1997. – № 3–4, 1. – С. 28]. Особливого значення цей чинник набув в умовах нової національної доби, яка поставила православне населення Буковини перед фактом необхідності вибору чіткої етнічної ідентифікації.

Історично так склалося, що перші паростки національного самоусвідомлення виникли в середовищі східнороманської еліти краю. До кінця XVIII ст. вона вже мала за собою тривку державницьку традицію Молдавського воєводства і прагнула об'єднати землі Молдови, Валахії та Трансильванії в рамках давньої Дакії. Зокрема, меморандум щодо подібного об'єднання всіх румунських земель у складі Австрії розробив у 1791 р. буковинський боярин В. Балш. Подавши у 1816 р. до Відня власну генеалогію, він наголошував австрійській владі на домінуванні в середовищі східних романців етноніму "румун", а не "валах", який був, за його словами, візантійського походження [Чучко М. К. "И възят Бога на помощь" : соціально-релігійний чинник в житті православного населення північних волостей Молдавського воєводства та австрійської Буковини (епоха пізнього середньовіччя та нового часу) : монографія. – Чернівці : Книги – ХХІ, 2008. – С. 52]. Після прилучення Буковини до Австрії, відразу утворився для румунів на Буковині сприятливий ґрунт не тільки для їх власного відродження, але й для асиміляторських цілей відносно українців, які, мовляв, ті ж "волохи", тільки говорять українською. Тому, коли у 1787 р. австрійський уряд прилучив Буковину, як окрему округу, до Галичини, то це страшенно не подобалося румунським проводарям, бо ж українська Буковина діставала для себе опору в українській Галичині, що цілком поважно загрожувало румунізаційним планам на Буковині. І від того часу розпочалася національна боротьба між українцями Буковини, які все більше, за допомогою Галичини, починають усвідомлювати національне, і буковинськими волохами. Ця боротьба, то слабе, то сильніше, тягнеться через ціле ХІХ століття., з переходом і до ХХ ст. [Брынзань К. Литургика православно-восточной церкви // Candela. Foaie bisericeasca-literara. Anul 1903. – Cernăuți, 1903. – С. 315].

Українське національне відродження, що розпочалося на рубежі 50–60-х рр. XIX ст. у середовищі нечисленної місцевої інтелігенції, поставило перед православними українцями Буковини болюче питання визначення власної національної ідентичності. Спершу під впливом зорієнтованих на православну Росію русофілів, які створювали по селах "руські читальні", вони почали визнавати себе часткою великого російського народу, називаючись "русинами", "руськими", "рускими" [Добржанський О. В. Українське і Румунське національне відродження на Буковині другої половини XIX – початку XX ст. // Україна-Румунія-Молдова: історичні, політичні та культурні аспекти взаємин : матеріали міжнародної наукової конференції. – Чернівці : Букрек, 2002. – С. 133]. Однак румунські та зруmunізовані священники продовжували переконувати місцевих українських селян, що вони є "волохами", бо православні, а русини – уніати.

Вносили дезорієнтацію у питання національної та релігійної ідентичності православних українських селян Буковини й греко-католицькі місіонери, які, спекулюючи на етнічному факторі, намагалися перетягнути їх до свого віросповідання. Агітацію щодо цього вони розпочали ще наприкінці XVIII ст. Зокрема, православний парох з Борівців Ілля Петрович доповідав Чернівецькій консисторії, що 25 (4) травня 1789 р. прийшли до його села "духовні особи ордену василіан з великої церкви в Городенці разом з одним писарем" і вели пропаганду на користь унії [ДАЧО. – Ф. 320. Митрополія Буковини – Оп. 4. – Спр. 57. Повідомлення парафіян церковної парафії Борівці про уніацьку пропаганду галицьких монахів. – арк. 3].

Варто відзначити, що, здобувши домінуючі позиції серед української інтелігенції Буковини наприкінці 80-х рр. XIX ст., народовські діячі, на протигагу русофільській доктрині загальноруської єдності та православної солідарності, акцентували увагу на "русинстві" буковинців та їхній єдності з українцями інших земель. На початку XX ст. вони стали поступово відмовлятися від етноніму "русин", "руський" і почали широко вживати нову назву – "українець", яка відразу викликала бурхливі протести з боку польських лідерів і русофілів [Пурич Ш. Етнонимы в Румынско-восточно-славянском конвергентном просторе // Україна–Румунія–Молдова: історичні, політичні та культурні аспекти взаємин : матеріали міжнародної наукової конференції. – Чернівці : Букрек, 2002. – С. 116]. Така негативна реакція буковинських селян на новий етнонім була зумовлена твердженням русофільської пропаганди про те, що ця назва є підступним винаходом поляків та єзуїтів-латинян для відлучення буковинців від "православної Русі". Офіційному утвердженню на теренах Буковини етноніму "українець", замість "русин", посприяв лише указ від 13 квітня 1918 р., виданий цісарем незадовго до розпаду Австро-Угорської імперії [Попик С. Д. Українці в Австрії 1914–1918. Австрійська політика в українському питанні періоду Великої Війни. – К. ; Чернівці : Золоті литаври, 1999. – С. 124].

Отже, православна спільнота Буковини, що майже винятково складалася з українського і східнороманського населення, спершу не відчувачи своєї поліетнічності, постала в умовах багатонаціональності та

поліконфесійності краю, а також перед вибором пріоритетних орієнтирів власної ідентичності. Найбільш яскраво всі ці процеси, пов'язані з вибором пріоритетних орієнтирів ідентичності в середовищі православної людності краю, відобразилися в місцевих етнонімічних трансформаціях XIX – початку XX ст.

**Ф. М. Медвідь, канд. філос. наук, проф., А. М. Медвідь, здобувач,
МАУП, Київ**

ІВАН ОГІЄНКО ЯК ІСТОРИК І РЕЛІГІЙНИЙ ДІЯЧ

Іван Огієнко (митрополит Іларіон) (2.I. 1882, Брусилів на Київщині, тепер Житомирської обл. – 29.III.1972, Вінніпег, Канада) – видатний український вчений-богослов, енциклопедист, державний, культурний та церковний діяч, мовознавець, поліглот, перекладач Біблії та релігійної літератури. Екстерном склав іспити на атестат зрілості в Острозькій класичній гімназії. З 1903 р. студент медичного факультету Київського ун-ту св. Володимира, як вільний слухач відвідує заняття на Історично-філологічному факультеті. Історія, література і мовознавство стають його улюбленими науками. В 1909 р. успішно захистив магістерську дисертацію про творчість видатного українського полеміста XVII ст. Й. Галатовського [*Колодний А. М., Филипович Л. О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. – Львів : Логос, 1996*]. З 1917 р. Огієнко береться також за переклад "Біблії" українською мовою. З 1918 – проф. Київського ун-ту. Разом з архієпископом Олексієм (Дородничею) в 1917 р. створюють Всеукраїнську Церковну Раду, яка ініціювала проведення в січні 1919 р. Всеукраїнського Церковного Собору, покликаного вирішити долю Православної церкви в Україні. З доповіді на Соборі "Відродження Української Церкви" виступив Огієнко [*Качкан В. А. Етнокультурний пласт Івана Огієнка // Качкан В. А. Українське народознавство в іменах. – К. : Либідь, 1994. – Ч. 1. – С. 281–295*]. З липня 1918 р. він – ректор Українського ун-ту в Кам'янець-Подільському. У першому та другому урядах Директорії УНР він – міністр освіти і мистецтв УНР. Одним із перших заходів міністра був наказ про запровадження української мови "для обов'язкового шкільного вжитку по всій Україні". У січні 1919 р. уряд доручив йому скласти програму свята проголошення акта Соборності України. Він і визначив дату свята – 22 січня. У 1919 р. Огієнко, як міністр віросповідань, видає наказ про повну українізацію церковного діловодства. З 1920 р. за дорученням С. Петлюри виконує обов'язки керівника державного апарату УНР. У державотворчій діяльності був патріотом-соборником, прагнув до співпраці (також і в громадянській сфері) з різними суспільно-політичними напрямками, течіями, партіями, рухами [*Тіменник З. Іван Огієнко (Митрополит Іларіон). – Львів : НТШ, 1997*]. Поразка визвольних змагань українського народу привела його до еміграції. Разом з урядом УНР він зупиняється у м. Тарнові (Польща). Тут

засновує видавництво Української автокефальної церкви, а також бере участь у заснуванні українського народного ун-ту та гімназії, українського пресового бюро тощо. Одночасно займається науково-дослідницькою роботою ("Українське Пересопницьке Євангеліє 1556 року" (Тарнів, 1921); "Мова українська була мовою Церкви" (Тарнів, 1921); "Мова церковнослов'янська у Литві й Польщі у 15–18 століттях" (Варшава, 1929 – польською мовою); "Українська літературна мова 16 ст. і український крехівський Апостол 1560 р." у 2-х т. (Варшава, 1930), підготовкою словників ("Український правописний словник", "Історичний словник української мови", "Словник мови Шевченка", "Словник місцевих слів", "Український стилістичний словник"). У 1924–1926 рр. Огієнко викладав українську мову та літературу в учительській семінарії у Львові, а 1926 р. став проф. відділу православного богослов'я Варшавського ун-ту, з якого був звільнений за "український націоналізм" під час "пацифікації" в 1932 р. У 1931 р. за працю "Українська літературна мова 16 ст. і український крехівський Апостол 1560 р." ун-т чеського міста Брно присудив Огієнку науковий ступінь доктора філософії. В 1940 р. виходить праця "Наука про рідномовні обов'язки. Рідномовний Катехиз для учителів, робітників пера, духовенства, адвокатів, учнів і широкого громадянства", що породжує нову галузь мовознавства – науки на межі лінгвософії, психолінгвістики, соціософії, етики, естетики, духовної культурології, політології [Медвідь А. М., Медвідь Ф. М. Іван Огієнко про роль духовенства у збереженні рідної мови // Історія релігій в Україні : матеріали XIV-ї Міжнародної наукової конференції. – Л. : Логос, 2004. – С. 71–75]. 1940 р. Огієнко прийняв чернечий постриг у Яблочинському монастирі, а у жовтні того ж року митрополит Діонісій за кілька днів висвятив його на диякона й ієромонаха, возвів у сан архімандрита, єпископа, архієпископа Холмсько-Підляського. Через 4 роки він був удостоєний сану митрополита (16 вересня 1944). З квітня 1945 по вересень 1947 р. Огієнко перебував у Лозанні (Швейцарія). На запрошення віруючих з Канади восени 1947 р. поселяється у Вінніпезі. Упродовж 4-х років (1947–1951) працює при парафії св. Покрови, налагоджує зв'язки між парафіями Української греко-православної церкви в Канаді, займається літературною та науковою працею. Надзвичайний собор УГПЦ у Канаді (Вінніпег, 8–9 серпня 1951) обирає Огієнка Першоієрархом Української греко-православної Церкви з титулом "митрополит Вінніпегу і всієї Канади". Він розбудовує богословський факультет Манітобського ун-ту, є його деканом протягом багатьох років. Одночасно добивається того, щоб фак-т здобув паралельно автономний статус: Колегії ім. апостола Андрія. Стараннями Огієнка виникали літні та недільні школи для української молоді, він організував і очолив Науково-богословське товариство. У Канаді виходить ряд його праць з історії церкви, української культури: "Поділ єдиної Христової Церкви і перші спроби поєднання її" (1953), "Візантія й Україна" (1954), "Іконоборство" (1954), "Українська Церква за час Богдана Хмельницького" (1956), "Українська Церква за час руїни 1657–1687" (1956),

"Преподобний Іов Почаївський" (1957), "Князь Костянтин Острозький і його культурна праця" (1958). Саме він чітко визначив ті риси, які характеризують Українське православ'я, а саме: демократизм, соборноправність, євангелістськість, побутівість. У його працях дістало обґрунтування питання мови церковно-релігійного життя, ролі Церкви в культурному житті нації, християнського єкуменізму. Огієнко переклав українською мовою більше сорока богословських праць. Він також автор ряду літературних творів. Його науковий здобуток складає більше тисячі праць [Медвідь Ф. М., Медвідь А. М. Огієнко Іван Іванович // Політологічний словник : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / за ред. М. Ф. Головатого та О. В. Антонюка. — К. : МАУП, 2005. — С. 539–541]. Протягом багатьох років перекладав українською мовою Біблію. Повністю його переклад "Біблії або книг св. Письма Старого й Нового Заповіту" був опублікований Британським біблійним товариством у Лондоні 1962 р.; передруковувався багато разів у 80–90-х рр. Як бібліїст (перекладач, мовно-літературний дослідник біблійного тексту) Огієнко здобув світове визнання, став почесним членом багатьох академій і наукових інституцій.

Отже, різнобічна спадщина вченого свідчить про його великий внесок в українську науку, культуру, освіту, перекладацтво, у розвиток богословської думки.

М. І. Мірошніченко, студ., ДонНТУ, Донецьк
Funtiks25@bk.ru

РОЗВИТОК СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО БАПТИСТСЬКОГО БРАТСТВА: ОСНОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ ТА ПРОБЛЕМИ

Розпад Радянського Союзу та утворення незалежних держав, зокрема України, не могли не позначитись на ситуації в релігійному житті, зокрема і в українському баптизмі. Віруючі отримали довгоочікувану релігійну свободу, утворили національні об'єднання, змогли безперешкодно налагодити стосунки із міжнародними союзами, проводити нові за формою та методами релігійні служіння, масштабні євангелізаційні проекти. Баптизм є однією з найбільш поширених релігійних течій в сучасній Україні, що відіграє значну роль у релігійних, суспільних та культурних процесах.

Також за 150 років свого існування в Україні євангельський рух зайняв певне місце у духовному житті українського народу, втім, поки що зарано говорити про помітне зростання ролі євангельських церков в загальному духовному житті України. Ще відкритим є питання про онціональнення баптизму в Україні, але завдяки діяльності багатьох баптистських діячів (зокрема, Я. Духонченко, Ю. Решетніков) ця проблема набуває помітного осмислення. За останні двадцять років в українському баптизмі намітилися нові тенденції та закономірності, а саме зміцнення зв'язків з віруючими інших країн, при цьому вдалося зберегти са-

мостійність і не перетворитися в "філіали" західних церков та місій, а відповідно, це, знову ж таки, ставить питання баптизму саме як національної української традиції. Відбулися зміни у складі церков: раніше основний приток членів з'являвся завдяки дітям віруючих батьків, тепер церкву стали поповнювати нові люди, які привнесли зміни у розумінні служіння і його парадигми. Вони не рідко виявлялися більш активними, сміливими, їм легше було організовувати все "з нуля". Баптистське братство отримало можливість вільно проводити соціальне служіння (реабілітаційні центри для наркоманів, алкоголіків, служіння у в'язницях, інтернатах, лікарнях). Разом з тим, теорія, практика та методика соціального служіння має постійно змінюватися та набувати нових форм роботи не тільки із соціальними хворобами, а із суспільством загалом, з різними його шарами.

Помітні рухи відбулися у сфері християнської освіти (створено духовні школи, семінарії, університети). Втім, дослідники відзначають те, що освіта в баптистських центрах має певні труднощі, пов'язані із якістю навчання, змістом освітніх програм тощо. Значні зміни за останні роки відбулися в сфері ЗМІ (зростання тиражів друкованих видань, створення власних радіостанцій, діяльність на телебаченні та в Інтернеті). Хоча про значне та кардинальне зростання інтелектуальної та богословської культури в українському баптизмі говорити ще зарано [Неволин М. Двадцать лет свободы: достижения и проблемы // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском пространстве. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям / ред.-сост. Михаил Черенков. – Киев : Дух и Литера, 2011. – С. 8–16].

Радянський період історії баптизму передав у спадок Україні розділене на кілька частин, часто антагоністично налаштовані одне проти одного, братства віруючих евангельських християн-баптистів. На сьогодні зареєстровано декілька релігійних об'єднань (союзів, спілок) віруючих Євангельських християн-баптистів (ЄХБ), а саме, Всеукраїнський союз об'єднань ЄХБ, релігійні організації колишньої Ради церков ЄХБ (Міжнародна спілка церков ЄХБ), а також інші релігійні організації ЄХБ, серед них незалежні релігійні громади ЄХБ, релігійне об'єднання (асоціація) незалежних церков ЄХБ, Братство церков ЄХБ, Братство незалежних церков і місій ЄХБ, релігійні громади Корейської баптистської церкви. Питання про об'єднання громад вже навіть не ставиться, втім ця різноманітність може стати джерелом динаміки та зростання [Релігійна мережа України: практика статистичного обліку України // Релігійна панорама. – 2010. – № 12. – С. 34]. Адже, спроба знову об'єднати всі центри в один, як це було за радянських часів, на сьогодні непотрібна та взагалі неможлива. Проте, налагодження діалогу між різними баптистськими центрами, а також в рамках самих центрів, дотепер є актуальним та життєво необхідним для плідного розвитку баптистської конфесії в країні як з точки зору активного та ефективного соціального служіння, так і задля запобігання розділень всередині самої конфесії, що дотепер трапляється.

Одна з яскравих проблем сучасного баптизму це проблема "батьків та дітей". Вона для баптистських церков не нова, але останнім часом вона набула нового значення. Ті члени церкви, що за часів СРСР стали віруючими суттєво відрізняються від нового покоління віруючих, що сформувалося вже за років незалежності. Тяжіння нового покоління до відкритості, навіть ліберального погляду на служіння, способу життя зустрічається з неприкритим протистоянням старого покоління, сформованого ще за радянських часів, якому притаманно спрямованість до традиційних ім форм та методів служіння. А це в свою чергу ставить проблему кадрів для ведення служіння, що має зняти це питання та налагодити плідний діалог, спадкоємність між традицією та сучасними викликами.

Таким чином, за останні двадцять років релігійної свободи баптистська конфесія помітно просунулася вперед, порівнюючи із радянськими часами. В сучасному українському баптизмі за ці часи намітилися основні тенденції та проблеми, які на нашу думку будуть визначати розвиток баптизму у найближчі часи (принаймні роки). Це стосується організаційного аспекту (співробітництво між різними союзами та спілками), внутрішньоцерковного устрою (налагодження ефективної системи керівництва, вирішення кадрової проблеми та питання спадкоємності), оякіснення інтелектуально-богословської та інформаційної складової, налагодження ефективної та багатогранної діяльності поза межами церков тощо. Ці проблеми можна розглядати радше як завдання, що потребують вирішення: оновленого бачення служіння, гармонійного поєднання традиції (укорінення в багатолітній присутності на українських землях та неоціненний досвід існування в різних соціально-історичних умовах) та нових форм внутрішньо- та зовнішньоцерковного служіння, які варто розуміти як відповідь на виклики сучасного світу.

