

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2013

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(16–17 квітня 2013 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 5



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.; **В. І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **Д. В. Неліпа**, д-р 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.; **Л. О. Шашкова**, д-р філос. 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 № 9 від 25 березня 2013 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2013", Міжн. наук. конф. (2013 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2013", 16–17 квіт. 2013 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2013. – Ч. 5. – 287 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. Редакція залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2013

Секція "РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В СТРУКТУРІ ФІЛОСОФСЬКОГО І ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ"

Підсекція "ФІЛОСОФІЯ ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

*М. Я. Бардин, студ., КНУТШ, Київ
marynet@ukr.net*

ВЧЕННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ПРО МИТАРСТВА

Сказання про посмертну долю людської душі здавна викликали великий інтерес. Серед перекладених есхатологічних творів особливе місце у давньоруській літературі посідає фрагмент з візантійського "Життя Василя Нового" (X ст.) – "Ходіння Феодори по повітряних митарствах", яке часто зустрічається в рукописах як окремий твір.

Митарствами, за вченням православної Церкви, називаються перешкоди, через котрі повинна пройти кожна душа на шляху до Божого престолу для приватного суду. Душі покійних при сходженні від землі на небо для поклоніння Богу до кінця світу і дня Страшного Суду в супроводі 2 ангелів проходять повітряний простір і катуються духами зла – митарствами, число яких, за словами преп. Феодори в видінні Григорію, учню преп. Василя Нового, двадцяти. Кожне митарство викриває свій, особливий рід гріха, і в розподілі їх спостерігається послідовність: від простіших (починаючи з марновірства) до менш простимих (немилосердя і жорстокосердості).

Згадки і розповіді про митарства зустрічаються:

- в церковних богослужіннях,
- в аскетичних творах святих Отців,
- в житіях святих.

Вчення про митарства не є догматичним і, за словами Серафима Роуза, відносяться, скоріш, до традиції православного благочестя. Він стверджує, що про митарства знали в Церкві в усі часи, куди б не передавались аскетичні перекази. [Иером. Серафим (Роуз) Душа после смерти/. Воздушные мытарства: Лепта Книга, 2010 г].

Розповіді про посмертні митарства душі містяться у творах церковних письменників IV–V століть – Йоана Золотоуста, Єфрема Сирина, Макарія Великого, Кирила Александрійського та ін. В російській церкві вчення про митарства детально розглядали і захищали Ігнатій Брянчанинов, Феофан Затворник, митрополит Макарій Московський, Йоан Кронштадтський, Йоан Максимович, Михайло Помазанський та багато інших вчителів і богословів. Найбільший наголос робився на нього в

Сербській Церкві, де воно займає шановне місце у третьому томі "Догматичного богослов'я" Юстина Поповича.

Стосовно значення і місця митарств в православ'ї було багато суперечок, висловлювались думки, що це апокриф чи просто "роман про митарства". Саме оповідання, на думку, наприклад, диякона Кураєва, є дуже сумнівним за своїм походженням та змістом і містить ряд догматичних помилок. З іншого боку, архім. Тихон (Шевкунов) на статтю диякона А. Кураєва дав розгорнуту відповідь, що обґрунтовує православність вчення про митарства. Архімандрит Тихон зазначив, що Блаженну Феодору знають і російські, і грецькі отці. І шанують її пам'ять в Церкві 30 грудня [*Архімандрит Тихон (Шевкунов)*. Великопостные митарства // Православие.ru, інтернет-журнал Сретенского монастиря, 25/03/2009].

Зовсім недавно протопресвітер Михайло (Помазанський), один з богословів Православної Церкви, опублікував на захист митарств статтю. У ній він попереджає, що в сучасному неправославному суспільстві часто виникають питання про віру, які ставлять і розглядають з неправославних позицій представники інших конфесій, а іноді і православні християни, які не мають під ногами твердого православного підґрунтя. На його думку, за останні роки став помітнішим критичний підхід до цілого ряду церковних вірувань, які називають "примітивними", результатом "наївного" світогляду чи благочестя і характеризують як "міфічні", "магічні". Протопресвітер Михайло (Помазанський) вважає обов'язком православних священників відповідати на такі погляди [Православна Русь. – 1979. – № 7].

Треба твердо пам'ятати повчання про митарства, яке розповів ангел преподобному Макарію Александрійському, що потрібно земні речі приймай тут за найслабше зображення небесних. Треба уявляти поневіряння не в сенсі грубого, чуттєвого, а, скільки для людини можливо, духовного, і не прив'язуватися до частковостей, які в різних письменників і в різних переказах самої Церкви представляються різними.

На завершення хотілося б навести мудрі слова святителя Феофана Затворника: "якою б дикою не здавалась розумникам думка про митарства, але проходження їх не минути. Багато шкоди роблять помилкові вчення людині, але особливо згубним є спотворення приватної есхатології" [*Феофан Затворник, святитель*. Псалом сто-осмнадцатый. – М., 1993. – С. 289].

Митарства – це не "повчальна байка", вигадана для "простих людей", це не "міф" або "плід уяви"- а справжні оповідання про те, що чекає людей по смерті, збережені православним аскетичним переказом з часів раннього християнства.

Взагалі, особливість есхатологічної літератури є певна неоднозначність, прихованість і, в будь-якому разі, стверджувати про істинність чи, навпаки, заперечувати і шукати недоліки в вченні про митарства, на мою думку, є недоречним. "Ходіння Феодори по повітряних митарствах" дає розгорнуту відповідь на одвічне питання – а що ж трапляється з душами людей після смерті. І, принаймні, для віруючих людей подібні сюжети дають певне уявлення і надію.

РОЛЬ АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОЙ ШКОЛЫ В ФОРМИРОВАНИИ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ И ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Сложность в изучении наследия Александрийской школы начинается уже с того, что до сих пор по-разному определяется объем и содержание этого феномена, временных рамок его существования, соотношения всех его течений и этапов развития. В целом можно свести эти точки зрения к следующему:

- Александрийская школа – это прежде всего (иногда и только) – иудео-греческая философия Филона Александрийского
- Александрийская школа – это идеалистические философские направления позднего эллинизма (1 в. до н. э. – 6 в. н. э.), такие как неопифагореизм, стоический и вообще эклектический платонизм и неоплатонизм.
- В третьем случае, Александрийская школа рассматривается лишь как развитие христианских философских учений (Климента, Оригена, Афанасия и других) без учета существования предшествующих им философских течений и их влияния на формирование новой духовной и культурной парадигмы.

Или же вообще "Александрийской школой" называли учебно-проповедническую деятельность христианского Дидаскалиона, а не оригинальные философско-богословские учения, возникавшие на протяжении веков в городе, основанном Александром Македонским в Египте (IV в. до н. э.).

Наиболее глубоким и верным определением Александрийской школы (с моей точки зрения) является то, которое дал профессор Саврей В. Я. – это "историко-философская преемственность трех основополагающих традиций: во 1-х, традиции эллинистической науки и александрийской философии; во 2-х, традиции иудео-Александрийской синкретической религиозно-философской мысли; и, в 3-х, традиции развития философско-богословских идей на основе синтеза античной и христианской науки в миссии христианского Дидаскалиона" (в период с IV в. до н. э. по VI в. н. э.). Объединение и переплетение этих трех тенденций породило различные философские течения, которые, однако, можно назвать в совокупности "Александрийской школой". Для этого существовал ряд оснований: во-первых, все течения философии были связаны (в разной степени) с мистическими умозрениями и философией мифологии. Во-вторых, именно в Александрии возник некий "мост"-греческая философия-благодаря которому стал возможен синтез между античной классической философией и христианской доктриной. Именно учение Филона ознакомило, а затем и подготовило другие античные школы к восприятию монотеизма, идеи о творении мира.

С другой стороны, иудео-греческая философия основывалась на толковании Библии с применением аллегорических методов и аппара-

та категорий стоического платонизма. Исходя из этого, можно сделать вывод: возникновение и расцвет христианской философской мысли именно в Александрии связан с тем, что здесь превалировали мистико-идеалистические учения, которые благодаря идеям Филона, становятся основой для формирования христианской философско-богословской мысли.

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

ПРОБЛЕМА ВОЗМОЖНОСТИ МЕТАФИЗИКИ СИНТО И ОСНОВА ЕЕ ПОСТРОЕНИЯ

Актуальность выбранной темы работы заключается в недостаточной её разработанности в сфере изучения метафизической мысли в пределах японской культуры. Проблемная область темы заключается в вопросе о возможности существования метафизики в рамках восточной культуры. Необходимо заметить, что специфика японской ментальности, принципиально отлична от европейской, в рамках которой формировались понятия философии и метафизики. Противопоставление европейской и японской культуры ставит вопрос о необходимости и возможности изучения японской культуры в характерных для Европы терминах. Однако ценность подобного подхода заключается в попытке выявить в целостности японского мироощущения и миропонимания те направления и особенности, которые с точки зрения европейской культуры могли бы определяться как метафизические. Подобный подход к проблеме делает возможным более глубокое понимание японской культуры для западной цивилизации, концентрируя внимания также и на общих особенностях метафизики как необходимой оставляющей культурного пространства.

Собственно метафизика в синто обозначается термином "сисо", который можно перевести как "мысль". В "светском" формате понятие "философия" переводят термином "тэцугаку", (где "тэцу" можно понимать как мудрость, а "гаку" – учение, наука, знание), т. е. "наука о мудрости", "знание о мудрости". Исходя из особенностей перевода важно отметить, что философия в Японии автоматически понимается как наука, что в пределах западной культуры не вызывает такого однозначного понимания. Но стоит также заметить, что в японском языке нет четкого различия понятий "учения", "науки" и "знания". Философия в Японии связывается с мудростью, что, однако, может быть обусловлено также особенностями перевода и не обязательно означает созвучное европейскому понимание данного термина.

Часто философия понимается как характеристика исключительно западной преимущественно европейской культуры, а её формирование и последующая специфика трактуются как обусловленные особенностями античной и христианской культуры. Однако если смотреть на философию, как на явление более широкого масштаба, становится воз-

можно говорить и о метафизике восточных культур, в рамках которых также в разной степени присутствуют мировоззренческие концепции. Такие концепции, как правило, существуют в рамках различных школ в пределах религиозных учений и могут пониматься как развитие философской мысли.

Традиционным для Японии считается синтосское мировоззрение. Необходимо присутствуя в сознании нации, синто проникает во все сферы культурной жизни страны, составляя фундамент эстетических, религиозных и соответственно философских взглядов. Важным для становления японского мировосприятия является также буддийская религия. Поэтому, говоря о возможности японской метафизики нужно прежде всего предпринять попытку суждения о метафизике синто, как основе специфики японского мировоззрения.

Говоря о метафизике синто интересно обратить внимание собственно на священный текст "Кодзики", сопоставляя конкретные его элементы с особенностями языка, перевода и отдельными категориями культуры. Так, например, космогония описывается следующим образом: "В древности, когда Небо-Земля не были разделены, и не были разделены Инь-Янь, мешанина эта была подобна куриному яйцу, и содержала почку. И вот чистое-светлое истончилось-растянулось и стало Небом, а тяжелое-мутное удержалось-затряслось и стало Землей". В японском варианте текста после слов "чистое-светлое" и "тяжелое-мутное" в обоих случаях присутствует иероглиф "моно", что примерно можно перевести как "вещь". Рассматривая подробнее космогонический процесс, можно заметить и другие случаи употребления категории моно. Это видно в таких моментах как: теогония ("боги возникли из того, что "моно""), описание жертвоприношения и божественных даров ("... выходит из рта то, что "моно" с плавником широким, то что "моно" с плавником узким..."), творение "десяти тысяч вещей", которые также, "возникли из того, что "моно"", т. п. Можно заметить что понятие "моно" (вещь) в контексте синтосского понимания может рассматриваться как субстанция в европейском смысле, носящая, однако, более универсальный характер.

Тотальность "вещи" как метафизической категории отражена уже и в особенностях японского языка, где слово "вещь" ("моно") является субстантиватором, т. е. не определяется каким-либо конкретным значением, а может толковаться, как: "тот, кто", "то, что", "нечто", "свойство", "оно". Важно и собственно понятие субстантиватора, то есть определенной частицы в предложении, которая ставится перед глаголом или прилагательным и выполняет функцию субстанции (тайгэна), в то время как собственно глагол или прилагательное несут смысловую функцию. Кроме "моно" подобным значением наделяются и другие существующие субстантиваторы: "но", который определяется целым спектром значений, и "кото", понимаемый как "действие", "время" и "место". Будучи общераспространенными и необходимыми элементами структуры языка, данные категории являются незаменимыми и в культуре, соответственно приобретая метафизический характер.

Принимая во внимание данные языковые особенности интересно обратить внимание на структуру имени богов (ками). Космогонический процесс описывает появление трех первых kami: 1. Амэ-но миканануси, Амэ-но минакануси-но kami ("небесный бог – владыка священного центра", или "бог – владыка священного центра небес") 2. Камимусуби, Камимусуби-но kami (др.-япон., "бог божественного творения"). 3. Такамимусуби, Такамимусуби-но kami (др.-япон. элементы "така" ("высокий"), "ми" ("священный"), "мусуби" (от "мусубу", "рождать, давать жизнь, творить"), "ками" ("бог") в целом расшифровываются как "бог высокого священного творения" или "высокий бог священного творения"). Смысловая структура имени указывает на во-первых, божественность (понятия "ками" или "мусуби") и во-вторых показывает принадлежность божества какому-либо понятию или принципу. Важно отметить что в именах остальных kami как правило присутствуют субстантиваторы "моно" или "кото", указывающие на принадлежность к конкретной области действия.

В связи с этим могут возникнуть некоторые метафизические вопросы, которые, однако, с точки зрения японца будут скорее всего, бессмысленными. Например, чем являются те "восемь мириад kami" – божествами, наделенными антропоморфными и личностными характеристиками, или всеохватывающими божественными принципами, функции и основные особенности которых отражены непосредственно в имени? Подобным образом могут быть поставлены и другие вопросы, например, о форме и способе присутствия kami в вещах и т. п.