П. В. Нездійковська, студ., КНУТШ, Київ
polya-polly@yandex.ru

ШКОЛА ЧИСТОЇ ЗЕМЛІ ЯК ШКОЛА СИЛ ІНШОГО

"When I attain Buddhahood, if all sentient beings in the ten directions,
who aspire in all sincerity and faith to be born in my land
and think of me even ten times, are not born there,
then may I not attain supreme enlightenment."
Amida Buddha

Як відомо, буддизм є першою за часом виникнення світовою релігією, яка завдяки силі і переконливості аргументації своїх поглядів зуміла переступити через державні і конфесійні рамки, об'єднавши таким чином людей з абсолютно різним світосприйняттям з абсолютно різних куточків світу. Але людина завжди прагне знайти щось краще і зручніше, ніж те, що має, вона постійно знаходиться у динамічному русі, вона зростає, змінюється, і тим самим змінює релігію: можливо корегує її для

себе, можливо вносить ясності, а можливо додає щось абсолютно нове і унікальне. Звичайно, буддизм не є винятком. В процесі історичного ходу людства він розпадався на течії, школи, секти. Однією зі шкіл-послідовниць буддизму, на якій би мені хотілось зупинитися, є Школа Чистої Землі.

Школа Чистої Землі, інакше – Цзинту цзун (кит.) або Дзьодо-сю (яп.) належить до "шкіл дх'яни"(споглядання), які основну увагу приділяли переважно буддійській психопрактиці, медитації, йозі. В центрі вчення знаходяться Будда Амітабха та його Чиста Земля. Справа в тому, що культ цього Будди був наявний і визнаний в усьому світі махаянського буддизму, але в Китаї і Японії він формує навколо себе школи, що проповідують віру в Амітабху і його великі сили як головний шлях до звільнення.

Буддійська космологія вчить про існування незчисленної кількості паралельних світів. Махаянські сутри стверджують, що деякі з цих світів були начебто "очищені" Буддами і бодхісаттвами, перетворившись таким чином на райські землі, на яких проживають тільки святі, Будди і бодхісаттви. Такі світи отримали назву полів Будди або буддхакшेत्रа. Їх існує надзвичайно багато, але тільки одне поле має особливий статус в силу специфіки обітниць Будди, який його створив; це і є "Земля Блаженства" Амітабхи. Сам Амітабха, ознайомившись з буддійським вченням, вирішив стати Буддой, але пообіцяв не досягати найвищого просвітлення і не відходити в нірвану, допоки не буде виконана його мета – спасіння інших. Він створив цю землю як своєрідний рай для всіх аби кожна жива істота після смерті могла потрапити в Чисту Землю. Головною релігійною практикою школи Цзинту є постійне повторення мантри "Наму Аміто-фо" (кит.) або "Наму Аміда-буцу" (яп.), що є досить нескладним. Взагалі, буддизм є шляхом, через який кожен може пройти і досягнути звільнення, незалежно від віку, статі, національності або інших ознак, які є свого роду ярликами і віддаляють людей одна від одної. Амідаїзм потребує тільки одного – віри. Віри в те, що Амітабха справді досяг просвітлення, справді створив своєрідний буддійський рай, справді чує мантру, яку людина промовляє і справді звільнить кожного, хто її промовляє. "Усі добрі чоловіки і жінки до тої землі з вірою повинні думку направити, і тоді вони відродяться в тій землі"[Мала Сукхаваті-в'юха сутра]. Можливо в цьому і полягає причина того, що Школа Чистої Землі є такою популярною – прості люди, що не розбираються в доктринальних деталях та особливостях філософії обирають для себе релігію з гарантією результату, для якого не треба прикладати багато зусиль і витрачати багато часу. Амідаїзм іноді помилково сприймається як релігія для лінивих людей. Його називають Легким Шляхом через те, що в основному беруться до уваги два компоненти : віра і мантра, на відміну від інших течій, які для звільнення потребують дотримання правил, повторення сутр, досягнення стану пустотності і так далі. Але ні, це не релігія для лінивих людей, а в чому причини популярності амідаїзму на Далекому Сході, я намагалася для себе з'ясувати.

Першим пунктом є така собі практичність східної людини. У буддистських творах, написаних в Китаї, мотив страждання як фундаментальної властивості існування не знайшов зацікавленості і розвитку. Китайський буддист прагне не стільки до "звільнення від...", скільки до "звільнення для...". В цьому, певно, і полягає одна з причин вибору китайськими буддистами Махаяни з її ідеалом бодхі, а не Тхеравади з ідеалом нірвани. Амідизм сюди особливо добре вписується. Другий пункт – особливість, що вирізняє цю школу серед інших. Звільнення від сансари досягається не власними силами, а завдяки рятівній силі іншого, Будди Амитабхи. Саме через це школу називають "школою сил іншого". Третій пункт – це поширеність. Школа не є виключно чернечею, вона активно залучає до релігійної діяльності мирян. Немає строго утвердженої ортодоксії, в рамки якої люди мають втиснутися. Тут навіть ченці можуть мати сім'ю, їсти м'ясо і так далі. Все це є справді неважливим порівняно з вірою в Будду Амитабху. Ця ідея "спасіння тільки вірою" дозволила протестантському релігійному філософу і теологу Паулю Тілліху сказати про те, що зі всіх релігій світу саме Істинна Віра Чистої Землі за своїм духом є ближче всього до протестантизму. Четвертий фактор – особливість сприймання імені Амитабха. Це ім'я розумілося як Будда Неміряного Довголіття, що виступав як носій вічного життя, що гармонізувало з китайськими уявленнями, втіленими у даоському ідеалі безсмертя. Така, здавалося б, незначна деталь, багато вирішує і надає цьому Будді переваги перед іншими. І п'ятий фактор – це, як вже зазначалося, привабливість для простих народних мас самої ідеї потрапити в місце, яке принесе максимум комфорту з мінімумом зусиль, здійснених для цього.

Школа Чистої Землі залишається найпопулярнішою школою буддизму на території КНР, незважаючи на конкуруючу з нею школу чань (цзен). На території Японії налічують 21,5 тис. храмів і монастирів, призначених для служіння Будді Амитабхі. В меншій мірі, але досить помітними є послідовники школи в інших країнах, таких як Корея, В'єтнам і навіть США, особливо в районі Каліфорнії та острова Гаваї. Отже, Школа Чистої Землі викликає інтерес не тільки у жителів Сходу, а через буддизм народи знайомляться зі східними релігіями і культурами, що значно сприяє культурному діалогу.

Л. В. Олексійчук, асп., КНУТШ, Київ

МІСЦЕ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА В РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОВОЇ СИСТЕМИ

Вихідною посилкою для логіко-історичного аналізу церковного права в контексті правової системи являється послідовне вирішення двох можливих форм його існування:

- правовий масив (система приписів);
- правова система (з усіма її компонентами й між компонентними зв'язками).

Із цієї позиції історія церковного права представлена його еволюцією від нормативного масиву до правової системи.

На сьогоднішній день церковне право, на відміну від інших корпоративних масивів, повністю автономізоване від права Української держави й утворює самостійну правову систему. Слід зазначити, що якщо корпоративні масиви численні й різноманітні, то корпоративна правова система є явищем для сучасного світу рідкісним, якщо не унікальним. Це пояснюється тим, що сьогодні переважною формою організації суспільства є національні держави, чий вплив на право стало визначальним.

Розвинена правова система, характеризується не стільки наявністю певних елементів (права, правосвідомості, суб'єктів), скільки необхідними зв'язками й відносинами між ними. Сучасне церковне право відповідає як загальносистемним, так і спеціальним вимогам, містить у собі всі механізми, необхідні для автономного існування й розвитку.

Даний стан речей є результатом тривалого й складного історичного розвитку, на який впливало велике число факторів. Можна умовно виділити три вихідні передумови, необхідні для виникнення правової системи:

1. Матеріальна (соціальна і т. д.) передумова полягає в наявності відособленої групи однорідних суспільних відносин, що потребують правової регламентації.

2. Інституційна передумова – наявність організаційно оформленої групи людей, об'єднаних спільними інтересами, для керування якої створений апарат із владними повноваженнями.

3. Ідеальна (духовна) передумова – власне праворозуміння, відмінне від інших, що й спирається на усвідомлене протиставлення себе всім іншим групам.

Наявність усіх цих умов створює можливість для переростання нормативного масиву в правову систему. Остання, повторимося, є інфраструктурою права, тому її основна функція полягає в забезпеченні дії права і його відтворенні. Таким чином, про сформовану правову систему може йти мова, якщо вона забезпечує повний цикл руху правової інформації (правосвідомість – правотворчість – правореалізація) без участі "сторонніх сил".

Генезис церковно-правової системи в юридичному просторі України умовно можна розділити на три етапи:

1. Формування елементів, з яких згодом утворюється система.
2. Становлення зв'язків і механізмів між ними.
3. "Автономізація" системи.

В. И. Осьмакова, магистрант теологии, БелГУ, Белгород, Россия

РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ ЮГО-ЗАПАДА РОССИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ (НА ПРИМЕРЕ НОВООСКОЛЬСКОГО УЕЗДА КУРСКОЙ ГУБЕРНИИ)

Региональные исследования сегодня играют большую роль в осмыслении процессов, которые происходили непосредственно в конкретном

регионе, сопоставляя их с общероссийскими событиями. Недостаточно разработанной представляется тема взаимоотношений государства и различных религиозных организаций на Белгородчине, особенно это касается религиозной ситуации на территории современного Новооскольского района в XIX – начале XX вв.

По "Статистическому обзору Российской Империи" В. де Ливрона за 1874 г., нами было выяснено, что Российская Империя к концу XIX века раскинувшись на громадном пространстве 390138 кв. миль, имела весьма значительное население, 81745307 человек, что составляло более 1/16 части населения всего земного шара. При таком количестве население, православных было 71,5 % от всего населения страны [Ливрон В. Статистический обзор Российской Империи. – СПб. : Общественная польза, 1874. – С. 1–36]. По результатам переписи населения Российской империи 1897 года, на всю империю приходилось 62942 священника, эту цифру нельзя признавать довольно не значительной на 90 миллионов православного населения, но и нельзя говорить о церковности русского православного населения [Троицкий Н. А. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. – СПб. : Слово, 1904. – Т. XX. – С. 116–117]. Но уже к 1902 году число священнослужителей составляло 70242 человека [Рубакин Н. А. Россия в цифрах. – СПб. : Вестник знания, 1912. – С. 74–89].

Курская епархия, как и все другие епархии, в то время делилась на благочиннические округа во главе с благочинным и благочинническими советами. Благочиннические округа, в свою очередь, делились на приходы – небольшие церковные округа населения с храмами и причтами, совершающими священнодействия для прихожан [Ерошкин Н. П., Куликов Ю. В., Чернов А. В. История государственных учреждений до Великой Октябрьской социалистической революции. – М., 1965. – С. 275].

На начало XX века в Курскую епархию входил Новооскольский уезд на территории которого, по данным клировых ведомостей, был один благочиннический округ. К нему относились церкви уездного города Новый Оскол, слобод: Боровковой, Голубино, Николаевки, Немцево, Песчанки, Погромец, Серебрянки, Слоновки, Шараповки, а так же сел: Богородского, Беломесного, Киселевки, Ольховатки, Солонецкой Поляны. Благочинным был протоирей Успенской Церкви города Новый Оскол Дмитрий Васильевич Попов [ГАБО. – Ф. Ф-131. Клировые ведомости, оп. 1, д. 1, 1915. – 204 л.].

На территории Новооскольского района число домов и хозяйств в 1915 году составляло 7040, с численностью населения в 49147 человек, из которых мужского населения было 24845 человек, а женского 24302 человек. На территории слободы Песчанка находилось 2 дома раскольников численностью 4 мужчины и 5 женщин. В селе Солонец Поляна находилось 5 домов сектантов, относившихся к скопцам, из которых было 6 мужчин и 10 женщин [Там же].

В 1916 году на территории района находилось 7149 домов и хозяйств. Численность мужского населения поднялась до 24924 человек, а женского до 24511 человека. На территории Нового Оскола проживало 6 мужчин и 11 женщин иноверцев, 13 мужчин и 21 женщина инославной веры. В слободе Песчанка находилось 2 дома сектантов, состоящих из 4 мужчин и 5 женщин, принадлежность к именно какой секте не указано. На территории села Солонец Поляна ситуация не изменилась, там так же проживало 16 сектантов относящихся к скопцам. [Там же. – Д. 2, 1916. – 189 л.].

По данным первой переписи населения, в Новооскольском уезде проживало 157849 человек из них: 78525 мужчин и 79324 женщин. К Православной вере и единоверцев было 77716 мужчин и 78604 женщины. Старообрядцев и уклоненных от Православия 1428 человек, относящихся к римо-католической церкви 46 человек, протестантов разных исповеданий 27 человек, 1 человек другого христианского исповедания, 28 иудеев, 9 магометан [Тройницкий Н. А. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. – СПб. : Слово, 1904. – Т. XX. – С. 116–117].

Обеспеченность православного приходского священства жильём было разнородным, что зависело от обеспеченности прихода кадрами и деньгами. По данным проанализированных источников, штат 16 находящихся на исследуемой территории церковью состоял из 20 священнических мест, 11 диаконских и 20 псаломнических. Среди 20 священников только 12 было обеспеченно жильём, остальным же приходилось снимать квартиры на свои средства. Причём, дома, находившиеся в собственности причта или крестьянской общины. Одной из сторон деятельности местного духовенства было преподавание в церковно-приходских и земских школах. По данным клировых ведомостей, в исследуемом регионе находилось 18 церковно-приходских и 12 земских школ. Некоторые священнослужители учили детей в церковно-приходских школах, но были и преподававшие "Закон Божий" в земских, как например, священник Владимирской Церкви слободы Серебрянка Михаил Павлович Антонов [ГАБО. – Ф. Ф-131. Клировые ведомости, оп. 1, д. 2, 1916. – 189 л.].

Проанализированные и использованные источники позволили выявить и сравнить состав и деятельность верующих общин, проанализировать изменение численности прихожан в период с 1874 по 1916 года. По данным одного источника на территории уезда проживало 157849 человек, из них к иноверным и инославным относилось 1539 жителей; по данным другого источника всего проживало 49435 человек, из них 76 иноверных и инославных, исходя из этого мы пришли к вводу, что на проанализированной нами территории большинство населения было православного вероисповедания. Так же нами было выявлено, что в целом, религиозная ситуация в Новооскольском уезде в конце XIX – начале XX веков была стабильной.

ЗНАЧЕНИЕ И ПРИМЕНЕНИЕ ПСИХОДЕЛИЧЕСКИХ ВЕЩЕСТВ В ПЕРВОБЫТНЫХ РЕЛИГИЯХ: НА ПРИМЕРЕ ШАМАНИЗМА

О "волшебной" силе психоделических веществ знали ещё более 3 тысяч лет назад. В основном это были растительные вещества: ягоды, грибы, травы и др. Психоделические вещества использовались в шаманской практике для достижения экстатических состояний. Одними из часто используемых психоделических веществ были грибы. Грибы играют значительную роль в мифологии – культуре различных архаичных народов. В особенности народов Сибири и Дальнего Востока, и коренных жителей Америки. Можно наблюдать культ гриба и в других культурно-исторических традициях, например, Китай (гриб долголетия – линджи). Значение, которое играют грибы на ранних этапах развития человеческого общества открыл американский ученый Р. Г. Уоссон и его последователи. Говоря научным языком это грибы группы Amanitaceae, они содержат как действенные компоненты иботеновую кислоту и ее дериваты мускимол и мусказон ещё одни грибы, содержащие псилоцибин и псилоцин. Значение грибов имеет 2 противоположных значения, скажем, греческое название грибов "пища богов" (книга Т. Маккенны "Пища Богов") или ацтекское – "тело богов", указывают на божественное происхождение и предназначение грибов, а трактовка грибов как "хлеба дьявола", "пищи мертвецов" – на дьявольское происхождение. Здесь возникает столкновение различных мифологических представлений, а также категорий мифологического и профанного; оппозиция – "пища и антипища", "божественное – дьявольское", отсылает нас к биохимическим свойствам грибов: "съедобные – ядовитые. Мухомор является одним из более почитаемых и использованных грибов в шаманизме. Мухомор широко употребляется сибирскими шаманами – коряками, чукчами, – североамериканскими индейцами вокруг Великих Озер, особенно оджибве, и некоторыми скандинавскими народами. Некоторые исследователи пытались связать его с рассказами викингов о напитке "медвежьекожих" людей – Berserksgang. Чукчи использовали мухомор чаще всего в сушеном виде. Грибы заготавливали впрок, высушивая и нанизывая по три штуки на нитку. При употреблении отрывали маленькие кусочки, тщательно пережевывали и глотали, запивая водой. У коряков был обычай, когда женщина разжевывает гриб и отдает мужчине проглотить жвачку. Г. Уоссон собрал свидетельства относительно того, что мухомор является легендарным растением, из которого приготавливалась ведическая сома. В книге "Сомы: Божественный гриб бессмертия" Г. Уоссон обосновывая свою гипотезу сомы-мухомора, ученый опирался на гимны "Ригведы", из которых известно, что сома растет на горе, а ее сок оказывает галлюциногенное воздействие на

психику человека, при этом не упоминаются ни листья, ни корни, ни семена этого растения. Также Г. Уоссон говорит, что "Мухомор красный" обладает любопытным свойством уникальным в растительном мире: это опьяняющее средство, активные вещества которого быстро выводятся из организма. Племена Чукотки и Камчатки, крайний север Сибири использовали мочу, употребивших мухомор, руководствуясь при этом собственными предпочтениями, так как определенные недостатки вещества сглаживаются при прохождении через человеческий организм – "Третий Фильтр в Ригведе". Джордж Стеллер, утверждает, что моча используемая таким образом, сохраняет свои свойства и для второго употребляющего, для третьего, четвертого и даже пятого, пока, наконец, её удивительные свойства не иссекают. Наиболее часто психоделики употребляются в практике шаманов. В первобытных культурах шаман с помощью опьяняющих напитков из грибов устанавливает связь с небом. В районе Амазонки от Эквадора до Перу галлюциногенные вещества являются постоянными составляющими шаманизма. В Центральной Америке наркотик, который выбирают многие шаманы, – это табак, в Северной Америке в основном популярен пейот, а в Сибири большинство шаманов не используют наркотиков, хотя некоторые применяют в своих целях грибы. Среди наскальных рисунков выделяются изображения танцующих шаманов с грибами, зажатыми в руках и произрастающими у них из тела. Это – самые ранние изображения шаманов. Шаманов сопровождает большое количество скота. На некоторых фресках шаманы окружены геометрическими фигурами, вероятно, плодом своих галлюцинаций. Грибы встречаются всюду – от тропиков до арктических областей. Употреблялись грибы во все столетия в религиозных ритуалах, для достижения экстаза и связи с божественным миром, но также и поклонялись "волшебному грибу". В Гватемале и в Мексике было найдено много каменных скульптур грибов, датируемых около 1000 и 300 гг. до н. э. Употребление грибов оказывает влияние на сознание и вызывает переживания, называемые психоделическим опытом. С древности галлюциногенные грибы употреблялись человеком в качестве энтеогенов при проведении религиозных церемоний, а также в небольших дозах как психостимуляторы. Древнейшие наскальные изображения ритуалов, в которых использовались психоактивные грибы, известны в Африке и имеют возраст 6500–9000 лет. Такие рисунки известны в Алжире, в Ливии. В Индии существуют мегалиты в виде грибов возрастом более 3000 лет, которые носят название "kudakallu" – "зонтичные камни". В Ригведе около тысячи гимнов посвящено священному опьяняющему напитку "сома", который, по мнению исследователей, готовился из красных мухоморов. Ритуалы с использованием галлюциногенных грибов сохранились у американских племён вплоть до настоящего времени. Галлюциногенные и психотропные средства являются неперенными элементами традиционной культуры многих народов мира. К какому бы региону мира мы не обратились, обязательно

встретим использование психоделических веществ местного происхождения. Причем чаще всего потребление галлюциногенов связано с ритуально-обрядовой практикой и имеет очень древние исторические традиции, подтвержденные многочисленными письменными источниками и находками археологов. О фигурах грибов, среди археологических находок, можно говорить только в контексте магических обрядов, где возможны коллективный прием галлюциногенов и совместные танцы, которые можно наблюдать в наскальных изображениях.

Г. В. Середа, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

М. ПОСНОВ ПРО ПРОЦЕС ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЇ ХРИСТІЯНСТВА

Сучасний етап розвитку релігієзнавства потребує звертання до витоків релігієзнавчої думки, зокрема і в Україні. На межі ХІХ-ХХ ст. сформувався академічний напрямок у філософії, історії, який розроблявся вченими духовних академій і світських університетів. Осередком перших пошуків вирішення теоретичних і методологічних проблем, пов'язаних з осмисленням релігії як духовного так і соціального феномену, були Київська духовна академія та Київський університет. Необхідно звернути увагу на творчість вчених, філософів, істориків того часу, щоб зрозуміти їх теоретичний внесок у розвиток релігієзнавчої думки не тільки в Україні, а й інших країнах. Одним з них був М. Поснов (1873–1931). Його наукові дослідження були присвячені різноманітним проблемам: взаємозв'язок божественного і людського, гностицизм і реакція церкви на це явище, ідеї раннього християнства і комунізм, витoki християнського вівчення і т. п.

Узагальненою роботою М. Поснова є "Історія Християнської Церкви (до розділення Церков – 1054 р.)" [*Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.)*]. Вона розкриває сутність поглядів автора на минуле християнської церкви, на процес її інституціоналізації і адаптації до суспільства; порівняльний аналіз східного і західного християнства. М. Поснов розглядав історію християнської церкви і як наукову дисципліну і як процес інституціоналізації. Відзначаючи особливості історії християнської церкви як дисципліни, він, перш за все, виходив з того, що її предметом є вивчення минулого в житті церкви та виклад його в систематичному порядку, тобто у хронологічній послідовності та причинному зв'язку. Він підкреслював, що історія християнської церкви є, по-перше, наука історична, цим визначається предмет та метод дослідження. Як наука історична, церковна історія викладає зміни у минулому житті церкви, користуючись історичним, або індуктивним методом. По-друге, церковна історія – наука богословська, яка входить до системи богослов'я та посідає певне місце поряд з іншими дисциплінами. Завдання церковної історії, на думку М. Поснова, полягає в тому, щоб: 1) зібрати факти, здобути дані усіх відповідних галузей, які характеризують христия-

янську церкву; 2) вивчити цей матеріал критично, встановити справжнє, відкинути фальсифіковане, вказати на сумніви; 3) викласти увесь критично перевірений матеріал з дотриманням відповідних правил.

М. Поснов звертав увагу на вимоги, які повинні висуватись по відношенню до дослідника християнства, історії християнської церкви. При збиранні джерел, дослідженні матеріалів та їх обробці світський історик повинен бути об'єктивним, вільним від хибного патріотизму, а церковний історик – від конфесійних тенденцій. Ці вимоги можна прослідкувати в теперішній час відповідно в академічній і конфесійній формі релігієзнавства. Дуже важливим для М. Поснова було розуміння зв'язку церковної історії як дисципліни зі світськими науками. Він підкреслював, що церковна історія, історія християнської церкви має зв'язок з світською історією, географією, філософією, палеографією тощо. Окрім світських наук дослідник християнської церкви, на думку М. Поснова, повинен звертатись і до богослов'я, до таких його розділів, як історичне та систематичне богослов'я. Завдання історичного богослов'я – відображення історії повідомлення людству одкровення та засвоєння його людиною.

Ці основні положення М. Поснова про історію християнської церкви як дисципліни важливі для осмислення ним історії християнської церкви як процесу становлення, розвитку християнства. Процес інституціоналізації – це процес формування різних типів соціальної діяльності в якості соціальних інститутів. Якщо аналізувати передумови процесу інституціоналізації християнства за М. Посновим, слід звернути увагу на наступне. Він досліджував історичний процес зародження і становлення християнства, причини та умови його виникнення. Наприклад, М. Поснов вказував, що християнська історія має глибокий зв'язок з давньогрецькою філософією, особливо з платонізмом, неоплатонізмом, стоїцизмом. Вона також тісно пов'язана з історією релігії, зокрема іудаїзмом, без знання якого не завжди буває зрозумілим поширення християнства. М. Поснов показав у своїй роботі, що на той час виникли відповідні потреби нової релігії, ідеології і для цього були й умови: соціально-економічні, політичні тощо.

Розповсюдження християнства спонукало оформленню нової релігійної організації, певних організаційних структур, які знаходились в системі взаємовідносин (окремі християнські церкви перших століть). Розвиток необхідних релігійних організаційних структур вплинув на формування системи норм і регуляторів поведінки в християнській церкві, систему християнських цінностей і ціннісних орієнтацій (релігійно-моральне життя християн). Інституціоналізації християнства, за М. Посновим, сприяв процес інтеграції нових ціннісних релігійних норм у вже існуючих в суспільстві норм. З'явилися нові функції християнської церкви у зв'язку з процесом адаптації до суспільства того часу. М. Поснов підкреслював, що політична історія часто є фоном, на якому виявляються церковні події, вона може позитивно впливати на розвиток релігійної ситуації, а може затримати або припиняти її ходу. Деякі тенденції, про які в свій час

говорив М. Поснов, саме сьогодні простежуються у відносинах православних церков в Україні.

М. Поснов був глибоко відданий християнській церкві та її традиціям. Разом з тим він відрізнявся гнучкістю розуму, який постійно шукав істини. Основні його праці розкривають сутність його поглядів на минуле. В останній час чимало історичних фактів, які знайшли відображення у творчості М. Поснова, вивчено знову і подано у науковому трактуванні.

М. П. Симон, студ., КНУТШ, Київ
simonmi@mail.ru

ХРЕЩЕННЯ РУСІ: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ПРОГРЕС ЧИ МОРАЛЬНА ДЕГРАДАЦІЯ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКИХ НАРОДІВ

Етнічна релігія автохтонного населення України має кількатисячолітню історію, старшу від християнства на 7000 років.

Формування язичницького світогляду предків слов'ян, в тому числі й українського народу, припадає на час переходу індоевропейської людності до протонеоліту.

Українське язичництво, як витокова релігія українців, за своєю сутністю є православним, Прав (Права) – закон, що керує (правує) Всесвітом, а славлення – язичницький ритуал, урочиста служба, що супроводжується співом релігійних гімнів, які називалися славами, що означало віру місцевого автохтонного населення Київської Русі. Лише з X ст. ним стали позначати східнослов'янську галузь ортодоксального християнства. Християнська церква, використовуючи зрозумілі для пастви слова, намагалася заохотити людей до нової релігії. Аналогічно надавалися близькозвучні назви храмам (напр., церква святого Власія на місці капища Велеса, або святого Вита на місці зруйнованого храму Святовита). Первісно слово "православ'я" означало "славлення Богів", тобто язичницьку богослужбу.

Українське язичництво в широкому значенні означає сукупність релігійних вірувань, які побутували на теренах України, у їхньому еволюційному розвитку, включаючи:

- релігію племен і народів найдавнішої доби, яких прийнято вважати предками українців як в етнічному, так і в культурно-історичному планах;
- релігію східнослов'янських племен Київської Русі, що існувала до прийняття християнства як офіційної релігії;
- народно-побутову релігійність, що існувала паралельно з офіційним християнством протягом останнього тисячоліття;
- сучасне відроджене українське язичництво.

"Українське язичництво у вужчому розумінні означає етнічну релігію українців" [Лозко Г. Етнологія України : філософсько-теоретичний та етнорелігієзнавчий аспект : навчальний посібник. – К. : АртЕК, 2001].

Основною культовою пам'яткою української Рідної Віри сьогодні є Велесова Книга. Для сучасних язичників наприкінці 70-х років Лев Силенко створив свою Біблію, яку назвав "Мага Віра", де язичницьку українську національну віру автор подає в контексті української історії з найдавніших часів до наших днів. У ній він звеличує Дажбога, Силенко постійно розтлумачує святе розуміння єдиносущного милосердного Господа з ім'ям Дажбог. В цьому духовна сила Української Біблії, Дажбог тут постає як символ України.

Очевидно, що політеїстична віра слов'ян була дуже міцною, оскільки з першого разу в 980 р. здійснити хрещення Русі не вдалося, а лише в 988 р., що назавжди змінило історію розвитку східнослов'янських народів. Впроваджена нова релігія принесла з собою неоднозначні наслідки для культури і побуту наших предків, адже всі ті знання і культура, які вони здобували протягом тисячоліть почали руйнувати і знищувати, намагаючись стерти з їхньої пам'яті багатовікову історію. Натомість запозичили візантійську культуру, яка була чужою для народу Русі і все треба було починати спочатку.

Але, фактично, спочатку християнство було поширене лише в містах, а в селах же продовжувало розвиватись язичництво. Саме тому, за однією з гіпотез, язичниками на Русі називали жителів сіл. Інша каже, що в минулому, до поширення християнства в Русі, руські люди язичниками називали тих, хто багато говорить і мало робить. Язичник – балакун, язичник – це той в кого слова та діла різні, язичник це той хто безвідповідально ставиться до своїх слів, той хто бреше, перекидує та спотворює.

Поступово, з допомогою "вогню та меча" нова релігія все-таки змогла повністю охопити всю територію Русі. А старі вірування були забуті майже на тисячу років.

Але на території України з'явився новий вид православ'я, в якому поєднались православ'я та язичницькі вірування наших пращурів.

Подивимось, які ж позитивні наслідки принесло прийняття християнства.

Після розколу в християнстві 1054 р. між католиками і православними почали виникати конфлікти, спочатку мирні, а потім і військові, які тривали багато років і через що православні українці постійно переслідувались сусідами-католиками. Пізніше в 1596 р. була прийнята унія, яка знову розділила українців по різні боки. Пізніше християнство на території України ділилось і продовжувало ділити український народ, що й досі триває.

Можливо, саме через таку ситуацію і почали відроджуватись та з'являються нові язичницькі громади, які називають неоязичниками.

"Громади рідновірів намагаються максимально зберегти традиції своїх предків, використовуючи прадавню українську обрядовість і автентичні язичницькі молитви та співи. Згідно з прийнятою в академічному релігієзнавстві класифікацією релігій, Рідна Віра за своєю сутністю є генотеїстичною релігією" [Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996. – С. 283].

Неоязичники називають християнство рабською релігією, бо вона вимагає, щоб людина служила Богові і боялась його, а в язичників людина не раб Бога, вона поважає й шанує свого Бога. Також вони називають християнство чужою релігією, бо в них святинями є Єрусалим, Іордан...Хіба це наші святині? Хіба для нас не повинні бути святими наша Земля та Дніпро? Запитують вони.

Отже, питання про те, чим обернулось для нас хрещення Русі можна залишити відкритим, а як висновок можна сказати, що вивчення історії впровадження християнства на Русі є важливою складовою не тільки теоретичного релігієзнавства, але й його прикладного вияву, наприклад, при осмисленні сучасних політичних процесів.

О. Л. Соколовський, асист., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир

ОСОБЛИВОСТІ ВІРОВЧЕННЯ ТОЛСТОВСЬКОГО РУХУ В УКРАЇНІ

Релігійне об'єднання толстовців було продовженням у розвитку антиринітарних ідей в Україні. Зародившись в кінці 80-х рр. XIX ст. в селянському середовищі під впливом духоборів і вчення Льва Толстого, толстовство як релігійно-етичне вчення остаточно сформувалося на початку XX ст. Громадські настрої, дедалі більш виразна недовіра до державної церкви, поглиблення суспільної кризи й зацікавлення в середовищі інтелігенції постулатами давньоіндійської філософії та релігії сприяють доволі впевненому поширенню толстовства в Російській імперії.

Про поширення толстовського руху з кінця 80-х рр. в Харківській, Київській, Полтавській та Катеринославській губерніях свідчать щорічні звіти обер-прокурора Священного Синоду К. Победоносцева. Особливого поширення рух набув завдяки князю Дмитру Хілкову, який ознайомився з філософськими працями графа Льва Толстого й почав проповідувати нове вчення серед односельчан у родовому маєтку в селищі Павлівка Сумського повіту. Сам Л. Толстой визнавав, що в Росії небагато його справжніх прихильників, але у той же час, він вважав, що у Харківській губернії його вчення є широко відомим [*Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: серия первая. Произведения / под общ. ред. В. Г. Черткова. Т. 24. Соединение и перевод четырех евангелий. – М.: Гослитиздат, 1957. – С. 239–240*].

В основі віровчення толстовства лежить антиринітарна ідейно-світоглядна система, яка містить елементи язичництва, буддизму, ісламу, індуїзму. Основні християнські догмати піддаються критиці: заперечення Трійці, божественність Христа, догмати про першородний гріх та безсмертя душі. Єдиною святинею вважається людське життя. Толстовці основним джерелом істини визнають Євангелію, ігноруючи всі інші книги Біблії.

Релігійно-філософські погляди Толстого відображенні у переосмисленні поняття віри, яка завжди залишалася в центрі його релігійно-моральних пошуків. У своїх працях Толстой намагається визначити суть

істинної віри як джерела і основи вчення Христа. Істинна віра, згідно толстовців, корениться в єдиній моральній основі життя, однак християнські конфесії тлумачуть її по-різному. Віровчення різні, а основа одна. Ця загальна, єдина моральна основа і є тим, що Толстой називає "істинною вірою", вважаючи, що її слід шукати в "найпершому одкровенні самого Христа", зафіксованому в Євангелії.

Визначаючи єдину основу морального життя як критерій істинної віри, Толстой намагається обґрунтувати положення розумної віри. Одкровення, згідно Толстого, є те, що відкривається перед розумом, котрий дійшов своїх меж: божественного споглядання, тобто вище за розум істини. Згодом в "Сповіді" Толстой визначає розуміння віри у чіткому формулюванні: "Суть всякої віри полягає в тому, що вона надає життю такий сенс, який не знищується смертю" [*Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. : в 90 т. – М. ; Л., 1928–1958. – Т. 23. – С. 46*].

Розкриваючи питання сутності душі у свідомості віруючого, толстовці окреслюють різницю духовного і тілесного начал буття. Дана відмінність є необхідною передумовою для усвідомлення людиною душі як чогось невидимого, відокремленого тілом від усього іншого, осмислення в контексті власного "я". Щоб навчитися осмислити свою душу, людина повинна користуватися розумною вірою і почати жити духовним життям.

Релігійний суб'єктивізм призвів до максимального спрощення символу віри в толстовців. Одним з основних об'єктів їх критики став догмат про троїчність осіб у Божестві. Толстовці відкидають традиційне християнське уявлення про Бога як Бога-творця і Бога-особу. Бог-творець несе відповідальність за зло і страждання у світі. Що ж до заперечення Бога як Іпостасі Святої Трійці, то в цьому толстовці вбачають яскраво виражений момент обмеження незкінченного і абсолютного початку. Більше того, вони вважають, що абсолютне духовне начало, яким є Бог, неможливо визначити і шляхом перелічення онтологічних, моральних і інших характеристик, якими наділяє людина Абсолюта. Пізнати Бога можна через переживання "не намагайся пізнавати Його, а прагни виконувати Його волю і відчувати Його в самому собі" [*Толстой Л. Н. Путь жизни / сост., коммент. А. Н. Николюкина. – М. : Высш. шк., 1993. – С. 51*].

Шлях до Бога лежить через пророка (Боголюдину), через його проповідь і праведне життя. Існує у толстовців і вчення про Ісуса Христа. Христа він називав Сином Божим, але не Єдинородним, оскільки в Ньому, як і в усіх людях, перебувала частка Божества. У людини є фізичне і духовне народження. Духовне народження відбувається у той момент, коли людина усвідомлює себе частиною універсального вселенського життя. І справа кожної людини – розвинути цю потенцію злиття із вселенським життям до ідеалу Ісуса Христа. Людина повинна усе життя працювати над пошуком Христа в собі. Але для Толстого Христос був звичайною людиною, молитися Якому він вважав великим блюзнірством.

Обґрунтовуючи вищі духовні начала життя, що виражаються в поняттях душі і Бога, толстовці пояснюють механізми прояву цих начал через

принцип любові. Проте сам прояв любові натрапляє на перешкоди, що містяться в природному бутті людини породжуючи гріхи, спокуси і заботи, що є зворотною стороною любові, замкнутої в крузі особистого блага. Прагнення до особистого блага є природним буттям людини, яка призводить до насильства і породжує зло. Формула всезагального зцілення від зла є досить простою: не протився злу і воно тебе не торкнеться.

Заперечення насильства означає відмову людини від особистого блага. Характерно, що в своїх працях Толстой не вживає слова "ненасильство", оскільки для нього це було б зовнішнім запереченням акту насильства. Як антитезу насильству він висуває не його заперечення, а позитивне твердження якісно нового, вищого принципу життя: закону любові і його морального вираження – непротивлення злим умислам. Принцип непротивлення виражає межу, яка відділяє тілесне від духовного життя, передбачає перехід від матеріального до духовного буття.