Таким образом, исходя из взгляда на метафизику как на мировоззренческий фундамент любой культурной традиции, может быть предпринята попытка суждения о метафизике синто. Специфика японской терминологии и особенности перевода изначально предопределяют особенности данных исследований, так как предполагает различия трактовки таких терминов, как "философия", "мудрость", "знание", т. п. Сама основа построения метафизику синто отталкивается от суждения о татажных категориях японской культуры, опираясь на священный текст. Одно из таких категорий является понятие "вещи", что подтверждается и лингвистическими исследованиями. Подобные построения имеют ценность скорее именно с позиции попытки глубже понять и объяснить западной культуре специфику японского миропонимания и мировосприятия. В тоже время, с точки зрения самих японцев, подобные исследования скорее не будут приниматься ценными.

О. О. Божко, студ., Київська духовна семінарія, Київ
alexiusavgyst@gmail.com

ЯКИМ МАЄ БУТИ СУЧАСНИЙ КУРС З "ОСНОВ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА" У ШКОЛІ

Викладання навчальної дисципліни з "Основ релігієзнавства" у старших класах загальноосвітніх навчальних закладів є нагальним у зв'язку з необхідністю в умовах глобалізації сучасного світу вільно орієнтувати-

ся в культурному просторі людства та здійснювати усвідомлений цивілізаційний вибір, неодмінною складовою якого, поряд з національним, є релігійне самовизначення людини. Тому даний курс повинен формувати у старшокласників, майбутніх громадян, релігієзнавчу компетентність. До неї можемо віднести наступні якості особистості: вміння розрізняти різні конфесії одну від одної, усвідомлювати принципові розбіжності між ними, знати історію зародження та розвитку тієї чи іншої релігії, вміння знаходити необхідну інформацію з достовірних джерел та аналізувати її, розуміти значення та роль релігії і церкви в історичному минулому та сьогоденні, вміння виявити тоталітарну секту та дати аргументовану відповідь її представникам, знати основи церковного етикету і вміти застосовувати його на практиці, вільно орієнтуватися в церковному середовищі тощо. Звичайно, цим переліком далеко не вичерпується коло тих якостей, знань, умінь і навичок, якими має володіти людина, аби бути компетентною в даній сфері.

Наразі, ми свідомо і принципово розводимо релігієзнавчу та релігійну компетентність. Релігійна компетентність ширша за релігієзнавчу, адже передбачає не лише знання віровчення або морально-етичних положень певної конфесії, але і їх виконання, застосування у власному житті, безпосередню участь в культових діях. Релігійна компетентність більше спрямована на внутрішній досвід людини, а релігієзнавча – на зовнішній. Тому метою курсу "Основи релігієзнавства" є не виховання віруючої людини, а формування грамотного у релігійних питаннях свідомого громадянина Української держави.

Головна мета, яка має переслідуватися при укладанні програми, – цілком практична – унебезпечити молодь від потрапляння у тоталітарні секти або від шахрайств на релігійному ґрунті, привити школярам своєрідний смак до релігії, вміння розрізняти різні релігійні системи і не дати ввести себе в оману, коли під виглядом традиційної релігії, скажімо, православ'я, пропонуються ідеї новітніх синтетичних вчень, які не мають з ним нічого спільного, завдають важких фізичних та психічних травм, становлять загрозу громадській безпеці.

Для досягнення поставленої мети визначаємо наступні завдання курсу: розкрити сутність і значення релігії, ознайомити учнів з різними релігійними системами, їх спільними та відмінними рисами, показати роль релігії та церкви в історії України, охарактеризувати їх місце в сучасному суспільстві, розкрити суть і специфіку сучасних релігійних сект та надати інформацію про техніку релігійної безпеки.

На наше глибоке переконання, сучасний курс з основ релігієзнавства повинен мати виразний антропологічний характер, адже у світі конструктів, технологій і механізмів дуже важливо показати учням унікальність людського буття і кожної окремої людини, не допустити знецінення особистості. У викладанні спецкурсу необхідно освітлювати підходи різних релігій до бачення та розуміння людини і її місця у світі. У зв'язку з цим важливою складовою курсу повинно бути сотеріологічне вчення різних релігій – їхнє бачення причини людських страждань, шляху їх подолан-

ня та мети людського буття. Разом з цим курс має сприяти формуванню ціннісних орієнтирів у старшокласників та побудові ієрархії цінностей.

Щодо структури курсу, то найкраще, на нашу думку, основні релігійні системи викладати відповідно до їхніх сутнісних характеристик з дотриманням хронологічного принципу, оскільки класифікація релігій за поширенням (світові, локальні) не відображає змістовної складової їхнього віровчення. Окрему увагу слід звернути на дотримання балансу між доктринальними нормами конфесій і шляхами втілення цих норм в життя вірянами (своєрідна "єдність теорії і практики"), завдяки чому в свідомості учня складатиметься повна картина тієї чи іншої релігії. Необхідно також не залишити за полем зору історичний розвиток певної конфесії та її сучасне становище. Однак, релігієзнавство в жодному разі не має зводитися до історії релігії!

Шкільний курс з основ релігієзнавства повинен містити широкі інтеграційні зв'язки з гуманітарними дисциплінами, що створюватиме додаткові можливості для викладацької діяльності вчителя, а також полегшуватиме сприйняття інформації учнями та розширюватиме їх кругозір. Обов'язково слід пов'язувати навчальний матеріал з повсякденним життям сучасного суспільства і показувати його актуальність для старшокласників. У зв'язку з цим, в структурі курсу мають бути теми стосовно ролі церкви в житті суспільства, взаємовідносин церкви з державою, піднімати питання толерантності та релігійного фанатизму. Необхідно показати учням різні моделі церковно-державних стосунків в історії та сучасності і вказати на їх переваги та недоліки.

Добре спланований курс з основ релігієзнавства дозволить сформувати в учнів розуміння полікультурності українського життєвого простору внаслідок багатонаціональності його жителів та певних цивілізаційних відмінностей окремих регіонів, в чому не останню роль відіграла і продовжує відігравати релігія.

З дидактичної точки зору навчально-виховний процес матиме більший успіх при реалізації діяльнісного підходу – залученні учнів до активного пошуку матеріалу, його опрацюванні і творчому осмисленні в різних комбінаціях. Це навчить учнів самостійно опрацьовувати матеріал, шукати необхідну інформацію, критично ставитися до неї, співставляти з раніше набутим досвідом та іншими джерелами інформації і сприятиме формуванню загальної життєвої компетентності. Наприклад, при вивченні ролі релігії та церкви в сучасному суспільстві, це має бути робота зі статистичними даними, співставлення з офіційними документами та заявами, результатами соціологічних опитувань тощо. Найголовніше – сформувати в учнів вміння робити власні висновки.

При плануванні роботи з навчальної дисципліни необхідно враховувати вікові особливості юнацького віку. В даному випадку вчителю слід спиратися на зачатки аналітичного мислення старшокласників та критичне ставлення майбутніх випускників до навколишньої дійсності. Прагматизм у даному віці стає в нагоді, оскільки матеріал курсу носить прикладний, практичний характер і має бути пов'язаний з сьогоденням. При-

таманий учням здоровий скептицизм необхідно використовувати для пошукової роботи, творчих завдань, роздумів.

Виходячи з наведених роздумів, нами було складено навчальну програму з "Основ релігієзнавства" для старших класів загальноосвітніх навчальних закладів, в якій ми намагалися врахувати усе вище зазначене [Божко О. О. Основи релігієзнавства : навч. прог. курсу для 10(11) класу. – Кривий Ріг, 2012].

Н. В. Бойчук, асп., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
natok_sofi@meta.ua

ТЕОРІЯ РЕЛІГІЇ М. ШЕЛЕРА ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

У сучасному науковому співтоваристві М. Шелер відомий передусім як філософ-антрополог, далі звертається увага на аксіологію і лише іноді у спеціальних працях згадується про нього як дослідника релігії. З огляду на багатовекторність філософських пошуків мислителя визначення статусу його теорії релігії є неоднозначним і дискусійним. У цьому контексті спробуємо розглянути концепцію М. Шелера з кількох репрезентативних позицій і з'ясувати її статус: філософія релігії, релігійна філософія, феноменологія релігії чи систематична теологія.

Однією з найавторитетніших монографій з філософії релігії є праця Ю. Кімельова "Сучасна західна філософія релігії", в якій він пише: "Філософія релігії у вузькому значенні слова – це експліковані автономні філософські міркування про божество та про релігію, особливий тип філософування" [Кимелев Ю. Современная западная философия религии. – М., 1989. – С. 5]. Виходячи з такого визначення, і з того, що М. Шелер присвятив проблемі релігії окремий фундаментальний розділ у загальній філософській концепції, є достатні підстави назвати шелерівську теорію філософією релігії. Більше того, Ю. Кімельов далі зазначає: "Слід зауважити, що класичні феноменологічні концепції М. Шелера, Г. ван дер Леу, М. Еліаде справді можна, з певними обмовками, зарахувати до філософії релігії" [Там же. – С. 19].

У цьому ж контексті зауважимо, що ми не погоджуємося з твердженням М. Пилаєва: "За своїм жанром праця М. Шелера "Про вічне в людини" швидше належить до систематичної теології" [Пылаев М. Категория "священное" в феноменологии религии, теологии и философии XX века – М., 2011. – С. 8]. По-перше, саме визначення систематичної теології передбачає цілісне структуроване вчення про Бога, в цьому контексті у М. Шелера є щонайбільше теоматна антропологія. По-друге, очевидно, що сама теологія передбачає конфесійний контекст, а праця М. Шелера більше нагадує проект вільнодумства, аніж апологетичну роботу теолога. Крім того, у його працях можна зустріти твердження, що суперечать християнському віровченню. Вести мову про "позаконфесійну теологію" вважається нами беззмисловим, оскільки в такому разі стирається межа

між теологією та філософією релігії. Сперечаючись з М. Пилаєвим, наведемо його ж твердження, замінивши в ньому Отто – Шелером, а психологію – теологією: "Програма М. Шелера не по теології і не в рамках концептуальної природи теології, а, відповідно, не оцінювати її з цих позицій науково не продуктивно" [Пылаев М. Западная феноменология религии. – М., 2006. – С. 19].

Виходячи з того, що концепція М. Шелера не є теологічною, ми спробуємо виявити її потенціал у сфері релігійної філософії та філософії релігії. Підґрунтям змістового визначення названих підходів до вивчення релігії слугують наукові пошуки О. Сарапіна, оскільки в них, на нашу думку, аналізуються різні точки зору щодо зазначеної проблеми, а висновки є актуальними в умовах сучасного філософсько-релігійного дискурсу. Вчений стверджує, що філософія релігії "це раціональне за змістом та аналітичне за формою тлумачення корелятивів позамежного в таких їх основоположних аспектах як буття, знання та діяльність" [Сарапін О. Пропозиції стосовно конструктивного вивчення філософії релігії і презентація одного з можливих її проектів // Виступ на Третньому круглому столі з філософії релігії "Сучасні підходи у філософії релігії як стратегії осмислення предмету чи способи розкриття інтерпретативного потенціалу міркувань про нього": <http://philosophyofreligion.wordpress.com>], тоді як релігійна філософія більшою мірою є творчістю суб'єкта, спрямованою на осмислення релігійної тематики. В такому разі теорія М. Шелера належить до філософії релігії, оскільки в ній мислитель робить спробу феноменологічного (що в його розумінні є засадничо науковим) осмислення релігійних феноменів, вибудовуючи систему вчення про релігію. З іншого боку, концепція М. Шелера зовсім не може характеризуватися як результат суб'єктивної творчості (що характерна для концепцій в жанрі релігійної філософії), оскільки в ній прослідковується методологічні засади, які унеможливають вільне бачення проблеми, встановлюючи базові рамки дослідження. Критеріальною ознакою релігійної філософії, на відміну від філософії релігії, є її фідеїстична спрямованість. У цьому контексті доцільно згадати про відмінність, за М. Шелером, між метафізикою та релігією, коли остання ґрунтується на релігійній вірі, а перша – на знанні, тобто раціональному осмисленні. Концепція релігії М. Шелера не носить апологетичного характеру і по своїй суті не покликана виявити гріховність людини та виправдати шлях до спасіння, що черговий раз спростовує її належність до релігійної філософії. О. Сарапін вказує, що філософія релігії не повинна вивчати емпіричну релігію [Там само]. В такому разі шелерівська концепція позбувається того критичного зауваження, яке стосується відсутності у ній конкретно-історичного релігійного змісту.

Застосовуючи цю дефініцію, теорію релігії М. Шелера можна характеризувати так: кореляти позамежного – це Бог, божественне, сфера абсолюту, релігія та релігійна віра, Дух, а їх раціональне та аналітичне тлумачення в аспекті буття – це вчення про онтику божественного, цінності священного; в аспекті знання – позитивне та природне одкровен-

ня, *ordo amoris* (порядок любові як ціннісне сприйняття світу, в т. ч. маніфестацію божественного); в аспекті діяльності – вчення про релігійний акт, досвід взаємодії зі сферою сакрального. Як бачимо, три частини сутнісної феноменології релігії М. Шелера (вчення про онтику божественного, про форми одкровення та про релігійний акт) відображають основоположні аспекти корелятивів позамежного, визначені О. Сарапіним.

Ще одна важлива заувага стосується визначення теорії М. Шелера як феноменології релігії. Безсумнівно, феноменологічна установка застосовується М. Шелером у більшості його філософських досліджень. Однак, як уже відзначалося, феноменологія не визнавалася ним як метод чи вид філософії. Він використовував її як настанову пізнавального процесу, умовно кажучи, це були "окуляри", крізь які можна було побачити справжню сутність речей. Тому, на наш погляд, не зовсім правильно називати Шелерову теорію феноменологією релігії, оскільки остання була лише інструментарієм філософського аналізу.

Таким чином, звертаючись до визначення філософії релігії як раціонального за змістом та аналітичного за формою тлумачення корелятивів позамежного в таких їх основоположних аспектах як буття, знання та діяльність, можемо стверджувати, що теорію релігії М. Шелера можна називати філософією релігії з феноменологічною установкою. В цьому контексті варто згадати, що вчені С. Босіо, М. Габель, А. Забіяко у своїх дослідженнях номінують шелерівську теорію релігії філософією релігії.