Головною умовою принципу непротивлення злу насильством є принцип недіяння. На ґрунті принципу недіяння формується головне правило християнської етики толстовства: "не роби того, чого не повинен робити, і ти зробиш усе те, що повинно бути" [Там же. – С. 292].

Ставлення толстовців до державного устрою відповідало їх релігійним переконанням. Вони виступали проти приватного землеволодіння. Як альтернативу централізованому правлінню і представницькому апарату вони пропонували земське правління. Толстовці різко негативно відносилися до держави, вважаючи, що вона лише засіб насильства. Вони послідовно виступали проти використання насильства, страти, військових конфліктів, силових методів вирішення конфліктів. Упереджено толстовці ставилися до націоналізму, протиставляючи його патріотизму. Вони виступали за відділення церкви від держави, а злиття церкви і держави розглядали як порушення права людини на свободу совісті.

Таким чином, моральне вчення Толстого є релігійно-філософським синтезом, вершиною якого є універсальна релігія любові. Саме з цим пов'язаний толстовський задум релігійно-морального оновлення Євангелія: "Євангеліє Христа неповно без Конфуція і Лао-цзи" [Толстой Л. Н. Собрание сочинений : в 22 т. / ред. М. Б. Храпченко. Т. 21. Дневники. 1847–1894. – М. : Художественная литература, 1985. – С. 323].

**М. М. Стадник, д-р філос. наук, проф., Г. Л. Никитюк, здобувач,
НАДУ при Президентові України**
mstad@mail.ru
galochkan@mail.ru

ТРАНСФОРМАЦІЙНІ ТЕНДЕНЦІЇ СТАВЛЕННЯ ХРИСТИАНСТВА ДО НАУКИ

На різних етапах розвитку християнство змінювало своє ставлення до науки. В основі осмислення цього процесу представниками релігійної

і філософської думки спостерігається різний ступінь контрверзи "знання – віра", що змінювався з історичним часом і виявлявся в одній із трьох основних позицій: абсолютизація знання і повна елімінація віри; гіпертрофія останньої і занепад, втрата сили знання; спроба суміщення обох полюсів.

Питання про взаємовідношення науки і релігії є проблемою узгодження і розмежування наукових і релігійних уявлень про світ. Конфронтація між релігією і наукою обумовлена наявністю двох різних функцій культури: пізнавальної, спрямованої на дослідження законів природи і суспільства, та ідеологічної (регулятивної), що забезпечує цілісність і стабільність суспільного організму. Першу забезпечує наука, другу – релігія, право, мораль, мистецтво. Наука – не просто сукупність знань, але і специфічна соціальна діяльність, яка виробляє власні ціннісні установки, посилаючись на дослід, вірність істині, готовність виступити проти авторитетів і усталених доктрин. Звідси зіткнення науки з церквою, яка авторитарно утвердила свою картину світу. Прогрес природознавства обертається для релігії серією "замахів" не тільки на окремі положення церковної догматики, але і принципи їх побудови.

Становлення наукового пізнання, особливо на ранньому етапі християнства, перебувало в прямій залежності від осмислення теологічних доктрин, закладених у Біблії, вчень отців церкви і філософів середньовіччя. Усе це детермінувало інваріантність розуміння богословських істин. У перших європейських університетах поступово почали розвиватись і утверджуватись осередки науки. Відмінності "західного" і "східного" способів мислення наклали відбиток на способи осягнення істини, що детермінувало появу наукових відкриттів, які нерідко підривали догматичні основи церкви й зумовлювали переосмислення християнством свого ставлення до науки.

На різних етапах свого розвитку християнство догматизувало шлях до ірраціонального пізнання божественного, а через нього і природного. Християнський ірраціоналізм виступав формою взаємозв'язку непізнаного (трансцендентного) і земного буття; найбільш виразно він виявляється в ученні про одкровення, під яким богослови розуміють відкриття невідомого майбутнього, оголошення таємничого, роз'яснення незбагненного для природи людського розуму. Одночасно християнство культивувало паростки знань і формувало окремі елементи їх систематизації. У середні віки переважав запропонований Боецієм спосіб раціонального осмислення містичного. Послідовне утвердження раціонального осмислення природи зумовлювало виникнення несистематизованих елементів емпіричного пізнання, розмежування в схоластиці теологічного і наукового способів пізнання і встановлення між ними відношень полісмісловної взаємозалежності, детермінованої соціально-економічними чинниками й розвитком релігійних, філософських і наукових учень.

Теологічне обґрунтування відношення "раціональне – ірраціональне" розкривається через "розумове" пізнання ірраціонального, "надрозумо-

вого", у світлі якого тільки й можливо зрозуміти розум та свідомість людини загалом. Реальність ірраціонального теологи обґрунтовують, виходячи з положення, що на рівні буденної релігійної свідомості складні процеси психічної діяльності, природа, мислення, процес формування переконань, моральних, естетичних почуттів не осмислюються віруючими в їх науковому вигляді. А тому кожне складне явище, що виходить за рамки обмежених знань віруючих і не вкладається в систему їх наочно-конкретних уявлень і найпростіших логічних схем, оголошується таким, що перевершує людський розум.

У християнстві виділяється декілька напрямів трансформації ставлення релігії до науки. Суть одних полягає в намаганні повністю відокремити один від одного ці способи ставлення до світу, спрямованість інших – віднайти точки дотикання в пізнанні. Спільним у наведених характеристиках є намагання звести наукове розуміння поняття "віри" до релігійного. Особливістю релігійної віри є осягнення світу, хоч у специфічний за формою спосіб; у той самий час інший, раціональний, напрям цього процесу спонукає до розвитку наукового пошуку. Християнські теологи намагаються здійснити богословський аналіз релігійних вірувань, обґрунтувати їх епістемологічний статус, визначити умови їх раціональності, істинності, здійснити експлікацію особливостей релігійної символіки і термінології, охарактеризувати природу і функції релігійного (особливо містичного) досвіду, розробити можливі "моделі віри".

Представники сучасного православ'я, характеризуючи витоки наукового пізнання і становлення науки, дотримуються двох поглядів. Одні вбачають їх джерела в теологічних ученнях Г. Богослова, Г. Ниського, В. Великого, М. Сповідника, І. Дамаскіна, що відкрили шлях до позарозумового, ірраціонального пізнання світу, а це, у свою чергу, призвело до утвердження першооснов наукового мислення (М. Дронов). Інші вказують на реформаційні процеси XVI ст., бо вважають, що новозавітна традиція відіграла провідну роль у становленні монотеїстичного світосприйняття, але при цьому не виробила учення про принципи пізнання світу й людини, не знайшла власних шляхів до вивчення природи (М. Назаров). Негативне ставлення церкви до наукових відкриттів пояснюється православними богословами наявністю антихристиянських чинників, які ґрунтувалися на світоглядних принципах філософії Платона, епохи Відродження тощо. Причини існування конфліктів християнства із науковцями в XVI ст. полягають у намаганні "втягнути" учення Коперника в контекст магічних вірувань. З появою теорії Ейнштейна стала заперечуватись класична модель світобудови, яку "домислила" наука Нового часу.

У православ'ї утвердилась думка, що наукові відкриття малозначущі через те, що "не спроможні пояснити" процеси, які мали місце в розвитку Всесвіту. Основою ірраціонального пізнання світу в православній ідеології є християнський світогляд. Існування Всесвіту "викликане законом причинності", а емпірична наука не містить раціональних пояснень, оскільки в окремих випадках вона "перестає підтверджуватись".

КОНЦЕПТУАЛЬНІСТЬ РАННЬОПРОТЕСТАНТСЬКОГО ТРАКТУВАННЯ НАПЕРЕДВИЗНАЧЕНОСТІ У СУЧАСНИХ ВІРОСПОВІДНИХ СИСТЕМАХ

Виявлення сутності амбівалентного характеру напередвизначеності та свободи волі постає однією із актуальних проблематик християнської релігійної системи. Враховуючи процеси трансформування первинного змісту окремих богословських понять, виникає потреба здійснення історичного екскурсу в реалії їхнього функціонування, а також їх експікації у віровченні сучасних напрямів християнства, зокрема протестантизму. Осягнення дефініцій і меж застосування ідеї напередвизначеності як феномена і концепції протестантського віровчення у контексті новітніх тенденцій, які передбачають домінування антропологічних доказів буття Бога над онтологічними і космологічними, уможливить не лише ґрунтовніше осягнення ранньопротестантських віросповідних засад, а й з'ясування місця людини у світі у так званому ортодоксальному протестантизмі постмодерної доби.

Витоки ідеї напередвизначення сягають давньогрецької культури з притаманною їй космологічною моделлю світу. Неосяжна напередвизначеність вчинків і подій передається міфологемою "доля", яка пов'язана з ціннісно-релігійними установками та поліаспектно концентрується в модусах культури. Грецький зміст концепту "доля" не властивий буддизму і даосизму, як носіям відмінної від античної світоглядної парадигми, проте дублюється в ірраціоналістичних філософських системах.

В античній міфології і філософії напередвизначення не використовується як самодостатнє поняття, а існує як явище, що озвучується тотожними термінами "доля", "рок", "фатум", "необхідність". Ці концепти, враховуючи і "напередвизначеність", беззаперечно поєднує предикат несвободи. За О. Лосевим, в античному розумінні необхідність – це доля, за демаркацію якої неможливо вийти і без якої неможливо обійтись. Наперед визначена доля невідома і вища за людину, що спонукає її чинити за своїм вибором. Це в цілому характеризує античну культуру як "абсолютно-фаталістично-героїчного космологізму" [Лосев А. Ф. Двадцять тезисов об античной культуре. – М., 1988. – С. 158–159]. Античність репрезентує поступовий відхід від міфологічних орієнтирів до раціональних форм пізнання і поняттєвого осмислення буття. У світлі філософського світогляду, який дав поштовх розвитку наукової теорії каузальної детермінації, інтерпретація долі акумулює загальні інтенції стосовно людини і всього космосу як взаємодії природних, абстрактних начал. Антична філософія відрізняється від міфологічного світорозуміння, згідно з яким ідея долі передбачала існування випадковостей, прирівняних до об'єктивної необхідності, що домінує та виступає антитезою свободі суб'єкта.

Мислителі ранньої класики поступово переходять від міфологічно-образного світосприйняття до узгодження духовного світу людини та здатності до філософської рефлексії, що вплинуло на проєкції напередвизначення. Перше використання поняття необхідності зустрічається у вченні Фалеса, який абсолютизував як чуттєво-матеріальний космос, а "найсильніше з усього – необхідність, бо вона перемагає всіх" [Читанка з історії філософії : у 6 кн. / під ред. Г. І. Волинка. – К., 1992. – Кн. І. – С. 96]. Епікур, його адепти та представники школи стоїцизму й скептицизму ставили за мету пошуки атараксії як свободи від душевних і тілесних страждань. Всі події і явища, що мають місце у світі стоїків, здійснюються доцільно і відповідно до необхідності. Долею й одночасно промислом у стоїків виступає Логос. Світовий діяльний вогонь, з якого складається сферичний всесвіт-Бог, наповнений розумом, який направляє і творить. Так стоїки визначають ціле, назване Гераклітом єдиним, і обґрунтовують його добродіяльну розумну природу як провидіння, що не припускає виправдань і скарг людей щодо долі, оскільки оправдання містяться у самій природі, а все відбувається згідно з вищим беззаперечним задумом.

Ідеї стоїцизму і неоплатонізму помітно вплинули на становлення вчення про напередвизначеність у протестантських богословських доробках М. Лютера і Ж. Кальвіна. Аналізуючи концепцію Ж. Кальвіна про напередвизначення, сучасні дослідники застосовують синоніми "вчення про приречення" (М. Вебер, Д. Мільтон), "страшне приділення" (М. Шейбі), в яких простежуються характерні риси сутності цієї концепції. Якщо М. Лютер утверджував ідею універсального напередвизначення, згідно з яким усі люди мають однакову можливість до спасіння, то Кальвін проповідував ідею жорсткого, встановленого ще до народження індивіда напередвизначення його до спасіння чи вічних мук, тобто відстоював позицію партикуляризму.

Згідно з кальвіністським ригористичним вченням про напередвизначеність анулюється свобода людської волі, проте це не призводить до заперечення активної життєдіяльності. Віра реформатів у напередвизначеність спрямувала їх до найактивнішого серед інших конфесій підприємництва у період становлення капіталізму, що стимулювалося такими зовнішніми ознаками вибраності до спасіння, як успішна і результативна діяльність. Суспільство, за Ж. Кальвіном, перебуваючи у коловороті гріхів, виживає завдяки чеснотам, якими Бог наділяє природну людину, а історія розвивається за принципом есхатології, фаталізму, тобто однозначного напередвизначення Богом загальної спрямованості світового розвитку і конкретних подій у ньому. На відміну від лютеранства у реформатському вченні про напередвизначення і Божественну благодать головні ознаки вибраності здобуваються у результаті активної та раціональної діяльності.

У сучасному Короткому Катехізисі реформатських і пресвітеріанських церков Боже провидіння роз'яснюється як найсвятіше, наймудріше,

наймогутніше божественне керування діями всього живого. Всеохоплюючий діапазон поширення промислу Божого, згідно з догматами православного катехізису, виражає, порівняно з реформатськими настановами, пом'якшені описи втручання всемогутнього, премудрого Бога, який оберігає все створене, сприяє всякому добру, а зло припиняє чи виправляє й повертає до добрих намірів. З "Вестмінстерського визнання віри" слідує, що вибраними, за яких піклується Христос, можуть бути всі віруючі. "Христос заступається за вибраних, постійно перебуваючи в нашій природі перед Отцем на небі в заслугах Його покорі і жертви на землі, виявляючи Свою волю, щоб вони були захищені всім віруючим" [Вестмінстерське визнання віри. – Free Presbyterian Publications, 1998. – Р. 202]. Сьогодні спільноти ранньопротестантського коріння декларують сталість у дотриманні фундаментальних догматів еклезіології, релігійно-культової практики, організаційно-структурних принципів та динаміку місіонерської і позарелігійної діяльності, ідейно-світоглядних позицій, екуменічних відносин.

Ю. О. Стрелкова, асп., КНУТШ, Київ
Yulia-Strelkova@yandex.ru

О. С. ХОМЯКОВ ТА ПРИНЦИП СОБОРНОСТІ

Питання соборності вивчалось багатьма відомими філософами та релігієзнавцями, такими як: О. Хомяковим, В. Соловйовим, А. Лосєвим, П. Флоренським, Н. Бердяєвим та іншими. Зацікавленість в основних принципах соборності не згасає і до сьогодні. Але, безперечно, найбільший вклад в розвиток цієї теми був зроблений видатним слов'янофілом О. С. Хомяковим.

Завдяки О. Хомякову вперше було виокремлено два важливих поняття: "собор" та "соборність".

"Собор" (з церковнослов'янської – зібрання, збори) – це найвища церковна законоправна установа на території тієї чи іншої юрисдикції, звичайно із законодавчою владою (означає те саме, що й Синод) [Отечественная история в терминах и понятиях / под ред. М. В. Зотовой. – 2002].

Історія знає сім Вселенських Соборів, кожен з яких скликався для авторитетного викладу догматів і спростування єретичних псевдовчень.

У 325 році в Нікеї був скликаний собор, на якому був представлений єпископат з усіх кінців держави, – Перший Вселенський Собор. На цьому соборі був складений символ Віри із семи пунктів, що згодом стали називати Нікейським. В православ'ї весь Символ віри складається з дванадцяти членів. Дев'ятий з них говорить про віру в Єдину, Святу, Соборну і Апостольську Церкву.

"Соборність" (грец. *katholikos* – загальний) – одна з головних ознак християнської Церкви, що фіксує її саморозуміння як універсальної та цілісної [Большая энциклопедия : в 62 т. / гл. ред. С. А. Кондратов. – М. : ТЕРРА, 2006–2008. – Т. 46. – 2006. – С. 244].

На думку О. Хомякова, лише православна церква, яка органічно поєднала у собі два принципи – свободу і єдність, має статус соборного цілого, в ній індивід не втрачає, а навпаки набуває індивідуальну свободу. Ці два, здавалося б, несумісні принципи встановлюються, як говорив О. Хомяков, "по благодаті Божій, а не людському встановленню".

Соборність – в розумінні Хомякова – це не людська, а Божественна характеристика. Тотожність свободи і єдності є сама серцевина, головний принцип церковного влаштування; і тому соборність, що виражає його, є для Хомякова центральним, ключовим атрибутом церковності. "Одне це слово – соборність – містить в собі ціле сповідання віри" [Хомяков А. С. Письмо к редактору "L'Union Chretienne" о значении слов "кафолический" и "соборный" по поводу речи отца Гагарина, иезуита. – С. 242]

Основоположним принципом соборності є єдність безлічі членів; і тому їх згода – зовсім не простий збіг думок. Усередині Церкви згода людей трансформується, виражаючи буттєву єдність, вона перестає бути звичайною "згодою в думках або цілях" і стає досконалою єдністю думки, як і єдністю почуття, одностайністю і єдностайністю. Соборний характер істини означає, що "істина дана для єднання усіх та їх взаємної любові в Ісусі Христі" [Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Хомяков А. С. Соч. : в 2 т. – М., 1994. – Т. 2. – С. 78].

Отже, головна ідея О. Хомякова полягає в з'єднанні з Церквою на основі любові, оскільки повна істина належить усій Церкві в цілому. У Православ'ї людина знаходить себе, але себе не у безсиллі своєї духовної самотності, а в силі свого духовного єднання зі своїми братами, зі своїм Спасителем. Вона знаходить себе у своїй досконалості, або, точніше, знаходить те, що є досконалим в нім самому, – Божественне натхнення. О. Хомяков абсолютно справедливо ототожнює принцип соборності і общинності як поєднання єдності і свободи, що спирається на любов до Бога та Його істині, і на взаємну любов до усіх, хто любить Бога.