О. В. Бондар, асп., КНУТШ, Київ

ПОНЯТТЯ ДОСВІДУ У ПРАЦІ КАРОЛЯ ВОЙТИЛИ "ОСОБИСТИСТЬ І ВЧИНОК": РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР

Досвід людини є цікавою проблемою з точки зору філософії. Не одне покоління філософів зверталося до осмислення цієї теми. В даному випадку дослідження присвячене розгляду питання досвіду в контексті християнської антропології, якою пронизана творчість польського мислителя, кардинала Кароля Войтили. Важливим є досвід з огляду на те, що саме він лежить в основі розуміння людини. Автор "Особистості та вчинку" вважає, що досвід також можливо інтерпретувати як процес, а саме: досвід людини є складним процесом пізнання. Кардинал стверджує, що жоден окремий досвід людини не розповсюджується на усіх інших. Варто відзначити, що досвід людини є самототожним, але неспівмірним. Розуміння досвіду К. Войтилою виходить за межі феноменалістської концепції досвіду. Натомість, простежуються деякі характерні риси феноменологічного сприйняття останнього.

В частині праці під назвою "Моральність як властивість вчинку людини" автор недвозначно дає зрозуміти, що етика і антропологія є тими "суб'єктами", спостереження за взаємодією яких завжди була цікавою з точки зору філософії. Ще раз варто наголосити на тому, що людський досвід мислиться автором невід'ємно від розуміння людини як особис-

тості. Не менш важливим є зауваження, що досвід є предметом об'єктивації та інтерсуб'єктивації [Іоанн Павел II (*Кароль Войтыла; папа Римський*). Личность и поступок // Иоанн Павел II. Сочинения : в 2 т. Т. 1 / пер. с пол. и комм. Е. С. Твердислова. – М., 2003].

Безперечно, Кароль Войтила розглядає досвід в контексті системи "особистості – вчинку". Особистість певною мірою вкорінена через свідомість, але не в свідомості. І це також важливо з огляду на усвідомлення структури людини. Свідомість супроводжує вчинок, відображає його тоді, коли він зароджується і коли він здійснюється, а вже після того як він здійснився все ще продовжує відображати його, але вже без супроводу. Щодо попередніх зауважень відзначимо і те, що досвід може бути як внутрішнім, так і зовнішнім. А вцілому, він має інтегральний характер. На сторінках роботи йдеться також про зміст та значення феноменологічного досвіду.

Ю. В. Борщ, студ., КНУТШ, Київ
yborshch94@gmail.com

ГЕНДЕРНЕ ПИТАННЯ В КОРАНІЧНИХ ТЕКСТАХ

Розглядаючи питання щодо взаємовідносин чоловіка та жінки в ісламі, можемо констатувати, що основним джерелом у данному випадку виступав Коран. Оскільки суспільство було патріархальним, то закономірно, що в Корані знайшли відображення патріархальні відносини. Коран наділяв більшими правами чоловіків ніж жінок. І все ж Коран був певним кроком уперед у плані наділення жінки певними правами, зокрема, у сфері майнових відносин. Виконання коранічних приписів давало можливість захистити жінку в плані соціальному. Чітко були розписані питання взаємовідносин чоловіка та жінки, укладення та розірвання шлюбу. В окремих місцях Корану навіть натякалось на рівність чоловіка та жінки.

Позитивна роль Корану по відношенню до жінки полягала і в тому, що він заборонив давній звичай закопування новонароджених дочок [сура 16 аят 60; сура 81 аят 8] і упорядкував багатоженство, скоротивши число жінок до чотирьох, а також заборонив кровозлитні шлюби.

Але все ж таки треба зауважити те, що в Корані немає відголосків попередніх доісламських традицій, коли жінка була наділена певною свободою при виборі чоловіка, при вирішенні справ племені, коли родовід вівся по материнській лінії. Вже на перших етапах становлення ісламу ми можемо споглядати процес приниження прав жінки, вона переходить у власність чоловіка, втрачає рівноправ'я в сім'ї та племені, що й було відображено в Корані.

В Корані у всьому підкреслюється пріоритет чоловіка. Це відображено навіть в тому, як Коран трактує питання про походження людини. "Він створив вас від однієї людини; потім з нього створив жінку йому..." [сура 39 аят 8]. Таким чином Коран стверджує, що жінка істота низшого чину: вона не була створена одночасно з чоловіком, а тільки після нього.

Саме аналіз міфологічних елементів релігії має важливе значення для виявлення причин, які принижують роль жінки в мусульманському світі. Міфи та перекази займають важливе місце в релігійному мисленні віруючих. Міф про створення Адама і Єви зіграв важливу роль в утвердженні догматичних приписів ісламу. Згідно Корану Бог створив чоловіка своїми руками, а творення жінки Аллах доручив архангелу Джабраїлу, котрий вийняв "під час солодкої дрімоти" у Адама ребро і створив з нього жінку щоб вона жила для нього. Мусульманські богослови вважають, що Єва згубила весь людський рід, що саме через провину жінки прокляття Аллаха поширилось на все людство. "Перший чоловік, який погодився з дружиною був Адам, він підкорився наказу Єви та скуштував пшениці (у деяких авторів це був виноград)", за що його вигнали з раю. Зло полягає в тому, що Адам послухався Єву, звідси й сентенція: чоловіки ніколи не повинні слухати жінок, довіряти їм, радитись з ними.

Якщо "мусульманин" означає "покірний Аллаху", то мусульманка, за ісламськими канонами, повинна бути покірна ще й своєму чоловіку, своєму земному богу, задовольняти його бажання. "Ваші жінки – нива для вас, ходіть на вашу ниву, коли побажаєте..." [сура 1 аят 223]. В разі непокори чоловік має право її покарати аж до побиття: "Добропорядні жінки віддані [своїм чоловікам], зберігаючи честь і все, що Аллах велів берегти, перестерігайте, [потім] не кохайте у подружніх ложах і [нарешті] побийте. І коли вони стануть покірні вам, не завдайте їм кривди нічим [сура 1 аят 34]".

В результаті гріхопадіння неоднаковість доповнюється нерівністю, жінка покарана фізіологічно (вагітність, болі при місячних і пологах), психологічно (сильне пожадання до чоловічої статі) і соціально (панування чоловіка), що знайшло своє відображення у функціях жінки в сім'ї. Чоловік покараний працею основне його місце поза сім'єю. Після гріхопадіння з помічниці чоловіка в пануванні над світом жінка перетворюється сама в підвладну істоту. За нею відтепер остаточно залишається місце роботи – сім'я. Сім'я – це місце, де себе може реалізувати жінка.

Шлюб у Корані, а отже і в ісламі розглядається не як сакральний акт, тобто союз чоловіка і жінки перед Богом, а радше як торгова угода. Тим не менше він трактується як одна з найбільших цінностей. Це "особливого роду приватний договір з метою узаконення дітнародження" написано в коментарі мусульманського права Хідой.

Шлюб є обов'язком кожного правовірного, безшлюбність – злочин перед суспільством і родичами. Так, мусульманський теолог і правознавець VIII ст. Малік ібн-Анас вважав, що одружена людина має перед Аллахом більші заслуги, ніж найповажніший мусульманин-одинак.

Дружина повинна підкорятися чоловікові повністю, а він зі свого боку мусить бути уважним і піклуватися про її благополуччя. "Вони (жінки) – одіж для вас, а ви (чоловіки) – одіж для них" [сура 1 аят 187].

Немає рівності між чоловіком та жінкою і в питанні вибору подружжя. Мусульманці можна одружуватися лише з мусульманином, тоді як чоловік може взяти собі в дружини жінку будь-якого іншого віросповідання [сура 4 аят 29]. Тут береться до уваги той факт, що араби, виходячи, за

межі аравійського пів-острова часто там і залишались, де і знаходили собі сім'ї. Тому і потрібна була санкція Корану на шлюб мусульман з ін-аковіруючими жінками.

Коран стверджує, що хоча жінка і створена для того аби скрасити земне життя чоловіка [сура 30 аят 20; сура 7 аят 189], але все ж вона неварта свого чоловіка, хоча б тому, що "росте вона в думках про наряди та безглузді суперечки" [сура 43 аят 17].

Коран (хай і недостатньо чітко) запропонував специфічну модель відносин між чоловіком та жінкою. Суть цієї моделі зводиться до того щоб створити оптимальні умови для продовження роду. Незважаючи на певні мінуси данна модель виявилась достатньо ефективною. В умовах частих війн, різноманітних соціальних негараздів вона допомагала зберегти не лише мусульманську спільноту, а й значно розширити її.

Ю. А. Брагіна, студ., КНУТШ, Київ

justjuli@i.ua

ПОНЯТТЯ РЕЛІГІЇ ТА ЙОГО ТРАНСФОРМАЦІЇ У КАНТОВІЙ КРИТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Філософія релігії Канта – це вчення, яке одночасно має і позитивний і негативний характер. З одного боку, воно присвячене критиці традиційних тогочасних європейських уявлень про сутність релігії, з іншого – це проголошення необхідності релігії, що диктується невід'ємною потребою в ній людської душі. Важливим і суттєвим моментом, є також те, що філософське вчення Канта про релігію нерозривно пов'язане із його етичним вченням, викладеним в межах практичної філософії.

У своїй критичній філософії Кант рішуче пориває із вольфганською раціональною метафізикою, проголошуючи її догматичною і, натомість, пропонує свою особисту позицію – критицизм. Виходячи із засад власної теорії пізнання, Кант обмежує сферу наукового знання сферою можливого досвіду. Будь-які спроби створити раціональне знання про предмети чи явища, які виходять за межі цієї сфери проголошуються безпідставними і суперечливими. Така позиція позбавляє предмети раціональної метафізики (душа, світ в цілому, Бог) гносеологічної значущості, але залишає за ними права необхідного практичного застосування. Із нібито реальних предметів дослідження і досвіду вони перетворюються на трансцендентальні ідеї теоретичного розуму, а згодом на постулати розуму практичного. В теоретичному значенні ідеї наділяються регулятивною функцією і застерігають розум від претензій на розсудкову науковість, а одна із ідей – ідея Бога виступає в якості необхідного уявлення про ідеал абсолютного пізнання, регулятивний принцип розуму як пізнавальної здатності взагалі. Отримавши такий результат в рамках теоретичної філософії Кант не зупиняється на шляху віднайдення конститутивного вирішення проблеми трансцендентальних ідей і, перевівши їх в царину практичного застосування, він створює систему практич-

ної моральної філософії, яка є другою необхідною частиною його філософської системи взагалі. Якщо в теоретичній філософії вищеперераховані ідеї могли розглядатися тільки як гіпотези розуму теоретичного, то в практичній філософії вони постають як постулати практичного розуму. Необхідність подібного постулювання диктована практичною потребою обґрунтування моралі.

В межах своєї моральної філософії Кант здавалось би ґрунтовно продемонстрував автономність людської волі і моралі, як стосовно витоків так і реалізації. Але, тим паче, феномен релігії, який в системі довершеної моралі втрачає своє традиційне значення, все ж таки винесений мислителем в окреме провадження і йому присвячується спеціальна праця. Кант чітко віддає собі раду, що повна руйнація релігії як явища не можлива, оскільки, по-перше, досягнення стану абсолютної моральності не можливо в феноменальному світі, а по-друге, оскільки релігія є необхідною потребою людської душі, яку не можна замінити нічим. Зазначена потреба породжена чистим розумом у його практичному застосуванні на шляху прагнення до найвищого блага, оскільки уявлення про цей об'єкт і мету практичного розуму не можливе без постулату Божественного буття. Практичний розум за словами мислителя формулює апіорне синтетичне положення, яке одночасно обґрунтовує існування Бога і найвищого блага. Те, що існує найвище благо означає те саме, що і існування Бога. Виключно прагматично, Кант також говорить, що релігія, окрім всього сказаного, є також корисною для ствердження моралі в феноменальному світі, оскільки граничне самовдосконалення є неможливим, а самостійне тим паче, виходячи із особливостей людської природи, яка проявляється у набагато легшому прихилленні до зла аніж до добра. Добро і зло трактуються ним по відношенню до моралі. Мислитель ґрунтовно критикує догматичні уявлення про походження зла із людської чуттєвості. Кант наголошує, що зло це свідомо непокора моральному обов'язкові, воно не має іншого походження окрім розуму, оскільки подібний акт неможливий без відповідної максими суб'єктивної волі. Жити, поклавши в основу своєї волі добрий принцип набагато складніше, оскільки потребує не аби яких зусиль. Для правильного сприйняття Кантового вчення про релігію, слід завжди мати на увазі кардинальне протиставлення церковної, історичної, богослужбової релігії, та релігії чистого розуму. Мислитель наголошує на тому, що засновану на Одкровенні релігію необхідно інтерпретувати в моральному ключі, намагатися всюди віднайти в усіх її складових моральну основу. Кант здійснює ґрунтовний, морально-інтерпретативний аналіз християнства, і виявляє, що християнство містить декілька надзвичайно корисних для становлення моральності ідей, однією із них є ідеал моральної людини – Ісус Христос, життя і діяльність якого є найяскравішим прикладом слідування моральному закону. Інша ідея – це ідея "царства божого" і морального вдосконалення як єдиного шляху до нього потрапити. Подібне уявлення – є християнською інтерпретацією ідеї найвищого блага та доброчинності, як шляху досягнення цього стану. У жодній ін-

шій релігійній системі Кант не вбачає такого істотного морального сенсу, як у християнстві. Істинна релігія розуму, яка заснована на чистій моральній вірі за своєю суттю тотожна моралі. У моралі та у релігії спільна мета, релігія є певного роду шляхом до моралі, не в тому сенсі, що вона є первинною, чи є умовою можливості моралі, а оскільки вона є надзвичайно корисною для ствердження моралі у феноменальному світі.

На сторінках "Релігії в межах тільки розуму" вміщено величезну кількість відверто критичних пасажів. На перший погляд може здатися, що Кант виступає як критик релігії взагалі, але мислитель не ставиться до неї вороже, навпаки він є глибоко релігійною людиною. Його критичне ставлення можна спостерігати тільки до відверто суперечливих розумові спроб інтерпретації та реалізації даного феномену в дійсності. Релігія може і повинна існувати, але тільки в усвідомленій формі, не як прояви зовнішнього, а подекуди і незрозумілого служіння чи примусу, а як внутрішня, нічим, окрім морального обов'язку не обумовлена, чиста релігія розуму, яка ґрунтується на чистій моральній вірі. Кант ґрунтовно і послідовно демонструє неможливість досягнути істинної мети релігії якимось іншим шляхом окрім морального вдосконалення і водночас критикує зовнішню, неусвідомлену, традиційну богослужбову релігію.

О. Є. Бродецький, доц., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
stud-conf2010@mail.ru

ЕТИЧНІ ДОКТРИНИ В РЕЛІГІЯХ СВІТУ: АКТУАЛЬНІСТЬ РОЗРОБКИ ТИПОЛОГІЇ ТА ДОСЛІДЖЕННЯ ІДЕЙНО-ЦІННІСНОЇ СИНЕРГІЇ

Морально-антропологічна криза сьогодення актуалізує пошуки ефективних шляхів утвердження оновленого гуманізму, конструктивних ідейних важелів обґрунтування солідарності, гармонізації ставлення людини до довкілля, подолання знеособлення культурних процесів й розмивання базових ціннісних критеріїв. Поза сумнівом, пошук нового у сфері ідей і цінностей передбачає увагу й до історичного контексту, виявлення в ньому цінного досвіду, який може служити методологічним орієнтиром пошуку перспективних шляхів розвитку. Впровадження сучасного гуманізму принципово неможливе без актуалізації на нових засадах і в новому соціально-ціннісному середовищі продуктивних морально-етичних ідей минулого. І звісно ж, конструктивне ціннісне ядро наявне як в етиці релігійній, так і світсько-гуманістичній. А тому важливо вміти здійснювати їх синтез та віднаходити шляхи гармонізації сакралізованого й секулярного контекстів моральності. Цим і визначається теоретична потреба поглибленого дослідження релігійної етики в аспекті виявлення логіки історичної трансформації релігійно-етичних доктрин різних традицій. Релігійна етика має істотний гуманізаційний потенціал, хоч свій практичний "коефіцієнт корисної дії" в цьому аспекті історично використовувала далеко не повноцінно. Адже часто він затьмарювався духом фанатизму, нето-

лерантності, взаємної упередженості носіїв відмінних релігійних переконань. Це й зумовлює глибинну філософсько-релігійнознавчу рефлексію на засадах релігійної етики, оскільки, як відомо, філософська рефлексія має потенціал вдосконалення явищ, на які вона спрямовується.

Можна констатувати, що попри наявність чималого масиву дослідницької літератури, присвяченого релігійній етиці окремих традицій та конфесій, у вітчизняній релігійнознавчій науці досі не здійснювалися методологічно цілісні, комплексні розвідки, спрямовані на реконструкцію *образу релігійної етики як цілісного феномена* світоглядної культури. Така реконструкція передбачає розгляд етичних доктрин різних релігій не дискретно, ізольовано одна від одної, а в *цілісній системі внутрішніх взаємозв'язків і концептуальних кореляцій*.

Саме цим і зумовлена потреба розробки *історичної та предметно-логічної типології* релігійних етичних доктрин. Попри те, що моделі історичної типології самих *релігій* розроблялися і розробляються в релігійнознавчій науці вже не перше десятиліття, однак спроб системно обґрунтувати типологію *релігійно-етичних* доктрин – обмаль. А між тим недоцільно механічно переносити типологію релігій на типологію етичних учень цих релігій. Ця обставина вимагає окремої уваги до світоглядної специфіки релігійної етики.

Ще одна важлива обставина, що спонукає комплексно розробляти цю тему, – необхідність вдосконалення методологічних і методичних механізмів впровадження релігійно-етичного елементу у сферу освіти. В останні роки ведуться гострі дискусії щодо того, в яких формах і на яких методологічних засадах слід викладати релігійну етику в системі шкільної і вищої освіти. Вважаємо, що лише за умови врахування конструктивного досвіду різних традицій релігійної етики, можна віднайти оптимальну модель формування й викладання відповідної дисципліни. Звісно, така модель має спиратися на принцип конфесійної незаангажованості, не приховувати деструктивні елементи, що можуть бути наявні в авторитарних формах релігійності, в тому числі і традиційних, але водночас викристалізовувати в доктринах релігійної етики гуманістичне ціннісне ядро, релевантне запиту сучасної людини і здатне надавати дієві механізми протистояння тенденціям дегуманізації, деперсоналізації життя, комунікації і творчості, навертати свідомість сучасної людини до абсолютних ціннісних імпульсів.

Комплексне дослідження проблеми містить потенціал наукової новизни, що виявляється в 1) підході до релігійної етики як до *цілісного* феномена світоглядної культури, що має власні закономірності розвитку, функціонування та впливу на соціальну реальність; 2) розробці комплексної типологічної моделі етичних доктрин в релігіях світу на ґрунті принципового розмежування закономірностей функціонування й соціального впливу авторитарних і гуманістичних типів релігійності; 3) встановленні закономірностей та визначальних соціокультурних факторів трансформації релігійно-етичних вчень в історичному та ідейно-логічному вимірах з урахуванням як цивілізаційної специфіки, так і загальнолюдських ціннісних ім-

пульсів релігійної культури загалом і окремих конфесійних спільнот; 4) обґрунтуванні методологічного принципу синергії гуманістичного потенціалу етики різних конфесійних традицій та ролі в цьому процесі солідаризаційних можливостей релігійно-філософської методології; 5) формулюванні методологічного обґрунтування концепції впровадження релігійно-етичного елемента як інформативно-когнітивної і виховної компоненти у сферу світської освіти на засадах конфесійної незаангажованості, толерантності та конституційного принципу відокремленості школи і церкви.

Провідною засадою при визначенні методологічного формату типології етичних доктрин у релігіях стане критерій ставлення до людської свободи і особистісної самореалізації в них. З огляду на це вихідною демаркаційною моделлю при якісному розмежуванні етичних доктрин має стати визначення їх характеру в межах опозиції "авторитарні/гуманістичні". Методологічно конструктивний орієнтир такого розмежування задано, зокрема, в працях Е. Фромма [Фромм Э. Иметь или быть? Психоанализ и религия. – М., 1990. – С. 246–293]. Це розмежування принципово визначається не конфесійною приналежністю тієї чи іншої етичної доктрини, а її конкретними життєвими настановами. Кожна релігія імпліцитно містить ґрунт як для авторитарних моделей життєвого самовизначення, так і гуманістичних. Тож реалізація дослідження сприятиме проясненню умов максимальної актуалізації справді гуманістичного духу релігійності і запобігання авторитарним проявам, а також надасть критерії експертного прогнозування можливих перешкод на цьому шляху. Безперечно, такий підхід поглибить використання в релігієзнавчих дослідженнях принципу міждисциплінарності, зв'язку релігієзнавства з історією, культурологією, соціальною психологією, політологією, філософією тощо. Потенційні результати дослідження можуть бути використані при визначенні методологічно-методичних засад викладання релігійної етики в загальноосвітній та вищій школі, а також при практичному викладанні таких дисциплін, як філософія релігії, методологічні аспекти релігійної філософії, етика, релігієзнавство, історіософія релігії та ін.

К. М. Бублик, асп., НУБіПУ, Київ
kostyabublik@gmail.com

ПОНЯТТЯ "ОСОБИСТІСТЬ": ВИНИКНЕННЯ ТА ОСОБЛИВОСТІ РОЗУМІННЯ

Поняття "особистість" – феномен християнської культури. Саме в християнській богословській думці вперше сформувалось розуміння особистості та вчення про неї.

Християнське визначення особистості під впливом двох культур: юдейської та грецької (античної). Святе писання юдаїзму дає чітке уявлення про Бога як про Особистість, атрибути якої – самосвідомість, глибинна непізнаваність, свобода, здатність мислити, творити і комунікувати. Буття Бога, згідно Біблії, не має онтологічного зв'язку з буттям світу. Тво-

рення світу – вільний акт біблійного Бога, в якому Він не мав жодної необхідності. Однак з причини відсутності в юдаїзмі філософської культури поняття про Бога як Особистість так і залишилось на стихійному рівні, вираженому в біблійних текстах. Греки, навпаки, створили велику античну культуру з розвиненою філософською думкою, проте не мали персоналістичного розуміння божества, а над всім вбачали безособистісний початок – необхідність, Долю. Філософ і філолог А. Лосєв, провівши аналіз античних філософських і театральних понять, відзначає, що до поняття "особистість" грецька думка так і не дійшла [Лосєв А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. Кн. 2. – М., 2000. – С. 640–644].

Епоха еллінізму дала можливість для взаємопроникнення грецької та юдейської культур. Важливу роль в цьому зіграло місто Александрія. Саме там, як свідчить переказ, сімдесят юдейських мудреців зробили переклад всіх книг єврейського канону на грецьку мову. Крім того, великий внесок в осмислення юдаїзму крізь призму грецької філософії зробило вчення єврейського філософа Філона Александрійського. Зазначимо, що діяльність александрійської єврейської громади і її видатних представників підготувало фундамент для появи і розвитку християнської богословської думки.

Виникнення поняття "особистість" нерозривно пов'язане з християнським вченням про Бога-Трійцю. Можна сказати, без введення поняття "особистість" отцям Церкви не вдалося б сформулювати троїчний догмат. До IV століття християнська думка не відводила належної уваги вченню про Трійцю, проте при цьому боролась з вченням тритеїстів і модалістів. Так, ересь було оголошено вчення римського пресвітера Савелія, який, стоячи на позиціях суворого монотеїзму, вбачав в Особах (Отця, Сина і Духа) лише історичні прояви або маски єдиного Бога. Підкреслимо, що савеліанська ересь модалізму продовжила завуальоване існування в Західній Церкві, що вплинуло на її розуміння буття Трійці. Головне положення західного троїчного богослов'я – божественна природа передує особистісному буттю Осіб Трійці. Крім того, через правову культуру, успадковану західним богослов'ям від Римської імперії, особистість стала розглядатися в площині зовнішніх відносин і визначатися ними. Примітно, що в західному богослов'ї за особистістю закріпився латинський термін *persona*, який означає маску, театрального виконавця, актора, тобто вказує на зовнішній прояв особистості.

На відміну від західного богослов'я, на Сході сформувалося принципово інше уявлення про особистість. Вчення про особистість у східній християнській традиції було розроблено так званими отцями-кападокійцями: Григорієм Богословом, Василем Великим і Григорієм Ниським. Особистість вони позначали поняттям "іпостась", що в грецькій філософській традиції означало те, що знаходиться під чим-небудь, тобто підкладку. Східне розуміння особистості відрізнялося від західного: тут, навпаки, особистість передувала природі. Особистість має природу та індивідуальні особливості, але не отожднюється з ними, а перевершує їх. Крім того, східна думка відмовилась давати позитивне визначення особистості, наполягаючи на її непізнаності, апофатичності.

Західна та східна традиції християнського богослов'я по-різному розуміли особистість. Західна богословська думка, закріплюючи за особистістю зовнішній прояв, входження у відносини, стала на шляху перетворення особистості шляхом зміни суспільних відносин, що надалі знайшло своє відображення в західних соціально-філософських вченнях. Тому не дивно, що католицтво створило чернечі ордени, спрямовані на зовнішню, громадську діяльність, духовні місії тощо.

Східна традиція, яка вбачала в особистості щось глибинне, що не зводиться до зовнішніх проявів, пішла містичним шляхом, метою якого було поєднання з Богом, тобто обоження. Тільки в Богові та через Бога людина в повній мірі може розкрити свою особистість. У роботі "Буття і спілкування" грецький богослов Йоан Зізіулас стверджує, що людина має два способи існування: іпостась біологічного існування і іпостась екклезіального існування. При цьому лише другий спосіб існування служить для справжнього розкриття людської особистості. Він здійснюється за допомогою Євхаристії, літургійного спілкування, яка, долаючи природну обмеженість, вводить людину в майбутнє есхатологічне царство [Зізіулас Йоан. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви – К., 2005. – С. 51–63].

***И. С. Вевюрко, канд. филос. наук, ст. препод.,
МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия***

ПАРМЕНИДОВСКИЙ ВОПРОС В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ РЕЛИГИИ

Парменид, по утверждению Рассела, стоит у истоков метафизики. Учение, которое он создает, называется им самим "путем многовещим" к познанию субстанциальной и парадоксальной Истины. Тем самым он одновременно и акцентирует феномен мистического, поэтически описывая этот путь не как цепочку рассудочных умозаключений, а как стремительное вознесение на солнечной колеснице, и проблематизирует возможность говорения о нем как единственно достойном предмете философии. Скорее всего в силу исторической случайности сама формулировка Парменида по способу выражения сближается с формулировкой отрицающего метафизику Витгенштейна: последний завершает свой Логико-философский трактат словами "о чем нельзя ничего сказать, о том следует молчать", подразумевая здесь то, что несколько выше сам называет "мистическим"; первый утверждает, что, наоборот, именно условия множественности вещей "нельзя ни понять, ни изречь", в то время как внепространственное и вневременное бытие одно только дает осмысленность речи. Еще намеченная у Парменида, эта тема затем развивается в античной философии вплоть до последних неоплатоников, и без учета ее влияний нельзя также понять философию религии Гегеля. Но прежде всего ей дает разработку Платон в одном из

сложнейших своих диалогов "Парменид", где вопрос о переходе – логическом и онтологическом – между единым и многим, т. е. между категориями целого и части, становится центральным вопросом философии. Как Платон, так и, спустя восемь столетий, Прокл в своем комментарии на диалог (а также Дамаский), последовательно продолжают заданную самим Парменидом практику использования религиозных символов для выработки метафизических категорий и – больше того – для самой постановки вопросов. Как представляется, это не просто литературный прием, но обращение к близкородственному словарю при выработке нового типа знания, отличающегося как от народной мифологии, так и от более архаической "темной" (в духе Гераклита) символики мистерий и древнейших культовых установлений. При этом обращении вольно или невольно впервые происходит систематизация всего того религиозного материала, который оказывался в фокусе внимания философов, т. е. впервые возникает философия религии. Наряду с ней рождается метафизика, которая, как многократно отмечалось в истории философии, со времени своего возникновения всегда шествует рука об руку с религией, хотя и не обязательно со всеми конкретными ее формами. Помимо этих общих соображений, имеет смысл выделить в античной мысли "Парменидовский вопрос", ключевой для осмысления религии: почему непостижимое мистическое нуждается в речи для своего проявления, и как оно может ею пользоваться? Этот вопрос у Платона превращается в онтологическую проблему множественности как неустранимого качества идеального мира, при не менее настоятельной необходимости существования единого, не терпящего множественности. Тем самым религиозная тематика неизбежно наделяется онтологическим статусом, и вопрос об объекте религии оказывается не чем иным как вопросом об истине. Отдельно можно рассмотреть прямое или косвенное отношение к традиции, заданной Парменидом, идей таких мыслителей, как Цицерон, блаж. Августин, Ансельм Кентерберийский, Николай Кузанский, Лейбниц. Наконец, Гегель, пересматривая наследие классической философии начиная с досократиков, так и сформулирует свое понятие о религии, как об отношении к истине, которое по существу тождественно философскому, однако диалектически расходится с ним.