Р. Л. Тупор, студ., ДонНТУ, Донецьк
tit2017@yandex.ru

БИЛИНА

ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Формування в Київській Русі філософської традиції відбувається в епоху введення християнства в якості загальнодержавної релігії. Завдяки цьому східнослов'янське суспільство через перекладні твори Отців і вчителів церкви, стало прилучатися до багатой культури народів Середземномор'я. Однак, це не означає, що з моменту так званої "християнізації Київської Русі" світогляд населення став базуватися тільки на візантійській і болгарській книжності. На нашу думку, світогляд населення Київської Русі, сформований на язичницькому ґрунті, стикаючись з хрис-

тиянством переробляв останнє. Це призводить до формування специфічного світоглядного феномену, що в науці отримав назву "двовір'я", а на ньому згодом і викристалізовується явище "східнослов'янського християнства" (православ'я, що в перекладі з руської – "вірнo славити", на відміну від грецького orthodox "вірнo вірити"). Проблема двовір'я і його впливу на руське православ'я в науковій літературі є доволі розробленою, згадаємо тільки роботи класиків з цієї тематики зокрема: Б. А. Рибакoва, В. Н. Топоркoва, В. Я. Прoппа. Однак автор в даній роботі пропонує вивчаючи проблему двовір'я звернутися до "живої традиції" яка збереглася в народному билинному епосі. На нашу думку билина є унікальним джерелом, дзеркалом, в якому відображаються ідеологічні трансформації і соціальні процеси давньоруського суспільства. Отже, мета даної роботи полягає у виокремленні методологічного і понятійного апарату вивчення билини в контексті філософсько-релігійнознавчого дослідження. Для розкриття цієї мети необхідним є виконання наступних завдань. По-перше, виокремлення узагальнених підходів в билинознавстві до розуміння сутності билини. По-друге, наукове окреслення поняття двовір'я. По-третє, окреслення авторського підходу до вивчення билинного епосу.

В процесі вивчення билинного епосу в "билинознавстві" утворилися три школи (магістральні напрямки дослідження). По-перше, це історична школа. Для представників цієї школи билина є відображенням народної історії. Зокрема один з представників даного напрямку Л. Майков вважав, що билини за своїм змістом відповідають декільком поступово сменявшимися періодам історичного життя руського народу. В своєму творі кінця XIX ст. "Про билини Володимирово циклу", він вперше вводить класифікацію билин за історичними періодами циклами. Він подає наступні цикли: "київський" до нього входять богатирські билини, об'єднані навколо Києва і фігури Володимира; "новгородський" (билини про Садко і Василя Буслаєва). Загалом всі представники цього напрямку сходяться на думці, що не дивлячись на відсутність історичних підтверджень, в билинах відбивається дух історії. По-друге, це міфологічна школа, бачить в билинах, головним чином, відгомони російсько-слов'янської міфології і уособлення в ній природних сил. А. Афанасьєв, вважає, що в образі Солов'я-розбійника народна фантазія втілила демона бурхливої грозової хмари. Ім'я Солов'я, дане на підставі давнього уподібнення свисту бурі громозвучному співу цієї птиці. Узагальнюючи слід сказати, що для представників цієї школи богатирі є міфологічними істотами, а власне билини міфологічними зводами. По-третє, компаративістська школа з'явилася приблизно в один час з міфологічною. Початком цієї школи стали праці Стасова й Потаніна, які стверджували, що билинний епос був запозичений у кочівників Золотої Орди після XIII ст. Більш переконливими були пошуки компаративістів, що знаходили паралелі російським билинам на Заході. Отже представники цієї школи вважали, що билина не є самостійним результатом творчої дії руського народу, а навпаки виступає запозиченням яке з часом отримало руську форму і зміст.

Звертаючись до питання специфічних рис східнослов'янської свідомості після прийняття православ'я, безумовно слід, розглядати його в контексті феномена двовір'я. Адже релігійний синкретизм проявився дуже яскраво у культурі східних слов'ян. Він мав істотний вплив на формування етичної та естетичної свідомості, формування самого суспільства. Перш, ніж перейти безпосередньо до розгляду питання, необхідно визначитися з термінологією.

Слово "двовір'я" здавна широко використовується у християнській літературі. Таке явище в науковому контексті отримало назву православно-язичницького синкретизму (у перекладі з гр. – поєднання). Як зауважує відомий дослідник О. Саган, науковці-релігієзнавці теж не одразу прийшли до єдиного розуміння двовір'я як вияву формування особливості, етноконфесійної специфіки і культури й обрядово-культової сфери. Певний час підтримувалася теорія, що двовір'я дуже близьке за своїми характеристиками до двомовності. Проте двомовність за своєю природою є явищем межовим, змінним, нестабільним. Двовір'я залишається незмінним і дієвим протягом тривалого часу, перетворюється в своєрідну релігійну традицію.

Дехто з істориків і вчених вважали, що двовір'я досить незначний за часом період, що існував одразу після введення християнства, крім того надавали йому відверто негативної оцінки. Таку точку зору підтримував, наприклад, відомий російський філософ В. Соловйов.

Підсумовуючи всі вищенаведені думки, підтримаємо точку зору О. Сагана, який підкреслює: "Двовір'я перших часів прийняття християнства повинно було змінити, вивести на інший, етноконфесійний рівень і культуру народу, і спосіб функціонування у народному середовищі релігійного напрямку. Воно позначилося на всіх рівнях середньовічної свідомості, виявляючись у поведінці, ціннісній орієнтації й практичній діяльності людей. Причому двовір'я не обмежувалося лише віруваннями та обрядами, а й значним чином впливало на розвиток філософсько-світоглядних ідей" [Саган О. Українське православ'я: історіософське осмислення феномену // Українське релігієзнавство. – 1996. – Вип. 1. – С. 28–44].

В дослідженні билинного епосу автор пропонує так званий наративний підхід. Останній є дуже актуальним в сучасній гуманітарному знанні. Дослідники починаючи з середини XX століття відходять від теорії історизму, звертаючись до "мікронаративного аналізу", аналізу усної історії тощо. Як зазначають дослідники: "Проблема наративу ("narrative" – від лат. "розповідь") актуалізується в гуманітарному дискурсі наприкінці XX ст., коли була сформована думка про те, що оповідна форма, як усна, так і письмова, є культурною основою намагань людини впорядкувати власне соціальне середовище" [Папаян І. В. Наративний аналіз конструювання релігійної ідентичності на особистісному рівні // Вісник факультету філософії і релігієзнавства. – Донецьк : Східний дім, 2011. – С. 40–50.]. Розглядаючи епос як певну наративну форму і виокремлюючи в ньому, смислові аспекти соціальної практики, можна поглянути

на його зміст зовсім по іншому. Наприклад, традиційний ракурс боротьби християнства і язичництва, можна подати в аспекті відображення цієї антитези в свідомості окремих соціальних страт руської держави, порівнявши останні між собою.

Отже, підбиваючи підсумок слід зауважити, що незважаючи на велику кількість теоретичних підходів до вивчення сутності билинного епосу все ж таки наративний підхід як один з найновіших в гуманітарному знанні, є найбільш вагомим в філософсько-релігійнознавчому аналізі билинного епосу.

А. М. Фесенко, канд. іст. наук, доц., ДОНТУ, Донецьк
libertydonbass@ukr.net

ОСОБЛИВОСТІ ПРОВЕДЕННЯ РАДЯНСЬКОЇ КАМПАНІЇ ПО ВИЛУЧЕННЮ ЦЕРКОВНИХ КОШТОВНОСТЕЙ НА ДОНЕЧЧИНІ ПІД ЧАС ГОЛОДУ 1921–1922 рр.

На початку 1920-х років розпочався перший потужний етап наступу радянської влади на позиції православної церкви. Головний удар був спрямований на керівний склад православних церков та вилучення церковних коштовностей з храмів та монастирів. Приводом для таких дій держави став голод 1921–1922 років, який охопив території Середнього та Нижнього Поволжжя, Башкирію, Південний Урал, частину Сибіру, північ та захід Казахстану, частину Кавказу, Крим та південні губернії України. В радянській та сучасній історіографії існує багато думок стосовно причин голоду 1921–1922 рр., головними з яких називають: господарчу розруху післявоєнного періоду; жорстокі посухи у 1920 та 1921 рр.; насильницькі методи продовольчої політики радянської влади та підлегле становище української держави щодо Москви. Зазначається, що "дійсними причинами голоду були дії більшовицького уряду, який запровадив "політику воєнного комунізму" й силою забрав у селян усі їхні хлібні запаси для харчування нової більшовицької бюрократії та Червоної Армії". Кількість голодуючих, у співвідношенні офіційної статистики до фактичної, дорівнювалась: 5,6 – близько 30 млн. осіб.

Кампанію по вилученню церковних цінностей на українських землях умовно можна поділити на два етапи: перший – підготовчий, в межах якого було здійснено облік цінностей, що зберігалися в культових спорудах, а далі було розгорнуто масову агітацію серед населення за здачу церковних цінностей на користь голодуючих; другий – безпосередня робота по вилученню цінностей, яку планувалося завершити впродовж місяця. На кінець березня 1922 року припадає початок масової кампанії по вилученню церковних цінностей в Україні. Розпочато було з Одеської та Катеринославської губернії (23 березня), а потім – Запорізька (27 березня), Донецька (29 березня), Харківська (3 квітня), Полтава (23 квітня), Миколаїв (25 квітня).

Аналізуючи джерела можна реконструювати процедуру вилучення церковних цінностей: усі предмети з золота, платини, срібла, які були зазначені в описах церковного майна та інвентарних книгах, у присутності представників церковної громади точно описували, запаковували і заносили до спеціального протоколу, який підписувався членами комісії від церковної громади. На випадок відсутності якогось предмету, зазначеного в церковних документах, складався окремий протокол, який передавався слідчим органам для проведення розслідування та притягнення винуватців до кримінальної відповідальності.

У Донецькій губернії реалізація декрету про вилучення коштовностей з церков почалася з березня 1922 р., відповідна губкомісія створена в квітні, а вилучення тривало до кінця липня 1922 р., хоча цінності з місць продовжували надходити й пізніше. Сам процес позбавлення релігійних громад цінностей нагадував воєнні дії, що ретельно готувалися і велися за єдиним планом, спираючись на попередню розробку, раптовість та технічне забезпечення. Все приховувалося від місцевого населення. Для проведення вилучень були мобілізовані партійні та профспілкові працівники, фахівці-техніки, ювеліри.

Аналізуючи документи, слід зазначити, що кампанія по вилученню церковних цінностей на Донеччині у травні 1922 р. отримала найбільше поширення. В інформаційному звіті Донецького губвідділу ДПУ по вилученню дорогоцінностей з церков Донецької губернії за період з 3 по 10 травня 1922 р. подається наступне: "Маріупольський повіт... Селянство повіту постановило церковні коштовності вилучити. Відкритих виступів немає. 3 травня по місту вилучено 3 золотника та 36 долів, срібла – 16 пудів 16 фунтів 78 золотників. А також 2 діаманти і 9 алмазів, 14 перлин, 3 рубіна. У повіті з 11 церков: срібла – 18 пудів 21 фунт 56 золотників. Крім того, вилучено та передано до Наросвіту повіту 6 грамот, наданих царицею Катериною II та Олександром I грекам, вихідцям із Криму. Гришинський повіт... 3 22 квітня 1922 р. у повіті почали вилучати церковні цінності. Духовенство та релігійні селяни вороже віднеслися до цього. Зібрано срібла 7 пудів 5 фунтів 86,5 золотника. Золота – 1 і 3/8 золотника. Таганрозький повіт... Поширюються провокаційні чутки. Надіслано в повіт 16 представників комісії. 5 травня почалось вилучення церковних цінностей. Зібрано срібла 14 пудів 6 фунтів 10 золотників. Золота сімдесят шостої проби – 17 золотників і 30 долів. А також 5 діамантів, алмазів 3 штуки. Луганський повіт. Закінчено вилучення церковних цінностей. 3 церков зібрано 10 пудів 10 фунтів та 80 золотників срібла. Шахтинський повіт... По місту з церков вилучено срібла 17 пудів 17 фунтів 28 золотників. У містечку Каменському вилучено срібла 273 фунта".

На сторінках місцевої преси того часу можна знайти різні свідчення про вилучення цінностей. Газета "Диктатура труда" в статті "Що нами вилучено з церков Юзівського повіту" пише: "У вірмено-грегоріанській церкві в Юзівці вилучена 1 чаша срібна вагою 1 фунт (400 г.). У Благовіщенському храмі в селі Благодатне вилучено 10 срібних речей, їх загальна вага 5 фунтів 38 золотників. Отець Василій (Вахнін), священник

селища Олександрівка (Щегловка), не тільки здав цінності згідно з описами 1917 р., але й віддав церковний набір для богослужіння, який був куплений за власні кошти. Зняв із себе срібний хрест – віддав...". Та ж сама газета від 18 липня 1922 р. дає інформацію, що "із Преображенської церкви с. Платонівки вилучено 13 фунтів срібних речей". В с. Слобода Платова (Таганрозького повіту) "справа дійшла до бійки – натовп був проти вилучення й спробував побити членів виконкому". Особливо активно здійснювало опір вище духовенство Святогірського монастиря. На пропозицію комісії дати описи та інвентарні книги для перевірки й здати коштовності архімандрит Трифон заявив: "Ваша влада та сила, беріть, добровільно нічого не віддам і акта не підпишу".

В цілому вилучення церковних цінностей по території Донеччини у 1922 році дало 582 пуда 22 фунта срібла, 5 фунтів золота, 8749 штук коштовного каміння, золотих та срібних монет на суму 2136 карбованців золотом.

Вилучення церковних коштовностей викликало неоднозначну реакцію віруючих, духовенства та простих людей. Вже після початку кампанії були зареєстровані перші інциденти та відкрите протистояння між владою та віруючими по всій території України. Повсюдними були випадки приховування цінностей та церковних документів. Архівні матеріали свідчать про наявність опору вилученню цінностей серед населення Донеччини. Цей опір можна охарактеризувати як локальний, стихійний, непослідовний, соціально-обмежений. Його проявами були акти громадянської непокори, спроби не допустити вилучення, відмова у поданні описів церковного майна. Під час проведення кампанії з вилучення було зафіксовано безліч випадків крадіжок церковного майна, які можна розглядати як спроби духовенства запобігти вилученням, приховавши предмети релігійного культу.

Отже, головне завдання, яке ставила радянська влада під час вилучення цінностей з храмів та монастирів, – це скомпроментувати православну церкву в очах її вірних, але православна церква залишилася одною з головних інституцій українського суспільства. Держава не одержала від реалізації заходів, передбачених кампанією по вилученню церковних цінностей, тих ресурсів, які б суттєво поліпшили економічну ситуацію в країні і врятували від голоду сотні тисяч знедолених людей. Ця кампанія також не сприяла зміцненню контактів між радянською владою і українським народом, збільшенню авторитету влади, особливо серед селянських мас. Але якою насправді була реальна картина допомоги голодуючим областям України, зараз дуже важко встановити.

С. Ф. Хитрова, МКВИ, Москва, Россия
svetlana.khitrova@gmail.com

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

В конце XIX – начале XX века в России происходил подъем религиозно-философской мысли. На фоне глубокого духовного кризиса у зна-

чительной части русских философов возникло стремление пересмотреть многие положения православного вероучения, соединить свободу творчества с верой в Бога. Свободный философский поиск нередко вводил их за пределы христианской догматики, что вызывало критику со стороны православной церкви. Возникло движение поиска "нового религиозного сознания". На рубеже веков усилились апокалиптические предчувствия. Нарастание революционных настроений несло тревогу. Поэтесса Зинаида Гиппиус писала: "Что-то в России ломалось, что-то оставалось позади, что-то, народившись или воскреснув, стремилось вперед... Куда? Это никому не было известно, но уже тогда, на рубеже веков, в воздухе чувствовалась трагедия". Н. А. Бердяев писал, что в это время пошатнулось мирозерцание левой интеллигенции. "Вл. Соловьев победил Чернышевского". "Речь шла об освобождении духовной культуры от гнета социального утилитаризма. ... По всем линиям нужно было преодолеть материализм, позитивизм, утилитаризм" [Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. – М., 1990. – С. 238–239]. Позитивизм вызывал разочарование: "Но что такое внерелигиозный позитивизм XIX века, – размышлял Н. А. Бердяев, – так суетливо устраивающий жизнь? Позитивизм отчаялся постигнуть смысл жизни и победить смерть, позитивизм знает, что смерть есть удел каждого, всех и всего, он примиряется с тем, что небытие есть последний предел, последнее слово. Над бездной всеобщего и окончательного небытия хотят позитивисты устроить жизнь, облегчить существование, ослабить страдания этого малого, короткого, узкого, призрачного в своей бессмысленности бытия" [Бердяев Н. А. О новом религиозном сознании. – М., 1908]. Русскую интеллигенцию начала не устраивало. К началу нового века часть марксистов перешла к идеализму и затем к христианству. В России марксизм пришел на смену идеологии народничества, не нашедшей опоры в крестьянстве. По свидетельству Бердяева, марксизм в России был кризисом левой интеллигенции и разрывом с некоторыми ее традициями. "Главным обаянием" этой новой западной теории была "широкая историософская перспектива", однако не все марксисты стали ортодоксами. "Некоторые марксисты, оставаясь верными марксизму в социальной сфере, с самого начала не соглашались быть материалистами в философии, они были кантианцами или фихтеанцами, т. е. идеалистами" [Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. – М., 1990. – С. 240]. Именно в этой группе и произошли существенные мировоззренческие перемены. К ней принадлежали С. Булгаков, Н. Бердяев, П. Струве, С. Франк. "Царство свободы" – идеал марксизма – они увидели как личностную нравственную задачу и начали поиск "нового религиозного сознания", увлекая многих в этом поиске. С ним связано "богоискательство", стремление к обновлению христианства и культуры, которое возглавил Д. С. Мереж-

ковский, участниками его были В. В. Розанов, З. Н. Гиппиус, Вяч. Иванов, А. Белый, Л. Шестов, Н. М. Минский, А. В. Карташов, священники и церковная интеллигенция. В 1901–1903 гг. в Петербурге организуются религиозно-философские собрания, на которых встречаются представители "нового религиозного сознания" и православного духовенства. Целью этих собраний было устранение отчуждения между ними. Провозглашалось, что возрождение возможно лишь на религиозной почве, препятствием же является отсутствие религиозно-социального идеала у церковных деятелей, их устремление лишь к загробному идеалу и пренебрежение к земной стороне жизни. Это отталкивает интеллигенцию, однако и она впала в крайность, отдавшись "земному идеалу" и признавая только его. Надо было преодолевать эти крайности. На собраниях высказывались идеи об отделении Церкви от государства, критиковалось "историческое" христианство. Центральной была тема "обновления Русской Церкви". Игравший главную роль в этих собраниях Д. С. Мережковский предлагал вводить в церковное вероучение новые ("неохристианские") догматы и заменить православную церковность на новую. Другие участники собрания не были столь радикальны, но общее мнение интеллигенции состояло в том, что Церковь не выполнила на земле социальной задачи: не осуществила "правды Божьей" – социальной справедливости, не освятила культуру. Поиски продолжились в 1907–1917 гг. в рамках Религиозно-философских собраний, работавших в Петербурге, Москве, Киеве, Тифлисе. Интеллектуалы-церковники (проф. ДА А. И. Введенский, арх. Феодор/Поздеевский/) и др. в своих работах критиковали деятелей НРС главным образом за то, что для "них христианство не организм истины безусловной и вечной, не проповедь о спасении,... но нечто подобное художническому творчеству". Отсюда якобы все искажения. По мнению арх. Феодора, вопрос "о грехе ими совершенно обойден и самого понятия о нем нет".