В настоящее время, когда не существует общепринятого определения религии, опыт ее проблематизации в классической философии может способствовать если не предотвращению размыwania предмета религиоведения, то, по крайней мере, пониманию того, что представляет собой само понятие "религия" как унаследованное нами от периода классики, никогда не теряющего своей актуальности для живой мысли. Можно также задаться вопросом, не было ли выработанное тогда понятие, с большей или меньшей степенью сознательности, принято как основание при квалификации каких-либо явлений как "религиозных" в процессе накопления Западом всемирного этнографического материала и становления религиоведения как особой науки.

ЕТНІЧНИЙ ТА РЕЛІГІЙНИЙ ВИМІР ІДЕНТИЧНОСТІ (КАТОЛИЦЬКИЙ КОНТЕКСТ)

Сьогодні, під впливом стрімких глобалізаційних процесів людина зіштовхується із загрозою поглинання єдиним суцільним простором, стирання будь-яких меж, в тому числі і меж самої себе. Крім того в умовах постмодерну будь-які зовнішні смисли втрачаються, тож людині не залишається нічого, як шукати нових смислів в собі самій, адже лише власна самість залишається сталою. Вірогідно, саме цим викликаний такий жвавий інтерес до питання ідентичності з боку представників найрізноманітніших суспільних наук.

Тенденції до уніфікації стосуються етнічної картини світу, щоправда, вони не вирізняються очікуваною однозначністю: на тлі повсюдного об'єднання та укрупнення раз за разом постають питання про самобутність, унікальність та незалежність окремих етнічних спільнот. Тож виклики сучасності змушують нас звернутися до питання етнічної ідентичності як одного з найактуальніших.

Що ж стосується ідентичності релігійної, то вона так само зазнає впливу з боку тих самих процесів, перебуваючи при цьому в такому тісному зв'язку з ідентичністю етнічною, що подекуди одна з них стає вирішальним фактором для визначення іншої.

В першу чергу необхідно окреслити риси спільні для цих двох вимірів ідентичності. В онтологічному сенсі вони є генетично пов'язаними одна з одною, мають однакові функціональні вияви, та найголовніше, що їх поєднує, це використання ретроспективної оптики, тобто базованість на традиції. Очевидно, що існують і характерні риси, які відрізняють між собою ці два виміри ідентичності, як то трансцендентна складова релігійної ідентичності, або прив'язка до географічних меж у випадку з етнічною.

Очевидно, що як етнічна, так і релігійна складова можуть стати повноцінним фундаментом для побудови самоідентифікації особистості, проте, дуже часто окрема людина володіє обома цими вимірами власної ідентичності. В таких випадках один з них має, зрештою, переважати над іншим, не витісняючи його при цьому зовсім.

Застосування вищенаведених суджень до представників Католицької церкви видається досить проблематичним і, безперечно цікавим. Проблема полягає в самій сутності католицького віровчення. Приналежність до католицької церкви означає в першу чергу приналежність до вселенської спільноти. Християнська церква, побудована на принципі "Нема ні юдея ані грека" (Гл. 3, 28), стає новим обранням народом і покликана об'єднати всіх за ознакою віри. Тож, вона мала б нехтувати етнічною складовою і прагнути до максимальної гомогенізації. Що на рівні особистості мало б означати конфлікт між власною належністю до католицької церкви, та до певного етносу. Проте, насправді таких прикладів сьогодні знайдемо досить мало, натомість дуже розповсюдженою є мо-

дель гармонійної співпраці релігійної католицької та етнічної ідентичностей. Повсякчас саме католицька ідентичність стає основою для самовизначення певного етносу та зростання його в окрему націю. Найяскравішими прикладами такого співвідношення є Ірландія та Польща, чия національна ідентичність нерозривно пов'язана із католицькою вірою. Тож католицька ідентичність є з одного боку надетнічною, а з іншого – перебуває в тісному зв'язку з етнічною ідентичністю. Такий стан речей може бути пояснений перш за все католицькою еклезіологією та теологією.

Видатний католицький богослов ХХ ст. Жак Марітен зазначає, що католицька церква "повною мірою універсальна, надрасова, наднаціональна, надкультурна". Проте, таке визначення говорить скоріше не про нехтування переліченими факторами, але про розстановку пріоритетів. Зрозуміло, церква не має на меті замінити собою інші спільноти, вона прагне лише надати їм загальної мети (доказом чого може служити хоча б процес інкультурації). Сучасна соціальна доктрина католицької церкви підкреслює єдність та рівність всіх людей, проте, водночас, закликає вірян до громадянської свідомості та активної участі в державному житті. По суті енцикліки ХХ століття повсякчас закликають до християнської єдності, якби при цьому не перечила національній свідомості. Тобто йдеться, про певну єдність в багатоманітності. Цей концепт є цілком прийнятний для католиків, адже є добре їм знайомим – на ньому будуються загальнохристиянські Христологічний та Тринітарний догмати. Тож, сприймаючи себе, як істоту створену за образом і подобою божою, християнин легко усвідомлює можливість співіснування різних виявів його власної особистості, завдяки чому ідентичність людини включає в себе релігійну та етнічну складову як опціональні. Більше того, будучи притаманними одночасно одному суб'єкту ці два виміри ідентичності часто поєднуються між собою, що призводить до виникнення нової – етнорелігійної ідентичності, яка поєднує в собі і стрімке прагнення до самовизначення і всеохопне почуття спорідненості зі всесвітом. Стаючи яскравою ілюстрацією гармонійного вирішення однієї з основних проблем сучасності.

В. И. Вовченко, студ., ТГУ, Томск, Россия
tovsteinshmucl@gmail.com

ХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Американский представитель т. н. "секулярной теологии" Х. Кокс писал в "Мирском граде", что Бог парадоксальным образом продолжает жить в трудах философских атеистов. Действительно, на настоящий момент возникает такая ситуация, что известные антирелигиозные активисты обнаруживают не менее ригористический тип мышления, нежели имеющий место у религиозных фундаменталистов. Зачастую с их стороны демонстрируется отсутствие минимальной подготовки в области религиоведения, библеистики и теологии, которую они взяли с кри-

тиковать. Весьма характерно игнорирование контекста той или иной цитаты, приведением которой стремятся обосновать "специфическую безнравственность" Нового или Ветхого Заветов. На наш взгляд, религия несёт определённый философский, в первую очередь аксиолого-мировоззренческий, потенциал. В рамках данной публикации мы бы хотели выделить несколько важных тезисов относительно религии в эпоху секулярного общества. *Во-первых*, словами Дж. Ваттимо, ницшеанский тезис о смерти Бога не является атеистическим в строгом смысле этого слова, так как Ницше, будучи одним из непримиримых критиков метафизики, не мог выдвигать принцип, претендующий на окончательное описание бытия, его законченной структуры, в которой место принципа Бога занимает тезис о его смерти. В связи с этим хотелось бы охарактеризовать в качестве метафизического проект американского теолога Т. Д. Альтицера – т. н. "теологию смерти Бога", исходящую из последовательного принятия догмата о воплощении, радикальной трактовки кенозиса и высокой христологии. Скорее, тезис о "смерти Бога" (метафизического и нравственного) следует понимать как отвержение во имя опыта свободы претензии на описание последнего основания бытия, или иначе, как нечто, открывающее возможность гетеродоксии в противовес ортодоксии, т. е. трактовки христианства в духе "открытой парадигмы" (термин американского библеиста и богослова М. Борга). *Во-вторых*, хотелось бы отметить, что разнообразные проекты "завершения метафизики" позволяют тематизировать "веру", "Бога", "религию", "теологию" без оглядки на платонистический предрассудок, согласно которому понятия должны обладать "реальными определениями", иррелевантными к контексту. Свою "реальность" завершение метафизики обретает в первую очередь в качестве ориентира, провозвестия, утверждающего возможность обретения Бога, трактуемого исходя из *личной перспективы*, в акте веры, понятой самым разнообразным образом, например, в смысле тиллихianского централизованного акта предельной заинтересованности, открывающей человеку основания его бытия. Начиная с работ раннего М. Хайдеггера и позднего Л. Витгенштейна, мы можем констатировать, что содержание того или иного выражения определяется исключительно контекстуально. Собственно говоря, современная символическая логика давно закрепляет за учением о суждении более фундаментальный статус, чем за учением о понятии. Суждение же (принцип холистичности У. Куайна) также обретает своё содержание только относительно языкового каркаса или, словами Витгенштейна, языковой игры. Таким образом, значение выражения есть семейство случаев его употребления. *В-третьих*, мы можем констатировать, что в современном интеллектуальном пространстве понятие "теология" уже не применяется исключительно к дискурсам, что исходят из ракурса вероучения, понятого как совокупность догматов, той или иной конфессии – теология в первую очередь является частью религиозной *философии*, той частью, для которой суждения о Боге являются "центром речи" всей концептуальной схемы. В рамках религиозной фи-

лософии возможны и иные, нетеологические дискурсы, например: религиозная этика, религиозная философия истории, социально-политические теории. Но и такое разделение носит весьма условный характер – теологией порой называют и религиозную философию в целом, иллюстрацией чего может служить название книги швейцарского католического кардинала Х. У. фон Бальтазара "Теология истории". Понимая теологию в качестве своеобразной языковой игры, можно отметить, что теолог призван оперировать "всем дискурсом", а не определять заранее понятия "Бог" или "вера", прежде чем приступать к работе. *В-четвёртых*, исходя из вышесказанного, стоит отметить, что разного рода атеистическая критика всегда "опровергает" какую-то конкретную богословскую схему, никоим образом не касаясь вопроса о возможности религиозного опыта в целом. Более того, как представляется, христианская самоидентификация вполне может сочетаться с формами агностического мировоззрения, отрицающего возможность знания, скажем, о Творце, метафизическом "Боге философов". Попытка "воинствующих атеистов" в духе дурного объективизма говорить от лица Истины предстаёт более "метафизической" и необоснованной, нежели позиция многих представителей либеральной теологии, провозглашающих принципиальный плюрализм ответов на экзистенциальные вопросы, которые встают перед каждым человеческим существом в период его жизненного пути. Разумеется, наш жизненный мир насквозь пронизан смыслом, он телеологичен, но этот "смысл" не явлен в форме некоего объективистского ответа на все волнующие вопросы. Именно религия, как отмечал некогда Л. Н. Толстой в своей "Исповеди", в конечном итоге может помочь дать ответ на вопрос о смысле жизни. Мы полагаем, что в нашу эпоху религия возможна как реальная сила (обретающая действительность в человеческих поступках) только в качестве постметафизического построения. В противном случае она будет представлять собой своеобразный довесок ко вполне обыденному "практическому атеизму".

**С. І. Голотін, канд. філос. наук, доц.,
Університет сучасних знань, Київ
crager@live.ru**

СУЧАСНИЙ УКРАЇНСЬКИЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ: ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ТА РОЗВИТКУ

Останнім часом фіксується й значне підвищення уваги до досліджень євангельського протестантизму, яке у сучасному вітчизняному релігієзнавстві вочевидь виходить на новий теоретичний рівень. Так в Україні поступово здійснюється перехід від опису і систематизації фактів у вивченні історичних форм розвитку цього релігійного руху до його аналізу у якості цілісного релігійно-соціального феномену. Дослідження специфіки розвитку та функціонування протестантських релігійних громад у різних регіонах України [Лешко О. В. Протестантські громади За-

карпаття 1945–1991 рр. – Ужгород, 2008], висвітлення становища та внутрішньоцерковних процесів, процесів їхнього структурування та еволюції [Мокієнко М. М. Пізній протестантизм в Україні: інституційний та суспільно-політичний аспекти (1991–2004 рр.). – Запоріжжя, 2007], державно-церковних та міжконфесійних відносин євангелізаційно-місіонерської діяльності [Соловій Р. П. Конфесійна та культурно-просвітницька діяльність української євангельсько-реформованої церкви у Західній Україні (1925–1939 рр.). – К., 2000] у наш час поступається місцем та трансформується й у дослідження загальнотеоретичних релігієзнавчих проблем національно-конфесійної ідентичності, співвіднесення українського євангельського протестантизму та європейської інтеграції, особливостей новітніх соціокультурних трансформацій [Черенков М. М. Європейська реформація та український євангельський протестантизм: ідентичність віросповідальних засад, особливості соціокультурних трансформацій. – К., 2009] тощо.

І це зумовлено не лише проблемами державного, національного масштабу. Посилення уваги до протестантизму загалом обумовлюється й бурхливим розвитком релігійно-реформаторських ідей та протестантських громад у багатьох країнах сучасного світу, у Африці, Азії, Латинській Америці, Сполучених штатах, Австралії, а також позірною міцним союзом євангельської віри, морально-етичних засад сучасного світу, які потерпають в умовах поширюючої глобалізації й потребують втручання та захисту з боку гуманістично орієнтованих громадських та релігійних рухів й організацій. Звичайно, у різних країнах євангельський протестантизм має свої теологічні, етичні та соціальні особливості функціонування та розвитку: в Європі, наприклад, увесь релігійний й, зокрема, протестантський чинник сьогодні знаходиться під надзвичайно глибоким впливом секуляризації, у Сполучених штатах – він, навпаки, переважно "забезпечує" консервативний статус духовних традицій, а у Латинській Америці – є синтезованим з національно-визвольними змаганнями та пошуком "свого", "особливого", "неєвропеоцентричного" християнства. Ідеї та морально-етичні засади Реформації й у наш час знаходять своє особливе прочитання і на теренах України. Більше того. Сьогодні разом із історично національними церквами та відомими християнськими конфесіями протестантизм перетворився й на невід'ємну складову вітчизняного інтелектуально-теологічного та релігійно-духовного культурного життя. Приналежність України до східноправославної цивілізації сьогодні вже не виключає її поступ та адаптацію до західнохристиянської культури та її релігійних здобутків. Й новітні дослідники сучасного українського протестантизму, відомі теоретики-релігієзнавці далеко не даремно стверджують, що певна "рецепція Україною (західноєвропейської – вст. наша С. Г.) культури Відродження та Реформації значною мірою змінила вектор розвитку її суспільства, заклала підвалини толерантності й плюралізму його релігійно-культурного життя" [Там само. – С. 2].

Втім, сучасний український протестантизм, на відміну від протестантизму західноєвропейського, і у якості специфічного відображення європейської Реформації, і з огляду на особливості своєї динаміки розвитку

є явищем, яке потребує загальносистемного аналізу й вивчення відомих й непомітних, на перший погляд, проблем його "узгодження" із вітчизняним історико-культурним контекстом, й специфікою теперішніх суспільних, соціально-економічних та державницько-політичних трансформацій. І особливої уваги у цьому аспекті потребує специфіка морально-етичних засад сучасної вітчизняної релігійної філософії і теології протестантизму, яка тільки що формується, вже починає моделювати свідомість значної кількості віруючих у їхньому спрямуванні на досягнення соціальної мобільності, на зміцнення та розвиток середнього класу, підтримництва, на допомогу бідним, благодійництво, на пропаганду інституту сім'ї й сімейних цінностей, у спрямуванні кола своїх прихильників на забезпечення здорового образу життя і т. і.

Ідеї щодо втілення принципів рівності усіх перед Богом, подальшої автономізації помісної церкви, пропагування й підтримування індивідуальної, особистісної віри у даному випадку безумовно сприяють подальшому збільшенню соціальної бази вітчизняного протестантизму й можливості його перетворення на дійсно народний рух поширення та розвитку релігійної самосвідомості. За визначенням сучасних дослідників, український протестантизм "відображає "ідеальний тип" масової релігійності, принципово не ототожнюючись з конкретними соціокультурними формами. Саме в даному модусі євангельський протестантизм стає національним духовним рухом, який набуває інтегральне, універсальне, надкультурне і крос-культурне значення для всіх соціальних і етнічних груп суспільства" [Там само. — С. 3]. І це, безумовно, викликає необхідність подальшого релігієзнавчого дослідження і логіки його інституційного розвитку, й особливостей інкорпорації у релігійне життя українців, й проблем його "співіснування" з іншими релігійними течіями та рухами на теренах нашої держави, й проблем його можливого впливу на процеси подальшої демократизації та розвитку вітчизняного громадянського суспільства.

І. В. Горохолінська, асист., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
venglovska_i@mail.ru

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ КАНТА В СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ ФЕНОМЕНА РЕЛІГІЇ (С. ПАЛМКВІСТ)

Зосередженість дослідницької уваги сучасних філософських наук на теоретичних, а певною мірою й конкретно-прикладних проблемах релігії є явищем логічно об'єктивним. Релігія, існуючи в різних суспільствах, виявляючись у різноманітних культурах, віросповідних традиціях, рельєфно відображала й відображає той соціум, який сповідував чи сповідує конкретну систему релігійних переконань. А тому в сучасному світі актуальним є пошук таких філософсько-релігієзнавчих систем, які б сприяли удосконаленню та вивищенню конструктивної функціональності релігійного феномена, щоб він у свою чергу ставав дієвим чинником у духов-

ному розвитку людства і покращенні життя кожної особистості у світі. Сучасна філософія релігії надзвичайно наснажується як теоретичним ресурсом філософії релігії Канта, що надає їй певної методологічної зорієнтованості, так і чисто прикладним, виховним її потенціалом, який закликає людство до солідаризації та спільного усвідомлення цінності моралі і зміни власного життя так, щоб воно могло стати свідченням того, що таке суспільство варте і сотеріологічної відплати. Аксіологічна доктрина Канта та тлумачення в її межах феномена релігії постали одним з важливих **методологічних орієнтирів** сучасної філософії релігії, який формує її каркас. У сучасній філософії релігії на основі рецептивності кантівських ідей щодо проблем віри в Бога та релігійності витворюється дві своєрідні течії аналізу цієї проблематики. Представники однієї із них сходяться на думці, що аксіологічна концепція Канта є **етично опосередкована**, а ідея Бога є "попущенням", певним кроком назад у витворенні цілісної концепції. Інші ж вважають, її **релігійно опосередкованою**, а надзвичайну увагу Канта в межах розгляду феномена релігії до питань та понять етики й моральності пов'язують з назрілою в час творення мислителем власної філософської системи і не розв'язаною повною мірою і в наш час проблемою реформи інституту церкви, ціннісної оптимізації служіння. Засобами етики Кант намагався очистити релігію від тих зайвих нашарувань, що часто відвертають від неї людину, яка перебуває в світоглядному пошуку, сприяють розділенню, розколу релігійних систем тощо.

Найбільш ґрунтовним західним дослідником саме філософії релігії Канта, на нашу думку, є **С. Палмквіст** (нар. 1957). Він вказує, що Кантова філософія релігії долає обмеженість як суто позитивістського, так і чисто раціоналістичного підходів, що зумовлює особливу увагу до її методологічної специфіки та зв'язків з теологією, вбачаючи в аксіологічній доктрині кенінгзберзького філософа той потенціал, який може не тільки оптимізувати теоретичний ресурс сучасної філософії релігії, а й дати певний методологічний вектор для вибудови цієї дисципліни.

На противагу поширеним уявленням про Канта як про руйнівника метафізики і теології, Палмквіст обґрунтовує думку про те, що німецький філософ аж ніяк не знищив метафізику, а лише радикально переосмислив її основи та інтенції. Той факт, що все вчення Канта має у своїй методологічній перспективі орієнтацію на ідею Бога, свідчить про його теоцентричний характер. Підтвердженням цієї тези є численні праці Канта, які частково чи повністю стосуються проблем релігії та віри в Бога. Дослідник здійснює аналіз цих праць, зосереджуючи свою увагу на роботах як докритичного, так і критичного періоду творчості Канта. Основний характер теоцентричної спрямованості філософії Канта Палмквіст вбачає у тезі Канта про те, що він "мусив обмежити знання, щоб звільнити місце вірі": "Кант також прояснює в багатьох місцях, що його завдання гранично конструктивне щодо теології та релігії, як і до метафізики взагалі. Його відомий вислів "обмежити знання, щоб надати місце вірі" [Palmquist S. Kant's critical religion. – Aldershot, 2000. – P. 10]. Але Палмквіст наголошує на тому, що це не означає, ніби знання не має ніякого

стосунку до релігійної традиції, просто "Кант вказує не на те, що пізнання не має відношення до релігійної віри, а на те, що будь-яка спроба обґрунтувати релігійні вірування і практики в теоретичному знанні, а не на основі моральних міркувань, можуть привести ні до чого іншого як діалектичної ілюзії" [*Palmquist S. Kantian Redemption: A Critical Challenge to Christian Views of Faith and Works // Philosophia Christi. – 2007. – No 9. – P. 29*].

Палмквіст робить висновок, що у Канта істинна релігія є певним синтезом теології та моралі. Але, як він пише, всупереч поширеній думці, це не означає, що в такий спосіб Кант заміняє теологію етикою: "Якби теологія була виключена, то сама релігія (синтез етики і теології) була б неможлива. Окрім того, ми можемо бачити..., що Кант сам розвиває велими детально розроблену власну теологію. Такого важко чекати від того, хто намагався б виключити або знищити всю теологію" [*Palmquist S. Kant's critical religion. – P. 138*]. Отже, як вказує Палмквіст, своєю концепцією Кант не руйнує теологію, не замінює її етикою, а здійснює певний синтез етики і теології, що постає у нього як етикотеологія, де обидві словотворчі частини поняття не виключають одна іншу, а доповнюють.

Але, незважаючи на всі позитиви Кантівської філософії релігії взагалі та вчення про етикотеологію, зокрема, Палмквіст застерігає, що традиційному християнину потрібно з обережністю ставитися до Кантівських настанов, переймаючи позитивні, але не забуваючи про основну християнську заповідь "підкріплення віри справами", тобто про християнську практику: відвідування богослужінь, участі в обрядах, суворим противником яких був Кант. Аналізуючи основні християнські критичні розробки щодо філософії релігії Канта, Палмквіст, усе ж висновує, що вона аж ніяк не є всуціль негативною щодо християнської традиції і вивчення її має деякі позитиви для християнина, адже стосується осердя релігійності – моралі, а тому є важливою: "Досліджуючи такі питання детально..., достатньо свідчень, що критична релігія Канта фактично западає далеко глибше в істинне серце релігійного досвіду, ніж зазвичай визнається" [*ibid. – P. 295*]. Тобто, окрім того, що Палмквіст актуалізує і пропагує важливість філософії релігії Канта для розвитку сучасного філософсько-релігійного знання, він, будучи релігійною людиною, впевнений, що критичне вивчення здобутків кантівської аксіологічної доктрини буде корисним і для сучасного віруючого, адже вона стосується глибинного досвіду кожного віруючого – внутрішньої релігійності та моралі.

***И. П. Давыдов, канд. филос. наук, доц.,
МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
ioasaph@yandex.ru***

КУЛЬПАБИЛИЗАЦИОННАЯ ФУНКЦИЯ РЕЛИГИИ

В связи с парадигмой постмодернизма, оказавшейся вполне конкурентноспособной на фоне других в современной философии религии и религиоведении, следует указать одну специфическую функцию рели-

гии – *культабилизационную* (овиновливания). Термин "культабилизация" стал активно использовать Мишель Фуко для описания социопатологии. В религиозноведческом дискурсе этот термин должен приобрести строгий смысл, для чего следует обратиться к генезису состояния виновности и семантике вины, исследованных Рене Жираром, Жилем Делёзом, Полем Рикёром, Карлом Ранером, Юлией Кристевой (а также Фридрихом Ницше, Зигмундом Фрейдом и Питиримом Сорокиным).

Рене Жирар, отмежевываясь от структуралистского подхода Клода Леви-Строса, формализма Анри Юбера и Марселя Мосса в вопросе происхождения феномена жертвоприношения, выводит последнее из актов заместительного насилия. Сближая жертвоприношения и пенитенциарную систему древних обществ, он обращает внимание на то, что в догосударственную эпоху репрессивные функции за неимением суда принимала на себя родовая группа – патрилинейная или матрилинейная. И в ее компетенции была выдача враждующей стороне заведомо невиновного сородича ради предотвращения нескончаемой кровной мести (неизбежной и в более позднюю эпоху обычного права, уже по *lex talionis*). К этому невиновному сородичу фактически применялся будущий юридический принцип *объективного вменения* – несчастный единолично нес на себе груз коллективной ответственности за агрессию, послужившую катализатором вражды. (Необходимо подчеркнуть, что в теории З. Фрейда все наоборот – невиновные общинники ради консолидации группы на равных с исполнителями разделяют ответственность за убийство тотема, олицетворяющего патриархальную власть отца-первопредка, в знак чего совершается коллективная трапеза. Вина за убийство замещается виной за сокрытие преступления через поедание тотема). По мысли Р. Жирара, как только в обществе обособлялась судебная власть (в любом виде), жертвоприношения теряли свою повседневную значимость для разрядки деструктивной социальной напряженности и оказывались в сфере притяжения религии и магии. Позднее, развитая религия (в первую очередь, авраамический монотеизм) сконцентрировала внимание на концепте греха. Грех мог мыслиться как коллективным, так и индивидуальным, однако, нынешняя христианская хамартиология чаще говорит об индивидуальном грехе как родовом свойстве всего падшего человечества. Получается, что по идее, например, К. Ранера, христианин должен расплачиваться за предоставленную ему свыше свободу воли. Он еще ничего, может быть, и не совершал, но уже виновен за наделенность природным правом совершить в силу первородного греха. Поль Рикёр иначе, чем Карл Ранер, расставляет акценты культабилизации, для него важнее не объективно-онтологическая, а субъективно-психологическая сторона, *чувство* вины. П. Рикёр исходит из посылки, что человек греховен, причем абсолютно, виновен же он относительно – у человечества имеется градуированный опыт виновности. Значит, вину и грех можно сближать, но отождествлять нельзя. Верующий без конца терзается мыслью о невыполненном долженствовании, и религия, эксплуатируя эту почти пато-

логическую тревожность, мнительность как черту характера совестливого человека, приходит к нему на помощь, направляя его психическую энергию в русло ритуала. Согласно взглядам Поля Рикёра, даже если бы не было в человеческом сообществе коллективной агрессии, нуждающейся в предохранительном клапане, о которой писал Рене Жирар, совестливый человек все равно нашел бы способ обвинить себя и создал бы ритуалы (в т. ч. религиозные). П. А. Сорокин добавил бы к этому, что ритуалы – не столько заместительное, сколько "шаблонное" поведение людей по осуществлению репрессивных и поощряющих санкций, предшествующее религиозным стереотипам поведения.

С Полем Рикёром солидарны постмодернисты Юлия Кристева и Жиль Делёз. Для них ритуал – тоже форма компенсации тревожности, вызванной виной. Но сам генезис вины иной. Ю. Кристева склонна абсолютизировать не грех, а вину в христианском контексте. Для нее любое слово, обращенное к другому, тем более к *Друзоуму* (Всевышнему, не терпящему рядом с Собой порока), является актом исповедания в постыдном. Человеческое слово всегда жалобно, самой своей экзистенцией оно обнаруживает наличие говорящего, выдает с головой его присутствие в бытии, на недопустимо малой по отношению к Абсолюту дистанции. Однако дискурсу Ю. Кристевой свойственен эстетический оптимизм: стон живой твари, виновной уже в том, что она жива, в религии перерастает в молитву, покаяние, исповедь. Вина Августином переосмысливается как *felix culpa*. Ликование по поводу счастливого стечения обстоятельств порождает грандиозное христианское искусство средневековья и Нового времени, которое умиливает Судью Мира – отныне судебная власть принадлежит коммуникативному акту суждения (а не юридического осуждения), выраженному посредством символических систем. Фактически из сублимированного чувства вины Ю. Кристевой выводит все многообразие религиозного искусства как феномена человеческого творчества, поскольку искусство всегда научалось обходить кровожадный и слепой Закон, умеющий только запрещать и карать. Если Ю. Кристева вспоминает Августина, то Жиль Делёз – Эпикура. Ж. Делёз начинает рассуждать о гедонизме и быстро приходит к констатации тотальной тревожности, свойственной всему человеческому роду. У Ж. Делёза место экзистенциалистского ужаса перед бытием занял постмодернистский ужас симулякров бесконечности. Для объяснения вины Ю. Кристевой хватило факта "вброшенности в бытие", Ж. Делёз уточняет, что вина коренится в гедонистическом желании жить и наслаждаться жизнью.