Є. В. Хілько, асп., КНУТШ, Київ
Jenja_Hilko@ukr.net

МЕТОДОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ ХАРАКТЕРИСТИКИ ВІДНОСИН УПЦ КП І УПЦ МП В ПЕРШОМУ ДЕСЯТИЛІТТІ ХХІ ст.

З отриманням незалежності в Україні відбувається безліч змін в політичній, культурній, релігійній та ін. сферах. Ці зміни містять як позитивні, так і негативні аспекти. Однією з гостріших проблем сучасної України є розкол православ'я та утворення паралельних конкуруючих між собою структур: УПЦ – Українська православна церква Московського патріархату, УАПЦ – Українська автокефальна православна церква, УПЦ КП – Українська православна церква Київського патріархату. Видається доцільним розглянути проблему співвідношення УПЦ Московсько-

го патріархату і УПЦ Київського патріархату, адже саме це питання визнано найбільш конфліктним і неоднозначним із всіх релігійних конфесій на Україні. Щодо їх взаємовідношення немає однозначної думки, а тому досить важко прийти до висновку які шляхи обрати для їх об'єднання.

При розгляді проблеми співвідношення Київського і Московського патріархатів слід зробити акцент на їх конфліктності.

При аналізі релігійної ситуації в країні завжди необхідно зважати на історико-культурний контекст. Прихильники Київського патріархату наголошують на тому, що "Церква в Росії й Україні нині розвивається в різних історико-культурних контекстах. У Росії відбувається ототожнення національної ідеї з православ'ям, Руська Православна Церква, яка, з формально-логічного погляду, є багатонаціональною, дедалі більше стає російською" [Зуєв П. Дзеркало тижня. Україна // Дзеркало тижня. – 2007. – № 5. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://dt.ua/SOCIETY/ukrayinske_pравoslavnya_stari_problemi_u_novomu_storichchi-49120.html]. З точки зору ж прихильників Московського патріархату, Росія не має жодних намірів впливати на політику України за посередництвом УПЦ-МП.

УПЦ МП висловлює свої занепокоєння щодо розколу УПЦ і звинувачує УПЦ КП в неканонічності "Нажаль сьогодні біля 5 тисяч приходів перебуває поза спасительного лона канонічного Православ'я у складі неканонічних структур: так називаємої "Української православної церкви Київського патріархату" і "Української автокефальної православної церкви Київського патріархату"" [Українська Православна Церква (офіційний веб-сайт). [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://orthodox.org.ua/uk/node/8628>].

Ще в епоху середньовічної патристики її представниками наголошувалось на тому, що розкол у церкві – це одна з найсерйозніших проблем людства. В останньому десятилітті ХХІ ст. проблема розколу православної церкви на Україні є центральною у державно-церковних відносинах.

Підсумовуючи вищесказане можна зробити висновок, що взаємовідношення УПЦ КП і УПЦ МП є конфліктними і це відображається на соціальній політиці України. Московський патріархат називає УПЦ КП розкольніцькою організацією націоналістичної орієнтації і закликає до покаяння. У відповідь на це, Філарет звертається до Московського патріархату і ототожнює покаяння, яке має на увазі УПЦ МП з відреченням від Бога. Філарет пропонує створити єдину помісну церкву, яка об'єднає Україну. Московський патріархат вбачає подолання розколу в покаянні Філарета у розкольніцтві і в недотриманні монашого образу життя.

На основі протиріч у тлумаченні подолання розколу Московським і Київським патріархатами можна зробити висновок про неможливість їх об'єднання. Св. Кіпріан Карфагенський в "Книзі про єдність церкви" влучно зазначив, що більше за все треба остерігатися розколу, через нього до людей підступається диявол. Можна припустити, що в той час, доки православні церкви намагаються прийти до якогось консенсусу, відбуваються важливі політичні зміни, а можливо проблема і в іншому.

При аналізі державно-церковних відносин України необхідно зробити акцент на цілковитій заполітизованості церков. Можна тлумачити розкол з різних сторін і підходів, але не можна заперечувати вплив політичного устрою на церкву.

Є. В. Хілько, асп., КНУТШ, Київ
Jenja_Hilko@ukr.net

ПОДОЛАННЯ РОЗКОЛУ В ХРИСТІЯНСТВІ У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ МИТРОПОЛИТА КАЛЛІСТА (УЕРА)

За умов кардинально нової політичної ситуації, в якій опинилася Україна на початку 90-х років минулого сторіччя, відбувається безліч змін в політичній, культурній, релігійній та ін. сферах. Найгострішим питанням незалежної України залишається взаємовідношення Української православної церкви Московського патріархату, Української автокефальної православної церкви і Української православної церкви Київського патріархату. Проблематичність об'єднання українського православ'я обумовлена рядом факторів: історичних, релігійних, економічних і політичних, а перш за все неподоланністю християнського розколу.

В наш час існує велика кількість праць присвячених християнській схизмі, але на особливу увагу заслуговує праця Митрополита Діоклійського Калліста (Уера) "Православна церква", в якій аналізується можливість подолання розколу. Актуальність даної статті обумовлюється не характеристикою історичних подій, які призвели до християнської схизми, а аналізом положень Митрополита Калліста щодо ролі православ'я у об'єднанні християнства.

В наш час існує безліч концепцій стосовно подолання розколу в християнстві. Видатний богослов та історик Церкви Ів Конгар проаналізував витоки християнської схизми. Конгар приходить до висновку, що політика імператора Карла Великого і виникнення ісламу стали основними причинами відчуження Заходу і Сходу. На його думку, Хрестові походи ще більше загострили відносини між Заходом і Римською імперією. Подолання розколу Ів Конгар вбачає у прийнятті політики один одного (Заходу і Сходу) [Конгар І. Девять веков спустя. Заметки о восточной схизме. – Київ : Дух і літера, 2011. – С. 22].

Щоб зрозуміти яке саме місце призначає Уер для православ'я у об'єднанні християнства, необхідно звернути увагу на його твердження стосовно того, що православ'я є "старшим братом" в християнстві. Автор спирається на А. Хом'якова, який "в одному з листів вдається до притчі. Учитель поїхав, залишивши своє вчення трьом учням. Старший старанно повторював сказане вчителем, нічого не змінюючи, середній дещо додав до навчання, молодший дещо зменшив. Після повернення вчитель ні на кого не розгнівався, але сказав середньому та молодшому: "Дякуйте старшого братові: без нього ви не зберегли б істину, яку я

вручив вам". А старшому він сказав так: "Дякуй молодшим братам: без них ти не зрозумів би істини, яку я довірив тобі"" [Ware T. The Orthodox Church. – 2nd ed. – Pelican, 1993. – P. 359].

Уер приходить до висновку, що екуменічний рух є важливим для православ'я, адже він допомагає багатьом православним церквам вийти з порівняльної ізоляції, спонукає їх зустрічатися одна з одною і вступати в живий контакт з неправославними християнами.

З точки зору Уера, православ'я претендує на живе наступництво з стародавньої церкви. Дуже важливо подолати розкол: "для нас, православних, важливіше говорити один з одним, ніж з іншими християнами. Ми дійсно маємо потребу в поглибленні міжправославного діалогу" [Киевская Русь (для тех, кто хочет верить разумно). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/1591>].

Виходячи з всього вищесказаного можна прийти до висновку, що між християнський діалог триває, але до значних змін в релігійному житті людства він поки що не призвів. Зважаючи на точку зору Митрополита Калліста щодо об'єднання християнства, необхідно зазначити, що основною проблемою є різнення у віровченнях, але проаналізувавши його положення щодо взаємовідношень між православ'ям і іншими християнськими церквами, можна зробити висновок, що найважливішою проблемою постає політизація релігії. В підручнику "Історія Релігій", В. Лубський констатує "відцентрові політичні процеси, що розвивали Римську імперію, певною мірою позначилися і на релігійному житті. Вони призвели до того, що в 1054 р. християнська церква розкололася на дві частини – Східну з Центром у Візантії... і Західну з центром у Римі..." [Лубський В. І. Релігієзнавство : підручник. – К. : Вілбор, 1997].

Не виникає сумніву, що християнська схизма сталася тільки із за політичних проблем. В християнстві до розколу не було ніяких розходжень у віровченні, вони з'явилися після Вселенських Соборів. Не можна критикувати сучасну релігію за її зв'язок з політикою, не критикуючи її у всі історичні епохи. Даний зв'язок простежується у всіх найважливіших історичних подіях. Це стосується не тільки християнства. Доки християни намагаються прийти до спільного консенсусу, кількість мусульман зростає і вони починають нав'язувати свою точку зору стосовно культури і політики. Як демонструє історія, християни активно об'єднуються тільки, коли знаходиться під загрозою. Вірно сказано, що ніщо так не об'єднує як спільний ворог.

Можливо в найближчий час відбудеться об'єднання християн, адже Бог всеодно один. Віровчення для кожної конфесії відіграє дуже важливу роль, але якщо всі християни підуть на невеличкий компроміс – це буде вирішенням багатьох важливих проблем. Зрозуміло, що поступатися ніхто не хоче, але є ще один вихід: активний діалог один з одним, не зважаючи на різницю у віровченнях. Тільки будучи цілісним організацією, християнство подолає всі проблеми.

Також слід зазначити, що можливо в центрі проблеми об'єднання християнства не різниця у віровченнях, а політика. Саме через багато-

маніття політичних поглядів розкол залишається неподоланим. Якщо знову з вернутися до історії, то можна переконалися в тому, що до розколу, існувала одна сильна держава – Римська імперія, це не співпадіння, що з появою двох політичних центрів з'явилися непорозуміння між християнами. Цікавим прикладом впливу політики на церкву є обставини виникнення англіканської церкви.

В наш час існує безліч концепцій щодо державно-церковних відносин, більшість дослідників звертаються до історичних джерел для обґрунтування своїх позицій, але слід пам'ятати, що для історії характерна суб'єктивність, адже політика впливає і на неї.

Е. И. Ховаева, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
carne-rusco@yandex.ru

ФЕНОМЕН "ВОЛШЕБНОГО ОСТРОВА" В КЕЛЬТО-БРИТАНСКОЙ МИФОЛОГИИ

Волшебный остров – характерный для островных народов способ локализации "инога мира" в пространстве, т. к. вода служит естественной границей между миром людей и духов. Этот способ локализации часто встречается в кельтской культуре Британских Островов, в первую очередь в ирландской и валлийской ее традициях, и проходит через века от первых языческих саг до народных сказок.

Для религиозных верований многих народов характерно расположение "инога мира" за водной преградой, особенно ярко это проявляется в культурах островных народов, которые наиболее зависимы от воли водной стихии. За морем, на острове, локализируют т. н. "иной мир" в одной из двух его основных вариантов – царства мертвых или волшебной страны. В кельтском легендарии встречаются оба прочтения "инога мира" – это и туманный Остров Блаженных, Инис Авалон, и мрачный Аннун, находящийся или за морем, или под водой, а так же третье прочтение, когда "иной мир" соединяет в себе черты волшебной страны и царства мертвых (как это было в предании об Ойшине, сыне Финна МакКумайла).

В одном из наиболее известных кельто-ирландских преданий "Битве при Маг Туиред" упоминается о том, что "на северных островах земли были Племена Богини Дану" [Похищение быка из Куальнге. – М. : Наука, 1985. – С. 351], откуда они, придя в Ирландию, принесли с собой великие реликвии, а другой "волшебный народ", фоморы, проиграв битву, бегут за море, на мелкие острова вдоль берегов Ирландии: "Те из Фир Болг, что спаслись с поля боя, отправились прямо к фоморам и остались на Аран, Иле, Манад и Рахганд" [Там же. – С. 352].

Основным сюжетом, связанным с волшебными островами, является сюжет о путешествии человека в иной мир путем спуска под воду или плавания. Этот сюжет особенно ярко проявляет себя в сагах "Плавание

Брана, сына Фебала" и "Плавание Майэль-Дуйнэ", а также в более позднем "Плавании святого Брендана". В них герои покидают мир людей, встав на корабль для совершения плавания – из мести ли, как Майэль-Дуйнэ, или из благочестивой цели, как святой Брендан, или по иной причине. В процессе своих путешествий герои таких сказаний посещают множество разных волшебных островов, в итоге причаливая к тому, который называется "Островом Женщин" или "Островом Юных". Для этих путешествий, как и в других случаях соприкосновения человека с иным миром, характерны изменения в течение времени.

А. В. Цимбалій, студ., КНУТШ, Київ

ХРИСТОЦЕНТРИЗМ ІОАННА ПАВЛА ІІ

Сучасна епоха цілком справедливо може називатися антропологічною, адже проблема людини постає в центрі її інтелектуальних пошуків. Тлумачення сутності людини, визначення її місця в світі є основними темами філософських і релігійнознавчих дискусій сьогодення. Вчення про людину присутнє у філософських системах багатьох мислителів сучасності. Визначальною ця проблема є й у вченні Іоанна Павла ІІ. Про це свідчать енцикліки "Redemptor hominis" – "Відкупитель людини" (1879), "Dives in misericordia" – "Бог Баратий милосердям" (1980), "Laborem exercens" – "Займаючись працею" (1981), "Sollicitudo rei socialis" – "Турбота про соціальну дійсність" (1988), "Centesimus annus" – "Століття" (1991) та ін., написані за період його понтифікату (1978–2005).

Усі енцикліки Папи Іоанна Павла ІІ свідчать про антропологічну спрямованість його вчення. Для Папи антропологія є нерозривною з христологією, антропоцентризм тотожний христоцентризму, тому що Христос – досконала людина, Він подібний нам у всьому крім гріха, лише Він зможе показати людині шлях до істини: "Відкупитель людини, Ісус Христос, є центром космосу та історії... Бог увійшов в історію людства, і як Людина став просто одним із мільярдів і в той же час Єдиним! Через Воплочення Бог дарував людському життю ту глибину і повноту, яку і хотів дати їй творячи людину..." [REDEMPTOR HOMINIS 1. [Electronic source]. – Access mode: http://www.catholic.uz/holy_material.html?id=466].

У своєму служінні Іоанн Павло ІІ завжди підкреслював визначальне становище людини. Він переконаний, що досягнути сутність людини можна лише тоді, коли вихідною точкою рефлексії буде досконала людина Ісус Христос, який є подобою Божою. У Христі, істинному Бозі та істинній людині розкривається повнота людського покликання. Через Христа Бог явив себе людству, наблизився до людини. Папа часто згадує це у своїх енцикліках, які просто пронизані тайною відкуплення та вполченням Слова, (Христоцентризмом). Його "боголюдський триптих" – "Redemptor hominis", "Dominum et vivificantem" – ("Господа и Животворящего"), "Dives in misericordia" наповненні твердженнями, що через

діяння і слова Христа Бог увійшов у людське середовище, що Слово волюдилося для того, щоб людина обожилася. Він переконаний, що через Сина людина усвідомила свою велич, смисл свого існування, цінність своєї природи. "Христос, Божий Син, який став людиною, помер за гріхи кожної людини. Цей факт надає кожній людині нескінченну вартість і абсолютно недоторкану гідність" [Kard. Joseph Ratzinger/ Czternaście encyklik Jana Pawła II. [Electronic source]. – Access mode: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THO/25jp/ratzinger_encykliki.html]. Саме тому, що людина наділена Божою гідністю, її життя стає безкінечно цінним та недоторканим, ні для кого та ні за яких обставин. Іоанн Павло II прагнув донести це у своєму вченні про людину. Для нього цінність людського життя має неабияку вартість, тому що людська природа є природою Христа – втіленого Слова – Логоса.

Антропологічне вчення Папи перетинається з теологічним, однак у своїх енцикліках Іоанн Павло II зумів поєднати антропоцентризм та теоцентризм. Простежується певний перехід від теоцентризму (людина – Бог) до антропоцентризму (Бог – людина): "В наш час не людина шукає Бога, а Бог шукає людину". Іоанн Павло II часто згадує і цитує документи II Ватиканського Собору, а саме Конституцію *Gaudium et Spes* (Радість і надія), в котрій також йде мова про Христа – нову Людину – нового Адама. Такі твердження Папа наводить у "Redemptor hominis", що зв'язок людини з божественним джерелом мудрості і любові був перерваний в Адамі і відновлений в Христі, завдяки Відкупленню, до якого певним чином причетний весь людський рід. "Дійсно тайна людини істинно виявляється лише в тайні воплощеного Слова. Бо Адам, перша людина, був образом майбутнього, тобто Христа Господа. Христос останній Адам, в одкровенні тайни Отця і його любові повністю являє людину самій людині і відкриває їй її високе покликання" [*Gaudium et Spes* 22. [Electronic source]. – Access mode: <http://krotov.info/acts/20/2vatican/dcmnt377.html>].

Про те, що діяльність Кароля Войтили матиме христоцентричний напрямок свідчило його перше звернення до народу, вже як Понтифіка: "Не бійтеся! Відкрийте навстіж двері Христу"! Ці слова, як зазначав сам Папа, не усвідомлювались ним повністю, лише протягом його понтифікату вони наповнювались все більшим змістом. Христос несе людині вічне життя, тому як фізичне життя людини, так і духовне набуває великого значення. Адже вічне життя – це Боже життя, до якого прагне людина. Тим самим, що кожна людина причетна до тайни відкуплення, вона наділена найвищою гідністю, відторгнути людське життя означає відторгнути Христа, який дарував людині усвідомлення її сутності, є порокою незначущості гідності кожної людської істоти. Він, як стверджує Папа, надає сенс усієї людської екзистенції.

Як вже стверджувалося, антропологія Папи перетинається з теологією, однак аналізуючи його енцикліки, особливо звернувши увагу на "Redemptor hominis", ми можемо зазначити, що антропологія Папи зна-

ходиться не лише в тісному зв'язку із теологією. Визначною рисою його антропологічного вчення є сотеріологія. Питання про людину є питання про Христа, про її відкуплення здійснене Христом смертю на хресті. Він є не тільки прикладом для людини та вказівником, Він в певний спосіб об'єднався із кожною людиною. Завдяки цьому акту об'єднання, проникнувши у самий корінь людської екзистенції, Він стає дорогою людини з середини, дорогою, котра веде додому Отця, до істини, яку прагне віднайти, з якою прагне з'єднатись кожна людина. "В Ісусі, "Слові життя", нам, таким чином, заповідалося і належить життя Боже і вічне. Завдяки цьому Одкровенню і цьому дару фізичне і духовне життя людини, включаючи і її земний етап, набуває повної цінності і значення: адже життя Боже і вічне – це мета, до якої прагне і покликана людина, що живе в цьому світі. Так *Євангеліє життя* містить в собі все, що людський досвід і розум говорять про цінність життя людини, – воно приймає все це, возвеличує і доповнює" [EVANGELIUM VITAE 30. [Electronic source]. – Access mode: http://www.catholic.uz/holy_material.html?id=475].

О. В. Чубенко, здобувач, КНУТШ, Київ
m6567@yandex.ru

ОБРАЗ БОГОРОДИЦІ В ПРАВОСЛАВНІЙ ІКОНОГРАФІЇ

Іконографія є основою духовного надбання християнства, своєрідною формою відображення його світовідчуття та світорозуміння. Тому, дослідження образу Богородиці, як складової східнохристиянської іконографічної традиції релігієзнавцями і богословами не приділяється достатньої уваги. Важливо для з'ясування основних іконописних рис образу Богородиці, саме такого філософсько-релігієзнавчого аналізу її богословського та догматичного обґрунтування бракує сучасним академічним дослідженням.

Образ Богородиці займає чільне місце у вітчизняній іконографії. Іконографічні розписи вплинули на вітчизняну культурну традицію, згадування якої відсвічується як у мистецтві, так і у релігійній традиції філософування. До осмислення цієї проблеми в Україні зверталися релігійні діячі (митрополит А. Шептицький), та науковці і мистецтвознавці (І. Свенціцький, П. Жолтовський, Я. Креховецький, Д. Степовик).

Ікона як канонічне живописне зображення образу Ісуса Христа, Богоматері, Святих, подій із Священного Писання є невід'ємною частиною релігійного культу в православній церкві. Естетична функція ікони, як справедливо вказує С. Казанцева, не має самостійного значення на відміну від витвору мистецтва. Це передусім явище культове, релігійне, це таїнство, що бере участь в Богослужінні [Казанцева А. С. Ікона как религиозно-эстетический феномен // Глаголь. Православный педагогический журнал. – 2004].

Ікони Богородиці христоцентричні за визначенням, тому що, згідно з православним віровченням, через народження Христа Марія стає Бого-

родицею, Богоматір'ю. Богородична догматика заснована на таїнстві Боговтілення, через образ Богородиці розкривається глибина боголюдських відносин. Марія, що дала життя Богу в Його людській природі, стає матір'ю Бога (Богородицею). І оскільки це материнство надприродне, то в ньому таємничим чином зберігається і її Дівочтво. Григорій Палама в своїй промові "Слово на Благовіщення" з цього приводу пише: "Незаймана Мати і є границя між тварною і нетварною природою, і її, як вмістище Немісткого, будуть знати ті, хто знає Бога, і оспівувати її будуть після Бога ті, хто оспівує Бога. Вона є підстава тих, хто до Неї, і предстательниця тих, хто після Неї, і Заступниця вічна. Вона предмет прорікання пророків, початок апостолів, твердження мучеників, основа вчителів. Вона слава земних, радість небесних, прикраса всякої тварі. Вона початок, джерело, корінь нашого уповання на небі, досягти якого так буде нам дане її молитвами про нас, у славу насамперед від Батька породженого й в останні часи від її Ісуса, що втілювався, Христа, Добродія нашого, котрому личить усяка слава, честь і поклоніння, нині, завжди й повік" [*Языкова И. К. Богословие иконы. – М. : Изд-во Общедоступного Православного университета, 1995. – С. 88*].

Ми не знаходимо титул "Богородиця" як такого у Святому Письмі. Однак підставою для нього є згадка у Євангелії від Луки "Дух Святий зійде на тебе й сила Всевишнього тебе отинить; тому й святе, що народиться, назветься Син Божий... Мати Господа мою" (Лк.1,31–32.35.43). Євангеліє дає небагато відомостей про життя Богородиці, хоча ми бачимо її в самих найважливіших подіях, пов'язаних з земним життям Христа й історією порятунку людства: Благовіщення, Різдво Христове, Стрітання, і тощо, аж до Розп'яття й Воскресіння. Тема Діви Марії в Євангелії звучить завжди поруч із темою Христа, причому то яскраво, то немов би відходячи на другий план. Її тиха присутність окрашує оповідання в ніжні тони, допомагаючи сприймати всі події в їх особливій глибині.

Виходячи з християнської догматики розвивається і її іконографія, в якій можна виокремити основні напрямки, що формують основні іконографічні схеми. Умовно все розмаїття типів ікон Богоматері з Дитиною можна розділити на чотири групи, кожна з яких розкриває різні грані образу Богородиці. Перша група – тип іконографії "Знамення" або Оранта з Дитиною Ісусом на грудях у формі круглої сфери. Ця композиція також називається Богородиця Знаку, бо вона зображує пророцтво Ісаї: "Оце ж сам Господь дасть вам знак: Ось діва зачала, і породить сина і дасть йому ім'я Еммануїл" (Іс. 7.14). Другий іконографічний тип одержав найменування "Одигітрія" або "Провідниця" що вказує дорогу. У цій назві закладена концепція ікон Богородиці в цілому, яка веде віруючих до Христа. Третій тип ікон Богородиці на Русі одержав назву "Милування", що є не зовсім точним перекладом грецького слова "Елеуса", тобто "Милостива". Цим епітетом у Візантії величали саму Богородицю й багато з її ікон, але згодом, у іконографії на Русі, назву "Милування" почали пов'язувати із певною іконографічною схемою. Це найбільш ліричний

із всіх типів іконографії, який відкриває взаємний вияв любові між Матір'ю Марією та Сином Ісусом. Четвертий тип не має такого богословського наповнення, як перші три. Він скоріше еклектичний, до нього можна віднести всі ті іконографічні варіанти, які з тих чи інших причин не ввійшли в перші три. Умовна назва четвертого типу – "Акафістний", тому що головним чином іконографічні схеми тут будуються не за принципом богословського тексту, а за принципом ілюстрування того або іншого епітету, яким Богоматір величається в Акафісті. Основний зміст ікон цього типу – ушанування Богородиці.

Таким чином, незважаючи на наявність різних іконографічних типів ікон Богородиці, усіх їх об'єднує спільна риса – христосентричність, оскільки вона набуває богословського та догматичного обґрунтування. Ікони Богородиці відображають діалогічне спілкування "людина-Бог", де людина як образ і подоба Божа, внаслідок своєї Богопричетності включається в процес богоспілкування, яке набуває духовних вимірів. В цьому контексті ікона набуває самодіяльного центру, де віра, надія, любов, як християнські добродіє, сприяють обожненню людини, і тим самим підносять ікону до найвищої християнської цінності.

Р. М. Шеретюк, канд. іст. наук, доц., Рівне
sheretyuk.r@gmail.com

ЗАПРОВАДЖЕННЯ МОСКОВСЬКИХ СЛУЖЕБНИКІВ У КУЛЬТОВО-ОБРЯДОВУ ПРАКТИКУ ГРЕКО-УНІАТСЬКОЇ ЦЕРКВИ НАПЕРЕДОДНІ ЇЇ СКАСУВАННЯ 1839 р.

Наступальна політика уніфікації та русифікації правобережних теренів України, а також Білорусі, що реалізовувалася російським самодержавством у першій половині XIX ст., полягала в широкому наступі на історичні традиції, які склалися в цьому регіоні впродовж віків, намаганні настійливо, цілеспрямовано і невідворотно знищити всі місцеві особливості, відмінні від російських, зокрема, й духовно-культурні. Оскільки вектор ціннісних орієнтацій уніатства був західним, європейським, то Греко-Уніатська Церква в цей час стала об'єктом переслідування і, зрештою, скасування.

Невід'ємним елементом процесу підготовки до офіційного "возз'єднання" греко-уніатів з Російською Православною Церквою 1839 р. стало нищення відмінностей культово-обрядової практики православ'я та уніатства та їх уніфікація. Особливе місце серед цих підготовчих заходів стало поступове вилучення та, зрештою, остаточне усунення з церковного вжитку греко-уніатської богослужбової літератури, зокрема, служебників, а також введення замість них їх відповідників московського видання 1831 р. [Стоколос Н. Г., Шеретюк Р. М. Драма Церкви (До історії скасування Греко-Уніатської Церкви в Російській імперії та викорінення її духовно-культурних надбань) : монографія. – Рівне : ПП ДМ, 2011. – С. 154–156].

Запровадження московських служебників у культово-обрядову практику Греко-Уніатської Церкви зіштовхнулося з низкою перешкод, що суттєво загальмували цей процес. По-перше, "старі" уніатські служебники були не лише звичними для греко-уніатського духовенства, але й доволі зручними у використанні. Вони являли собою компактну збірку релігійних текстів, якими послуговувалися під час богослужіння. Натомість на їх місце прийшли московські видання, що за своїм змістом і наповненням не в повній мірі відповідали культово-обрядовій традиції Греко-Уніатської Церкви. Московські служебники містили в собі лише частину необхідних для богослужіння текстів, що, безумовно, створювало додаткові труднощі для уніатського кліру.

Ще однією обставиною доволі негативного ставлення греко-уніатського духовенства до служебників московського друку стало його слабе знання церковнослов'янської мови, якою останні були написані. З огляду на це, "слабким у знаннях" священнослужителям було дозволено використовувати в богослужіннях уніатські книги [Чистович И. Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с православною церковью западно-русских униатов: Обзор событий воссоединения в царствование императора Николая I. – СПб. : В Синодальной типографии, 1889. – С. 44]. Зрозуміло, що ця поступка церковних властей була тимчасовою.

Водночас суттєвим фактором обмеженого вжитку московських служебників у богослужбовій практиці великої кількості греко-уніатських церков стала відсутність іконостасів у їхніх інтер'єрах. Без них богослужіння, що проходило за новим служебником, було позбавлене сенсу. Крім того, у справі запровадження у культово-обрядову практику Греко-Уніатської Церкви московської богослужбової літератури давалося взнаки також недостатнє забезпечення нею греко-уніатських парафій [Наумович И., *прот.* Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с православною церковью западно-русских униатов. – СПб., 1889. – С. 49–50].

Однак найбільше перепон для "ревнителів православ'я" у справі запровадження у богослужбову практику греко-уніатських церков московських служебників створили самі греко-уніатські священнослужителі. Частина греко-уніатських кліриків розглядала прийняття нею московської богослужбової літератури як фактичне приєднання до православ'я, оскільки в цих книгах містилася не лише суто східна обрядовість, але й догматика Православної Церкви. Саме тому настирливість церковного чиновництва у цій справі наштовхнулася не тільки на відверте ігнорування його розпоряджень рядовим уніатським кліром, але й відкриті протести проти цього нововведення. Особливо гострі виступи були зафіксовані в Білоруській єпархії. Там "бунтівники" виявляли як колективні, так і одноосібні акції непокори [Шавельский Г., *прот.* Последнее воссоединение с Православною Церковью униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.). – СПб. : Типография "Сельского Вестника", 1910. – С. 199–201].

Стійкість греко-уніатського духовенства, котре уперто не погоджувалося на прийняття московських служебників, підштовхнула єпархіальних

чиновників до більш рішучих кроків у цьому напрямі. По-перше, Білоруською греко-уніатською духовною консисторією проти непокірних священнослужителів були порушені судові справи [Национальный исторический архив Беларуси. – Ф. 3245. – Оп. 2. – Д. 468. Дело по обвинению священников Докшицко-Борисовского деканата в составлении коллективного воззвания против использования в богослужениях духовной литературы московского издания]. По-друге, на священників, а також їх деканів, котрі виступили з відкритими протестами проти прийняття московських служебників, була накладена двотижнева епітимія. Декани були позбавлені посад благочинних. Водночас усім клірикам, котрі "провинилися", єпархіальним керівництвом було обіцяне нове покарання, якщо "вони не покаються під час епітимії". Згодом практично всі "бунтівники" під впливом різних чинників, зокрема й звільнення їх з посад, "покаялися" [Щавельский Г., *прот.* Последнее воссоединение с Православною Церквою униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.). – СПб. : Типография "Сельского Вестника", 1910. – С. 206–208].

Однак навіть застосування репресивно-силових методів не змогло витіснити з ужитку колишні греко-уніатські служебники. Прихильне до унії духовенство, котре без його згоди було переведене до Російської Православної Церкви, продовжувало переховувати і використовувати в богослужбовій практиці врятовані від знищення уніатські книги. Як зазначав з цього приводу А. Хойнацький, викладач Волинської духовної семінарії, автор низки ґрунтовних історико-краєзнавчих студій, уніатські служебники користувались такою повагою у багатьох православних церквах південно-західного регіону Росії, що аж до кінця XIX століття за ними будуть правити у православних церквах не лише колишні уніатські, а й чимала частина суто православних священників [Хойнацький А. Ф. Западнорусские униатские требники – сравнительно с требниками православными и латинскими // Труды Киевской Духовной Академии. – Киев, 1867. – № 2. – С. 137].

Л. М. Яковець, канд. філос. наук, доц., УДУФМТ, Київ

ВИНИКНЕННЯ І СТАНОВЛЕННЯ МОНАСТИРІВ ТА СОБОРІВ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНИ

У "Повісті минулих літ" "іменний" період заснування вітчизняних монастирів починається з 1037 р. – з відомого факту закладення у Києві старшим сином Володимира Ярославом (1019–1054 рр.) монастирів святого Георгія (Побідоносця) та святої Ірини – родових монастирів для себе та своєї дружини Ірини. З діяльністю Ярослава пов'язується не лише кількісне зростання монастирів, а й особливе, зацікавлене ставлення князівської влади до них. На XI ст. припадає, окрім згаданих, будівництво монастирів: Печерського, Видубицького, Михайлівського, Керманича на Бересті, Сте-

фанича або Кловського, Дмитрівського та ін. Більшість вітчизняних монастирів домонгольської доби були ктиторськими, князівськими. Князівське, ктиторське походження монастирів вказує, що з самого початку вони були зорієнтовані на благодійництво, безбідне життя ченців, багаті пожертви, подарунки патронів і зовсім не надмірності аскези. Ще однією особливістю реалізації ідеї чернецтва на Русі є практика будівництва обителей у віддалених від цивілізації місцях (пустелях, глухих лісах).

У XIII ст. якщо і йшлося про фундацію нових чи певне розширення існуючих з XI–XII ст. монастирів, то це стосувалося здебільшого регіонів, істотно віддалених від небезпечного золотоординського сусідства, – Волині, Галичини, Турівщини. Як про діючі в XIII ст. згадуються Михайлівський Золотоверхий монастир, Софійський собор, при якому, можливо, був монастир.

Православні монастирі у XV–XVI ст. на землях Київщини, Переяславщини, Чернігівщини, Новгород-Сіверщини, Волині, Галичини, Перемишлянщини, Холмщини, як і церква загалом, опинившись у вирі численних адміністративно-політичних змін, переживали процес кількісного зростання, пожвавлення діяльності, господарського зміцнення, налагодження міжмонастирських зв'язків. Істотно зростає кількість православних монастирів. У зазначений історичний період українські православні монастирі, як і українська православна церква й уся Україна, опинилися в зоні колосальної геополітичної напруженості, продукованої могутніми сусідами, – католицьким Польським королівством, православною Московією, релігійно поміркованим Великим князівством Литовським, татарами-мусульманами Криму.

Сприятливі для своєрідного розвитку монастирської життєорганізації та богослужбової практики умови в Україні почали поступово згортатися з переходом Київської митрополії під церковну юрисдикцію Московської патріархії у 1686 р. Під приводом уніфікації з церковно-монастирської практики вилучалося все, що нагадувало про національну своєрідність, особливий історичний шлях українського чернецтва. Катерининська секуляризація монастирських маєтностей в Україні 1786 р., поставила монастирі в залежність від великоросійського центру, прискорила перехід їх від зацікавленої, дійової участі в справах української суспільності до пасивного, безвільного прямування в руслі чужої нашої модерержавної церкви.

Внаслідок трьох хвиль секуляризації (1764, 1786, 1795 рр.) в Україні скасовано близько 45 монастирів з 85, у тому числі такі відомі, як Києво-Софійський, Києво-Братський Богоявленський, Києво-Кирилівський, козацький Межигірський, Густинський Троїцький та ін. Після приєднання віруючих-уніатів Київщини, Поділля, Волині до "первенствующої й панівної" православної церкви в 1839 р. частину місцевих монастирів закрито, їхні церкви перетворилися на парафіяльні, а інша частина діяла далі в статусі штатних або позаштатних монастирів. Українським монастирям було продемонстровано: бути чи не бути відтепер залежало не від них, не від місцевого церковного керівництва, не від волі віруючих, а від

самодержавної влади. Традиція навіть відносної національно-церковної автономії монастирів мала відійти у вічність. Допускався лише безумовний поспух і підпорядкування державно-синодальній владі.

Василіанські греко-католицькі монастирі Правобережжя, котрі чинили опір переведенню на православ'я, підлягали ліквідації з висланням ченців у віддалені великоросійські монастирі. На українських землях монастирі греко-католицької орієнтації збереглися лише в Галичині, яка внаслідок переділів Польщі відійшла до Австрії. Проте і тут внаслідок секуляризаційних заходів Йосипа II у 1785 р. значну частину їх було ліквідовано (з двох тисяч існуючих було закрито 1300 православних, греко-католицьких та католицьких монастирів).

У 40–70-і роки XIX ст. тактика Синоду щодо українських православних монастирів Правобережжя, Поділля, Волині, котрі діяли в умовах польсько-католицьких впливів, змінюється: вживаються централізовані заходи із зміцнення цих монастирів як опорних пунктів Російської православної церкви. Синод намагається переорієнтувати українські монастирі у велико-російсько-синодальних інтересах – це проглядається в здійсненні монастирської кадрової політики. При переважно українському складі рядового чернецтва на керівні посади (архімандритів, ігуменів) призначалися здебільшого росіяни. Згодом це значною мірою спричинило спрямування українського чернецтва у фарватері самодержавного православ'я, унеможливило національно-культурну самодіяльність вітчизняних монастирів. Далися взнаки і тривале кадрово-інтелектуальне виснаження українських монастирів, рекрутування найбільш підготовленого чернецтва до Великоросії, що невдовзі обернулося для самої України кроком назад від традицій освіченого, інтелектуального чернецтва Київської Русі та України Могилянської доби. Досить поширеним явищем серед чернецтва, особливо провінційного, стала малограмотність, а це значно звужувало місіонерські релігійно-освітні можливості монастирів в Україні.