Религиозной кульпабализации предшествует институционализация самой религии и обособление клира по одной простой причине: обвинение – удобнейший рычаг управления, значит, должна произойти дифференциация религиозно-социальных стратов управленцев-харизматиков и рядовых общинников. Выстраивается логическая цепочка: сотериология – эсхатология – хамартиология – теодицея – кульпабализация. Провозглашаемая правящим клиром тотальная кульпабализация

населения "снимает" антроподицею как опасного идеологического конкурента, способного заманить народные массы в бытовой религиозный индифферентизм или ученый агностицизм и атеизм. И если в любой религиозной "ортодоксии" выделяется сотериология, ее смыслополагающим "эхом" через ряд указанных передаточных звеньев вероятнее всего окажется *культурабилизация*.

**Г. Д. Ємельяненко, канд. філос. наук, доц.,
ДВНЗ "ДДПУ", Слов'янськ**

ДЖ. МАККУОРРІ І П. ТІЛЛІХ В КОНТЕКСТІ ОБ'ЄДНАННЯ КЛАСИЧНОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ ТА ТЕОЛОГІЇ

У сучасному суспільстві, як і в минулому столітті, продовжують говорити про кризу класичних західних цінностей – прогресу, гуманізму, раціональності, свободи, про їхню перманентну переоцінку та напружені пошуки нових орієнтирів існування. Ця криза стосується і християнської релігійної культури. Однією зі спроб її оновлення і є своєрідне поєднання класичного екзистенціалізму і теології, у якому багато хто вбачає можливість створення нових релігійних ідеалів та забезпечення адаптації християнства до реалій сучасного світу.

Не акцентуючи увагу на теоретичному дослідженні багатьох понять, прихильники екзистенціалістського способу інтерпретації та розуміння світу в теології роблять значний внесок у його практичне, змістовне наповнення. Типовим прикладом в даному випадку може бути екзистенціально-теологічна концепція Дж. Маккуоррі, автора широко відомих на Заході монографічних видань "Релігійна думка XX століття", "Принципи християнської теології", "Роздуми про Всевишнього", "Нові напрями сучасної теології". Саме Дж. Маккуоррі, за висловом наших сучасників, є "найвпливовішим представником християнського екзистенціалізму, який залучив гайдеггерівську філософську антропологію у християнську теологію". Сам Дж. Маккуоррі, як це відзначають вітчизняні дослідники його творчості, вважав себе належним до тієї лінії екзистенціальної трансформації теології, яка була започаткована С. Кіркгором і продовжена М. Гайдеггером та Р. Бультманом. Щодо екзистенціально-феноменологічних інтерпретацій теології концепція Дж. Маккуоррі може бути визначена і як "екзистенціально-герменевтична теологія". Адже саме так оцінив її Р. Бультман у передмові до першого видання книги Дж. Маккуоррі "Екзистенціальна теологія: порівняння Гайдеггера та Бультмана" (1955 р.). У цій книзі Дж. Маккуоррі і спробував довести тотожність гайдеггерівської аналітики буття та вчення Р. Бультмана "про людину без віри" в теології Нового Заповіту. На його думку, автентичне існування у його гайдеггерівському розумінні абсолютно співвідноситься з бультманівськими ідеями щодо "істинно християнського життя". У передмові до видання цієї книги Дж. Маккуоррі підкреслював, що процес деміфологізації та екзистенціальної інтерпретації релігії був, хоча й не єдино можливим,

але все ж таки одним із найкращих шляхів у розв'язанні проблем відновлення інтелектуального впливу релігії на людину у XX столітті.

П. Тілліх також є знаковою фігурою в історії взаємозв'язку між філософією класичного екзистенціалізму, філософією релігії і теологією. Він продовжив обґрунтування низки головних понять екзистенціалістської філософії, зокрема, поняття існування, описав його розвиток в історії філософії, визначив специфіку формування його сенсу. П. Тілліх був тим мислителем, який переніс у Новий Світ екзистенціалістську філософську традицію й започаткував одну з форм її нового існування на американському континенті. Саме у його працях і з'явився термін "класичний екзистенціалізм", яким відокремлювалася також і специфіка тілліхівського розуміння сутності цього різновиду мислення. Як володар надзвичайно глибокого, тонкого та проникливого розуміння світу, він відкрив для широкого загалу ті виміри класичного екзистенціалістського мислення, які, як правило, завжди і скрізь від нього ретельно приховувалися. І першим таким виміром був вимір "екзистенціальності", а не екзистенційності цього мислення. Англійська мова, як стверджував П. Тілліх, не має корелята тому, що, наприклад, мав на увазі С. Кіркегор під терміном "екзистенційне". Втрата "об'єктивного" світу як осмисленої реальності, стверджував він у своїй праці "Кіркегор як екзистенційний мислитель", – передбачала виникнення "екзистенціальності" індивіда, тобто, його "екзистенційної суб'єктивності". "Екзистенційна позиція і виявлялася у спробах змінити "нестерпний об'єктивний світ" за допомогою революційної трансформації, заснованої на "пристрасній суб'єктивності" його головних жертв". Слово "екзистенційний", таким чином, позначає мислення у сфері етичних рішень, політичного радикалізму, граничної захваченості, тобто, позначає мислення, що відбувається з пристрас-тє і зацікавленістю", – стверджував американський мислитель.

З іншого боку, П. Тілліх, був також й впливовим протестантським теологом минулого сторіччя. Протестантський екзистенціалізм П. Тілліха, як і його екзистенціальна (систематична) теологія були спрямовані на подолання розриву поміж теорією та мирським існуванням. Аксиологічний центром своїх пізніх праць він зробив проблему визначення ролі християнства в житті сучасної людини. Разом з тим, П. Тілліх дистанціювався від крайнощів діалектичної і ліберальної теології. Ним було запропоноване "синтетичне" трактування феномену Бога. Адже, на його думку, Бог є споконвічним і первинним стосовно усіх можливих дихотомій, найгострішою з яких є дихотомія "Божого Буття" і "буття людського". П. Тілліх акцентував увагу на двох феноменах які, на його думку, і свідчать про наявність фундаментального зв'язку людини з Богом: по-перше, на "турботу про сенс Буття", і по-друге, на "онтологічно задану любов" людської істоти до Бога. Така любов, на думку мислителя, виявляє найбільшу силу там, де вона долає найкричущу непокінченність – роздільність людини з Богом, який є "основою її буття". "Любов, сила і справедливність єдині в Богові і об'єднані в новому творінні Бога у світі, – читаємо у праці П. Тілліха "Любов, сила та справедливість..." – Людина від-

чужена від основи свого буття, від самої себе і від світу. Але вона все ж таки людина і не може повністю позбутися зв'язку зі своєю творчою основою. Вона – особистість, зосереджена на собі, і в цьому сенсі єдина з своєю сутністю. Вона "бере участь" у світі. Іншими словами, любов, що об'єднує, сила опору небуттю та несправедливості все ж діє у ній, долаючи усі перепони на її життєвому шляху".

М. І. Заєць, студ., НаУКМА, Київ

ПРИКЛАДИ НАУКОВО-НАТУРАЛІСТИЧНОГО ОСМИСЛЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ КАРТИНИ СВІТУ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ВЛАСНОЇ ПАРАДОКСАЛЬНОСТІ

1. Передумови та витоки натуралістичного та наукового тлумачення релігійних феноменів: сциєнтистське тло.

Натуралістичні тлумачення релігійного досвіду та вірувань беруть свої витоки з намагання осмислити надприродні явища раціонально та із застосуванням наукових даних та інструментарію. Тому в колі багатьох представників науки природним є питання: чому ми віримо в те, що ми віримо? Найсуттєвішим тут є те, як вирішується питання: чи Бог створив світ, людину, мозок чи людина створила у своїй свідомості Бога. Цей підхід має своїм тлом сциєнтистську свідомість, яка закликає визнати виняткову роль природничої науки у інтерпретації різних філософських та соціальних знань. Сциєнтизм відкидає будь-які релігійні вірування і намагання показати суспільний прогрес у подібному вимірі, як такі, що не можуть претендувати на науковість. Апеляція до науки визначає прагнення пояснити релігію як: а) результат реалізації певних потреб, інтересів чи намагання людини подолати свою залежність від зовнішніх сил; б) результат еволюції її власної "натури". В останньому випадку релігія породжується внутрішніми потребами еволюції людського організму, навіть його фізіологічними процесами. У такій інтерпретації релігія стає атрибутом біологічної природи людини. В останньому випадку йдеться про різного роду "натуралістичні" пояснення феноменів релігії та людської релігійності.

2. Деякі сучасні натуралістичні пояснення релігійної картини світу.

Спершу згадаємо про *традиційні* концепції, які займають чільне місце в історії філософської та психологічної думки, хоча багато хто з відомих філософів та наукових діячів минулого також притримувалися даної концепції у власних теоріях. Ідейним витоком тут стає теорія Дарвіна, яка спростовує божественну участь у створенні людини і зводить цей процес до еволюційного сходження. Один з варіантів натуралістичного пояснення релігії був запропонований **фрейдизмом**. Усі соціальні явища, культуру розглядалися як система забобонів, за допомогою яких суспільство стримує ворожі йому сексуальні потяги людини ("лібідо"). Завдяки культурним нормам поведінки природжені інстинкти і потяги людини або зміщуються у сферу підсвідомого, або "сублімуються", тобто перетворюються на форми соціальної творчості, до яких сам Фрейд відносив і релігію. За тлумаченням Фрейда релігійні уявлення – це ілюзії, що ви-

пливають з бажань людини. Релігія визначається як загальнолюдський "нав'язливий невроз". Представник *неофрейдизму* **Е. Фромм** пояснював потребу людини в релігії як конфлікт між душою і тілом. Тіло є частиною природи, а розум підіймається над природою. Людина постійно прагне вирішити проблему розколу між тілом і душою, але ніколи не зможе її вирішити. На цьому ґрунті у людини виникає потреба у вірі та релігії. Фромм пропагує релігію без Бога, у центрі якої людина. Його точка зору, на нашу думку, теж натуралістична: "немає жодної людини, у якої не було б потреби у релігії" [Основні релігієзнавчі концепції та їхня загальна характеристика: <http://ua.textreferat.com/referat-9793-3.html>]. Нині зустрічаємо натуралістичні та наукові тлумачення релігії та релігійності доволі масштабні та деталізовані. Ось деякі приклади виокремлення окремих галузей знань у цій царині. *Нейротеологія релігії* – це результат досліджень взаємозв'язку мозку і віри. Один з її представників – канадський нейрохірург **Майкл Персінджер** – стверджує, що, стимулюючи магнітними полями висотні частки мозку, можна викликати дещо схоже на релігійне одкровення у кожної людини. В даній проблематиці релігійний досвід розглядається як результат особливої активності лівої півкулі мозку, а зокрема його ділянки, ймовірно, пов'язаної з самопізнанням. Ідеї *нейропсихології релігії* розвиває доктор **Ендрю Томпсон**, який прагне створити "всезагальну когнітивну нейронауку релігії". Зокрема, він стверджує, що релігія інтегрована у наш мозок, але не займає там окремої його частини, а паразитує на соціальній свідомості та психологічних природних штампах. Доцільним також буде розглянути розробки англійського біолога, наукового атеїста – **Річарда Докінза**. Він вводить в своїй праці "Егоїстичний ген" поняття "*mimic*" як певний лінгвістичний канал, який відповідає за людську культуру, зокрема і релігію. Також він наводить докази та спростування про ілюзорність існування Бога у своїй наступній праці "Ілюзія Бога". І останньою важливою в даній проблематиці концепцією є поняття "*божественного гену*", авторство якого належить **Діну Хамеру**. Він вважає, що атеїстами не стають, а народжуються. Втрата ж віри спричинена тим, що ген VMAT 2 схильний до мутації.

3. Парадоксальність подібного освоєння релігійних феноменів та надприродного в житті людей.

Розглянувши певні натуралістичні концепції релігійної картини світу та ступінь їх наукової розробки, не можна не помітити, що дана проблематика є дуже актуальною в колі науковців, а особливо атеїстів. Вони прагнуть показати людям, що релігія являється атрибутом їхньої уяви або зовнішньої потреби. Проте критикуючи релігійні вірування та погляди, вони все ж повертаються до природності релігії як такої. Дана теза спостерігається майже у всіх наведених концепціях. Ці концепції свідчать про те, що релігія є природною властивістю людини, що дозволяє нам говорити про певну парадоксальність у висновках подібного типу. Тож спостерігаємо, як попри власні раціоналістичні та навіть атеїстичні настанови ці вчені об'єктивно виробляють *форму натуралістичного та наукового обґрунтування релігійної картини світу*, при цьому висвітлюючи людину як "*природно-релігійну*" істоту.

ПОНЯТТЯ МОВНО-СМИСЛОВОГО УНІВЕРСУМУ РЕЛІГІЙНОЇ ТРАДИЦІЇ

Український вчений Сергій Борисович Кримський в своїй статті "Ціннісно-смысловий універсум як предметне поле філософії" привертає увагу до переосмислення предмету філософії в світлі змін реальності, в якій живе людина: "замість дилеми вибору між монізмом матерії або духу висовується їхнє складне опосередкування за певними рангами реальності – від стихійної позалюдської об'єктивності до віртуального буття опредмечених мислеформ" [Кримський С. Б. Ціннісно-смысловий універсум як предметне поле філософії // Філософська думка. – 1996. – № 3–4. – С. 106]. Виходячи з цієї тези, С. Б. Кримський стверджує актуальність дослідження "проміжних" форм реальності", які умовно можна позначити як символічно-психологічне буття, яке створює цивілізація. Відгукуючись на заклик С. Б. Кримського, спробуємо дослідити і філософські осмислити ту породжену і творчо освоєну людством частину буття, якою є універсум сенсів, що виникає на межі взаємозв'язку релігійної традиції з мовою та перекладами священних текстів, які ця традиція використовує і наповнює смислами.