Тенденції розвитку й діяльності українських православних монастирів у XIX ст. загалом збігаються з характером процесів, які відбувалися в православній церкві України в цей період. Внаслідок систематичного насадження в Україні ієрархії російського або неукраїнського походження, зросійщення всієї системи освіти та виховання кадрів духовенства в Україні, впровадження довготривалих самодержавно-синодальних заходів антиукраїнського характеру основну масу чорного та білого духовенства, архієреїв було тут або національно деморалізовано, або ж вони слухняно, запопадливо виконували синодальні укази, розпорядження. Масштаби і результати такої не завжди очевидної антиукраїнської політики зі всією повнотою виявилися згодом, на початку XX ст., коли навіть за умов відносної деморалізації та лібералізації в державі, мало хто з монастирських або церковних діячів в Україні наважувався на відстоювання повноправного релігійного життя для українців – мати українське Святе Письмо, викладання Закону Божого в школах, навчальних предметів у семінаріях, проповідувати рідною мовою тощо.

СОЦІАЛЬНА ДОКТРИНА КАТОЛИЦИЗМУ (ЗОКРЕМА УГКЦ)

Соціальне вчення церкви не є універсальною доктриною, чи конкретно соціально-політичною чи економічною програмою, а комплексом положень і принципів, у світлі яких необхідно шукати шляхи вирішення проблем, які відносяться до сфери суспільного життя, політичної чи економічної діяльності.

Погляди, що пропонує Церква, завжди носили оказіональний характер, а якщо вони і зводились у певну систему, то така систематизація носила історично обумовлений характер.

Церква проповідує позачасові цілі, які реалізує в житті конкретного суспільства і часу, в тих чи інших умовах соціально-культурного життя. Реальна дійсність може як сприяти, так і утруднювати здійснення Церквою її високого покликання. Але Церква проявляє себе в цій дійсності, здійснюючи вплив на її розвиток, вбачаючи свою місію в тому, щоб змінювати світ, робити його більш гуманним, більш християнським. Варто вказати, що в компетенції Церкви як суб'єкта соціального вчення безпосередньо знаходиться лише релігійний і моральний аспект суспільної проблематики, а її поліпшений, економічний та соціальний аспекти розглядаються лише опосередковано, з точки зору їх відповідності християнській моралі.

Соціальна доктрина Католицької Церкви, зокрема УГКЦ, висуває потрійний ряд положень, що складають загальну систему:

1. Положення, стосуються суті зв'язків, що виникають між прагненням людини до Бога та її світською (політичною, економічною та суспільною) діяльністю.

2. Положення, змістом яких є критичний аналіз існуючої соціальної діяльності.

3. Рекомендації Церкви, щодо узгодження соціально-економічної політичної критики з нормами релігійної моралі.

Першим документом Церкви, що був присвячений соціальним проблемам, стала енцикліка папи Лева XIII "Rerum novarum" (1891). Цілісний глобальний перехід до всього комплексу соціальних проблем сучасного світу особливо характерний для енцикліки Івана-Павла II "Centerius annus" ("Сотий рік", 1991). В ній зроблені загальні підсумки соціального вчення церкви, розробкою яких вона займалась протягом століття, розглянуто їх в контексті науково – технічного прогресу, занепаду філософії, зародження та краху ідеологій.

Соціальне вчення Католицької Церкви у своїх етично-нормативних настановах опирається на християнсько-особистісний образ людини, до якого додаються права людини та її обов'язки, визначальні суспільні цінності та соціальні цінності та соціальні принципи. Соціальна доктрина в центрі уваги ставить "аргументи природного права", що знаходять своє обґрунтування з точки зору раціоналізму. Церква розробила засади вчення про державу, суспільство та господарський розвиток.

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
ПОЛИТИЧЕСКИХ И СОЦИАЛЬНЫХ УЧЕНИЙ
СОВРЕМЕННОГО НЕОЯЗЫЧЕСТВА В РОССИИ И В УКРАИНЕ:
СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ**

Популярность и притягательность неоязычества обусловлена, во многом, широким использованием символов, атрибутов, персонажей и мифологии славянского язычества и неоязычества в массовой культуре годов конца XX – начала XXI вв. Вызывает интерес актуальность данного явления, которое распространяется в России и в Украине непосредственно в настоящее время, занимая свое вполне определенное место в "умах людей"; образует группы единомышленников вокруг основных идей своих теорий и явно будет развиваться далее.

Парадокс заключается в том, что данное явление распространяется отнюдь не по классическому канону любой религии (начальный этап, впоследствии сакрализуемый; создание "символа веры" и основных теоретических выкладок; популяризация таковых в массах; распространение и, наконец, формирование церкви со всеми атрибутами). Наоборот, можно говорить, насколько мне кажется, о том, как массовая популярность идей мифологического характера обусловила, в итоге, потребность в создании некоего подобия религиозного сознания и культа.

Религиоведческий анализ антропологических аспектов политических и социальных учений, изложенных в работах современных теоретиков неоязычества, представляется чрезвычайно важным уже потому, что однозначной трактовки относительно неоязычества в современном научном сообществе не существует. Мнения разнятся от апологетических до хулильных. Так, политолог В. Прибыловский определяет неоязычество следующим образом: "Самая политизированная квазирелигия. <...> Мифологизированная форма расовой, этнической и религиозной ксенофобии" [Куликов И. Новые религиозные организации России деструктивного, оккультного и неоязыческого характера. Т. 3. Неоязычество. – М., 2000. – Ч. 1. – С. 21], а заместитель начальника Центра криминальной информации Главного информационного центра МВД России полковник внутренней службы А. И. Хвыля-Олинтер высказывается о неоязыческих сообществах еще более определенно: "Известно, что практически все из них являются антихристианскими. Многие проповедуют экстремистские идеи, некоторые возбуждают религиозную рознь. Вероучения таких организаций представляет собой нагромождение совершенно безумных идей, ничем не подкрепленных, резких нападок на православие и ислам, фрагментов из учений сект иной направленности" [Там же. – С. 25–26].

В то же время сами неоязычники и сочувствующие им, разумеется, придерживаются противоположных взглядов и рассуждают о "первос-

тепленной значимости язычества для современной русской национальной культуры" [Сперанский Н. Слово почитателям древней культуры. – Троицк : Тровант, 1996. – С. 45]. Характерны такие высказывания: "Современные национальные ценности для нашего народа должны стать первоочередными"; "высшими ценностями являются Родная Земля, Природа и народ, его историческое и духовное наследие, его настоящее и будущее" [Там же. – С. 63, 70]. Можно сказать, что современное неоязычество отчетливо делится на две ветви – заимствованные неоязыческие культы и воззрения и собственные, "оригинальные" неоязыческие течения. Получилось так, что, с одной стороны, интерес к славянской народной традиции сподвиг некоторых видных деятелей неоязычества на создание своей оригинальной концепции. Например, Николай Сперанский ("Велимир"), физик по образованию, одним из первых стал разрабатывать неоязыческое учение своей "Коляды Вятичей". С другой стороны, существуют организации, прямо заимствующие свои воззрения у заграничных неоязыческих традиций и течений. Среди них можно перечислить языческую общину "Волки Одина", Союз Финно-угорских общин и Землячеств, Подольскую скандинавскую общину традиционных дохристианских верований ("Подольский Годорд"). Все их учение строится в основном на материалах Датско-Норвежского ковена скандинавской языческой Традиции "Темное Пламя Локи" – "LokasvartLogi" (Дания). Это движение широко распространено на Скандинавском полуострове и включает в себя, в частности, такие группы и общины, как "Iggulfar" ("Волки Одина"), "Skalldskapr" ("Искусство Скальдов"), "Hamingja" ("Удача"). Очевидно, что заимствование (если не сказать "копирование") скандинавских неоязыческих материалов предопределяет "автономность" подобных групп.

Все вышеизложенное предполагает актуальность исследования данной проблематики, так как история неоязычества творится прямо сейчас, на наших глазах, и для исследователя важно рассмотреть вопросы и проблемы, остающиеся за бортом основных научных изысканий. Интерес к антропологическим, социальным и расовым концепциям в неоязычестве существует, но он, к сожалению, фрагментарен. Данный доклад призван поспособствовать дальнейшему изучению и постижению этого современного религиозного феномена.

ЗМІСТ

Секція "Релігієзнавство в структурі філософського і гуманітарного знання"

Підсекція "Філософія та феноменологія релігії"

Анофриев И. С. Понятие "антропоморфизм" как основа "когнитивной теории религии" Стюарта Гатри.....	3
Бридня Н. С. Два дискурси філософії релігії: співставлення вітчизняної та американської традицій.....	5
Вербицька І. В. Пракриті та пуруша як дуальність прояву всезагального принципу світобудови ...	7
Кочергін В. В. Теологія релігій як розділ теології та релігіологічна дисципліна	8
М'яловська А. В. Співвідношення розуміння феномену саможертвності Бога християн та наукових теорій жертвопринесення в контексті феноменологічного аналізу християнського культу. Феномен християнського культу в контексті наукового та конфесійного розуміння.....	11
Малимонова С. А. Християнський модернізм Дж. Г. Ньюмена.....	13
Мельничук В. В. Православний вимір взаємозв'язку екологічних і демографічних проблем в Україні	15
Мороз О. В. Релігійно-філософська проблематика в працях священнослужителів Волині кінця XIX – початку XX століття	17
Осташук І. Б. Проблема мови релігії в дослідженні релігійного символізму	19
Рыжкова Г. С. Идея личности и христианский персонализм	21
Толстых К. С. Особенности становления и мировоззренческие основания "пародийных религий"	23
Халіков Р. Х. Релевантність терміну "канон" щодо текстів поза авраамічного контексту: на прикладі тіпітаки	25
Халікова Л. І. Міру мирь: орфографічна реформа 1918 року (релігійний контекст)	28
Черненко А. О. Образ Марії Магдалини як християнської героїні	30
Черних А. С. Вплив астрономічних спостережень на релігію кельтів	32

Швед З. В.	
Трансдисциплінарний підхід у релігієзнавчих дослідженнях.....	35
Ярмак Я.	
Релігійне почуття як прояв "ностальгічного" в творчості М. Метнера.....	37

Підсекція "Соціологія релігії"

Богдановський І. В.	
Соціальний ідеал віри бахаї.....	40
Владиченко Л. Д.	
Статистичний облік динаміки розвитку релігійної мережі в Україні та Польщі	42
Данильчук М. В.	
Значение католицизма в ирландском националистическом движении XIX века	44
Дядюшкін О. М.	
Особливості етичної доктрини Церкви Сатани у контексті дослідження феномену псевдорелігії.....	46
Задоянчук О. О.	
Феміністична теологія про шлюб та сім'ю	48
Запорожець В. А.	
Політизація: її вплив на релігію та Церкву в Україні.....	50
Кобетяк А. Р.	
Толерантність як основа екуменічних відносин в Україні	52
Комленко О. В.	
Коранічне підґрунтя соціальної доктрини ісламу	55
Майданевич Л. О.	
Свобода віросповідання в контексті релігійних і культурних відмінностей	57
Овчаренко К. Ф.	
Релігійне виховання: сучасні проблеми та перспективи.....	59
Павлов В. Л.	
Християнство о справедливости	60
Папаяні І. В., Рабуш Г. В.	
Відображення суспільно-релігійних процесів в свідомості віруючого. Практично-релігієзнавчий аспект дослідження	62
Пасічник О. С.	
Про деякі особливості поховальних обрядів щодо "нечистих" небіжчиків	65
Пашковський О. С.	
Становлення контркультурного руху	67
Середа О. С.	
Особливості анкетних питань в дослідженнях релігійних явищ.....	69
Сидоренко В. В.	
Роль релігійних цінностей у житті сучасної української молоді.....	71
Смутьський Є. В.	
Українське та вірменське неоязичництво: спорідненість витоків та передумов виникнення.....	72
Ткаченко С. В.	
Історична оцінка соціальних наслідків еволюційного світогляду	74
Фенно І. М.	
Потенціал християнської традиції в сфері екологічної освіти та виховання	76

Филипович Г. Д.	
Релігія як атрибут національної ідентичності	78
Ярмоліцька М. М.	
С. Московичі про єдність соціального і психічного в релігії	79

Підсекція "Психологія релігії"

Библик А. Н.	
Специфика ритуала и его основные формы как одна из основных составляющих религиозного сознания	82
Білогорцева А. В.	
Проблеми взаємозв'язку релігійної та екологічної свідомості у сучасному суспільстві	84
Бочерова В. О.	
Трансформування релігії в духовному світі особистості: психологічний аспект ...	86
Гавдяк О. В.	
Філософсько-релігієзнавчі погляди викладачів університету Св. Володимира (Светлова П. Я., Козлова О. О., Скворцова І. М.)	89
Кожевников Д. Д.	
К вопросу о соотношении мистических переживаний и психопатологий	90
Марчук О. Т.	
Феномен християнського релігійного лікування у світлі аналізу сучасних рецепцій елементів ранньохристиянських терапевтичних практик	93
Мовпан Л. В.	
Релігійний досвід в світлі "психоделічної йоги" Тімоті Лірі	95
Предко Д. Є.	
Релігійні почуття: психодинамічний аспект	97
Предко О. І.	
Релігійна віра: сенсожиттєвий потенціал	99
Резніченко Н. А.	
Розмаїття психотехнік: релігієзнавчий аспект	101
Ющук А. О.	
Психологічний механізм молитви	102
Yagiyayev I., Kozhar N.	
The role of valuable activity and hardiness in structure of factors of religious and secular subjective well-being	104

Підсекція "Історія релігії"

Андреева Ю. В.	
Процессы секуляризации как фактор развития современного общества	106
Баранько Я. С.	
Канонічне право у християнстві: основи формування	108
Бардинова А. И.	
Представления об эсхатологии в христианстве и исламе: компаративный анализ	110
Берестовая А. С.	
Изменение религиозности в условиях глобализации	112

Білецька Б. Г.	
Мусульманське сімейне право як релігійний і правовий феномен	114
Білозор Д. В., Годованець Н. І.	
Головні чинники, що сприяють поширенню радикальних течій ісламу в Криму	116
Галуйко Р. М.	
Українські іконографічні типи у ХХІ ст.	117
Главатських Н. В.	
Феномен двовір'я у сучасному житті українського суспільства	119
Горбаченко Т. Г., Олексійчук Л. В.	
Церковне право – самостійна правова система	121
Зосимова А. С.	
Эсхатологическая тема в ветхозаветных апокрифах	123
Калач Д. М.	
Свобода совісті в демократичному суспільстві	125
Каплан І. В.	
Геополітичні особливості розповсюдження сирійського християнства (I–VII ст.)...	126
Карнаухова Н. Л.	
Пояснювальне завдання релігієзнавства в концепції Н. Смарта	129
Качан К. Є.	
Еволюція ісламського радикалізму	130
Коваленко В. І.	
Реалізація принципу sola scriptura як інструменту пізнання істинної сутності Церкви в українському євангельському протестантизмі	132
Косач Т. М., Яковець Л. М.	
Релігійні організації в Україні та їх взаємовідносини	135
Костюк О. В.	
Перспективи українського православ'я. Естонське православ'я. Аналогії та паралелі	137
Красна К. Є.	
Сутність неоязичництва	139
Краснопольова К. М.	
Хрест як універсальний символ або символ універсуму	141
Лубська М. В.	
Особливості становлення канонічного (церковного) права як нормативної системи	142
Лубський В. І., Олексійчук Л. В.	
Церковне право як різновид корпоративного права	143
Луцан І. В.	
Проблема етнічної самоідентифікації та релігійний чинник у буковинському регіоні: історична ретроспекція	144
Медвідь Ф. М., Медвідь А. М.	
Іван Огієнко як історик і релігійний діяч	147
Мірошніченко М. І.	
Розвиток сучасного українського баптистського братства: основні тенденції та проблеми	149
Нездійковська П. В.	
Школа чистої землі як школа сил іншого	151
Олексійчук Л. В.	
Місце церковного права в розвитку української правової системи	153

Осьмакова В. И. Религиозная ситуация юго-запада России в конце XIX – начале XX веков (на примере Новооскольского уезда Курской губернии)	154
Петлякова М. И. Значение и применение психоделических веществ в первобытных религиях: на примере шаманизма	157
Середа Г. В. М. Поснов про процес інституціоналізації християнства	159
Симон М. П. Хрещення Русі: європейський прогрес чи моральна деградація східнослов'янських народів	161
Соколовський О. Л. Особливості віровчення толстовського руху в Україні	163
Стадник М. М., Никитюк Г. Л. Трансформаційні тенденції ставлення християнства до науки	165
Стасюк Л. О. Концептуальність ранньопротестантського трактування напередвизначеності у сучасних віросповідних системах	168
Стрелкова Ю. О. О. С. Хомяков та принцип соборності	170
Титор Р. Л. Билина як предмет філософсько-релігійнознавчого дослідження	171
Фесенко А. М. Особливості проведення радянської кампанії по вилученню церковних коштовностей на Донеччині під час голоду 1921–1922 рр.	174
Хитрова С. Ф. Релігійно-філософські искания в началe XX века	176
Хілько Є. В. Методологічний контекст характеристики відносин УПЦ КП і УПЦ МП в першому десятилітті ХХІ ст.	178
Хілько Є. В. Подолання розколу в християнстві у творчій спадщині митрополита Калліста (Уера)	180
Ховаєва Е. И. Феномен "волшебного острова" в кельто-британской мифологии	182
Цимбалій А. В. Христосцентризм Іоанна Павла II	183
Чубенко О. В. Образ Богородиці в православній іконографії	185
Шеретюк Р. М. Запровадження московських служебників у культово-обрядову практику Греко-уніатської Церкви напередодні її скасування 1839 р.	187
Яковець Л. М. Виникнення і становлення монастирів та соборів на теренах України	189
Яртим Н. В. Соціальна доктрина католицизму (зокрема УГКЦ)	192
Ярцев А. Б. Антропологические аспекты политических и социальных учений современного неоязычества в России и в Украине: сравнительный анализ	193

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2012

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(18–19 квітня 2012 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 4

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 11,62. Наклад **100**. Зам. № 212-5993.
Гарнітура Times. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл7.
Підписано до друку **16.03.12**

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
6-р Т. Шевченка, 14, м. Київ, 01601
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02