Якщо застосувати поняття ціннісно-смыслового універсуму до релігієзнавчих досліджень, то предметом дослідження стає "проміжна реальність", породжена діяльністю певної спільноти людей, єдність якої обумовлена насамперед релігійною належністю до одного віросповідання, до однієї релігійної традиції. Тобто можна сказати, що така релігійна єдність утворює свій універсум сенсів на основі власної системи релігійних цінностей. За С. Б. Кримським, ціннісно-смысловий універсум виявляє себе через моделі універсумів цивілізацій, етносів, особистісного життя, що проявляються через такі культурні складові як мистецтво, мова, релігія та наука [Кримський С. Б., Павленко Ю. В. Цивілізаційний розвиток людства. – К., 2007. – С. 10, 12]. Те саме справедливо і у відношенні до смыслового універсуму релігійної традиції, який виявляє себе в створенні храмів, речей релігійного культу, священних текстів, теології, тощо. Тобто, смысловий універсум релігійної традиції охоплює все те, що створює людина внаслідок свого релігійного досвіду.

Межею дотику смыслових універсумів християнської та іудейської традиції є тексти Біблії, а саме, сенси, які вони містять. Але, позаяк будь-який текст фіксується та тлумачиться мовою, яка відображує безпосередній досвід буття її носіїв, то саме цю своєрідну релігійно-мовну картину світу можна окреслити як мовно-смысловий універсум релігійної традиції, на рівні якого і здійснюється взаємодія релігійних сенсів іудейської та християнської традиції або християнських традицій. Отже, мовно-смысловий універсум – це мовний аспект ціннісно-смыслового універсуму. І якщо в філософії зацікавленість мовними аспектами реальності знайшли своє вираження в активному дослідженні європейськими

вченими взаємозв'язків "мова – мислення – буття", "мова – текст – культура" (Гассет, Рікер, Гайдеггер, Гадамер, Деріда, Фуко, Барт, Леві-Стросс), то в релігійстві дослідження мовно-смыслового універсуму релігійної традиції передбачає виокремлення взаємозв'язку "мова – священний текст – релігійна традиція".

Проілюструємо цей взаємозв'язок на прикладі співвідношення мовно-смыслових універсумів іудейської традиції, основою якої є Танах, та україномовної християнської традиції, основою якої є українські переклади Біблії. Згадаймо найбільшу заповідь любові (Лк. 10:27), що походить від текстів "Шма": "І люби Господа, Бога твого, усім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією силою своєю!" (Втор. 6:5, християнський переклад І. Огієнка). В традиційних іудейських інтерпретаціях цієї заповіді "серце" ("לב" – "левав") пояснюється як зосередження процесів мислення та уваги, тобто давньоєврейський текст передбачає те, що слова (заповідей "Шма") потрібно не емоційно сприймати і переживати, а розмірковувати над ними, розуміти їхній зміст, саме в цьому буде полягати любов до Бога всім "левав" [Kimelman R. The Shema Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation // Kenishta: Studies of the Synagogue World. – 2001. – № 1. – Р. 19–20]. Довгий час і в українській культурі серцю надавалися властивості розуму, що знайшло своє втілення в праці П. Юркевича "Серце і його значення в духовнім житті людини, згідно зі Словом Божим", де ми споглядаємо наділення серця силами і розуму, і бажання, і волі, але разом з тим, і протиставлення двох центрів людини – серця і розуму, та перевагу першого над другим. Згодом, під впливом наукових досягнень сили розуму, пізнання, думки остаточно закріпилися за мозком, а серцю залишилися тільки душевні та духовні складові. Тому вислів "любити всім серцем" в сучасній українській культурі асоціюється з любов'ю, забарвленою емоціями, бажаннями, внутрішнім, серцевинним світом людини. На цю відмінність мовних конотацій цієї заповіді вказував ще І. Огієнко, коли пояснював, що "Божу заповідь: "Люби Господа Бога всім серцем твоїм" віддавна вже ми розуміємо невідповідно, не належно, не так, як треба. А це ж головна Божа заповідь!" [Огієнко І. Етимологічно-семантичний словник української мови : в 4 т. Т. IV: П–Я. – Вінніпег, 1994. – С. 247]. Разом з тим цей смысловий зв'язок зостається очевидними для носіїв сучасної єврейської мови, де серце (левав) – це і є розум (лев).

Таким чином, у випадку взаємодії різних "образів світу", мовно-смысловий універсум стає тим виміром де здійснюється дотик культур, де світоглядні цінності однієї культурної системи переходять в іншу культуру, проходячи через фільтр схоплених в мові культурних смислів. Особливо ця трансформація сенсів є важливою в релігії, де слова – це не тільки носії сенсів, що належать до вищих цінностей, але і прояв "священного", що охоплює найінтимніші кутки душі віруючого. Отже проблема співвідношення цих релігійних сенсів в перекладі має суттєво важливе значення, бо вони відсилають насамперед до особистісного релігійного досвіду, який, своєю чергою, спирається на універсальні власної релігійної традиції.

***И. И. Иванова, д-р филос. наук, проф.,
Кыргызско-Российский Славянский университет,
Бишкек, Кыргызстан***

ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ – РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ – ТЕОЛОГИЯ

Образовательные тенденции последнего времени заставляют – с сожалением – констатировать, что столь необходимое в настоящее время религиоведческое знание на самом деле нередко подменяется знанием религиозным. При этом осознание необходимости ликвидировать религиозную безграмотность постсоветского человека вообще приводит к отрицанию ценности религиоведения – явному или неявному. Более того, в сложившейся парадигме религия все чаще отождествляется с культурой ("Культура – от культа"), религиозность – с духовностью, а теология – с наукой. Так, например, на философском факультете МГУ недавно начавший свою работу философско-теологический семинар имеет исключительно научный статус, а доклады, которые делаются на заседаниях этого семинара, посвящены следующей тематике: "Проблемы метода в современном российском богословии в условиях постмодерна", "Неопатристический синтез как метод в богословии". Если же сюда добавить еще и тот факт, что гуманизм, в отличие от оценочных установок Ренессанса, теперь не только не считается секулярным мировоззрением ("антропоцентризм" versus "теоцентризм"), а, напротив, представляется в качестве отличительной черты мировоззрения религиозного, то вполне закономерными начинают видеться претензии религии на всю гуманитаристику, в том числе научную. Понятно, что подобные претензии реализуются в основном через теологию (богословие?), которая, скажем, в России отнюдь не случайно получила статус профессии (с официальным закреплением в соответствующих образовательных стандартах). Понятно также и то, что абстрактной теологии не бывает, что вся она конфессиональна, что в действительности речь идет о подготовке специалистов в области православного богословия. Не понятно только, почему таких специалистов следует готовить в государственных (то есть вроде бы отделенных от церкви) вузах и почему среди подобных вузов фигурируют в том числе и отнюдь не гуманитарные: Саратовский государственный физико-технический институт, Московский инженерно-физический институт (государственный университет)... То ли физика теперь переключилась с освоения природы на изучение трансцендентности, то ли теология и впрямь не гуманитарна.

Таким образом, обнаруживается, что вроде бы частная проблема отождествления религиоведческого и религиозного знания содержит в себе целый ряд других проблем – более общих и более значимых (вот тот случай, когда часть – больше целого). Это, в первую очередь, (1) проблема отождествления гуманитарного знания и гуманитарной науки (гуманитаристики). Это также (2) проблема природы гуманизма как такового (включая не только вопрос о его секулярном характере, но и вопрос о соотношении гуманизма, гуманности, гуманитаристики). Одновременно это еще и (3) проблема антропологизации/гуманитаризации, а

потому аксиологизации/субъективизации всего научного знания (включая физику). Как следствие, это (4) проблема междисциплинарности – внутри- и межнаучной, но также научно–паранаучной. Тем более это (5) проблема понимания рациональности – собственно научной и не только. Это, конечно же, (6) проблема места религии в науке и жизни человека (включая свободомыслие во всех его формах). Наконец, это (7) проблема места философии в обществе – проблема переоценки ее методологических, идеологических и общемировоззренческих функций. И если, при этом, остановиться только на проблемах, входящих в сферу интересов религиоведения непосредственно ((2), (4), (5), (6)), то и тогда масштабы проблематизации способны только поразить. Но если признать за религиоведением действительно научный статус (вспомним хотя бы, что перевести слово "религиоведение" на английский язык иначе как "Religious studies" просто не удастся), то "поразить" не будет означать "опустить руки". И в первую очередь религиоведению следует обратиться к проблеме определения собственной междисциплинарности – ее характера, масштабов, пересечения границ. При этом под характером надо в основном понимать наличие/отсутствие тенденций к сближению религиоведения с паранаучным знанием (религиозно-мифологическим мировоззрением, искусством, философией) и знанием научно-негуманитарным (техническими науками, естествознанием, математикой). Под масштабами – пределы включенности в предмет религиоведения предметов других областей знания. Под пересечением границ – точное установление точек соприкосновения религиоведческой методологии с методологией прочих наук (именно и только наук, поскольку в противном случае теряется смысл таких слов, как "методология", "рациональность", "рационализм").

Последнее замечание (о религиоведческой методологии) представляется особенно важным, поскольку, как ни странно, отождествление религиоведения с религией (теологией/богословием) чаще всего случается именно в этом пункте, а не в вопросе размежевания предметов. В самом деле, тот факт, что религиоведение изучает религию (религию в богатстве и единстве всех ее сторон), а теология/богословие осмысливает лишь конкретно-конфессиональный тип божества, в настоящее время осознан уже в достаточной степени. Вопрос же о том, следует ли считать наукой теологию/богословие, пока остается открытым. И закрыть его не получается отнюдь не из-за методологических разногласий между теологией и религиоведением (П. Абеляр, использовавший впервые термин "теология" в его теперешнем – методологическом – значении и, как известно, настаивавший преимущественно на логико-рационалистическом типе богопознания, вряд ли усмотрел бы здесь заметные отличия от методов, принятых в религиоведении). На самом деле закрыть этот вопрос не получается из-за разногласий между теологией и богословием (правда, разногласий, выглядящих методологическими иногда только внешне). И хотя можно не согласиться с существованием не только указанных разногласий, но и вообще каких-либо заметных различий между теологией и богословием (в русскоязычных словарях и энциклопедиях эти термины до сих пор используются как

синонимы), однако в концептуализированных текстах, принадлежащих, скажем, традиции российского православия, термин "теология" встретиться не удастся. Поскольку же и здесь нельзя не заметить опоры на русско-православную традицию (традицию ассоциировать слово "теология" со словом "латинство"), то тем самым нельзя не признать наличие принципиальной разницы между теологией и богословием. В конечном счете, как выясняется, эта разница состоит в понимании теологии и богословия именно как специфических типов познания (не секрет, что, например, в русско-православной традиции богословие трактуется далеко не в одном лишь когнитивном смысле). А это значит, что разница заключается в методологии: в теологическом случае это максимально возможный рационализм (сродни теоретико-научному), в богословском – весьма дозированная рациональность. Может быть, здесь и следует искать ответ на вопрос, каким образом в перечне российского Минобрнауки появилась такая "секулярная" специальность, как "Теология"?

*Е. В. Ивашина, асп., БГНИУ, Белгород,
Р. А. Ивашина, студ., ИСМТБ, Белгород
elena2950@mail.ru*

БИБЛЕЙСКОЕ ПОНИМАНИЕ ТОЛЕРАНТНОСТИ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТОВ

Ветхий и Новый Заветы были даны Богом и являются руководством для многих верующих различных конфессий. Существует отличие в понимании толерантности Ветхого и Нового Заветов.

В Ветхом Завете не допускается никакая-либо вражда с ближним: "Не враждуй на брата твоего в сердце твоём" (Лев 19:17) [Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. – М., 2007. – С. 1042]. Следует уточнить, что в Ветхом Завете "ближним" мог быть только соплеменник, то есть к иноплеменикам толерантного отношения быть не может.

Христос в Новом Завете понятие "ближний" расширил до любого человека, нуждающегося в помощи. Это положение Христос изложил в притче о милосердном самарянине. В этой притче заповедь о любви выполняется иноплемеником, который был чужд для ветхозаветного иудея по вероисповедным и другим признакам. Ему религия Ветхого Завета давала полное право не помогать умирающему иноплеменику. Вероучение Нового Завета так же не допускает избранность членов христианской церкви на основании только фактической принадлежности [Словарь философских терминов / науч. ред. проф. В. Г. Кузнецов. – М., 2005. – С. 575]. Чтобы стать избранным, необходимо быть не формальным членом церкви, а реальным – исполнять заповеди, данные Богом и другие церковные предписания. Таким образом, новозаветное учение представляет собой сочетание уверенности в исключительной спасительности новозаветного Откровения и любви ко всякому конкретному носителю иноверия, предстающему в качестве "ближнего".

В Новом Завете находим другие слова, раскрывающие смысл толерантности: "Иисус сказал ему (законнику): возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки" (Мф. 22:37–40) [Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. – С. 1042]. "Кто говорит "Я люблю Бога", а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит? И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего" (1Ин. 4: 20–21) [Там же. – С. 1221–1222]. В первой цитате Христос говорит о первичности любви к Богу. Но Его любимый ученик Иоанн Богослов дает пояснение из смысла, которого явно выделяется строгая взаимозависимость между любовью к Богу и любовью к ближнему. Она настолько тесная, что если не будет одной из них – второй тоже не может быть, т. е. они в определенных случаях взаимоисключают друг друга. По сути, они становятся равнозначными – это есть один из основополагающих постулатов христианской толерантности. Даже если человек выступает в качестве личного врага христианина, последний должен проявлять любовь к нему. Любовь предполагает готовность к общению. Состояние, которое удерживает верующего от агрессивности в отношении инакомыслящего и в то же время не позволяет ему потерять дистанцию между истиной и заблуждением, есть состояние диалога. Последний возможен только тогда, когда признаётся право участников диалога быть разными в своих верованиях и упованиях, а также право на защиту этой своей специфичности [Аванесов А. А. О религиозной толерантности христианства. Православие и развитие российской духовной культуры в Сибири. – Томск, 2004. – Том 1: <http://fsf.tsu.ru/faculty/philosophy/cafi/otksp/prepods/avanesov/ChToler.pdf>].

Таким образом, толерантность в Ветхом Завете возможна применительно к соплеменникам и единоверцам, а Новый Завет толерантность понимает не только как терпимость к другим религиям (веротерпимость), но и терпимость по отношению ко всем окружающим людям (какими бы они, ни были), даже врагам.

***М. А. Ивашина, студ., БГТУ им. В. Г. Шухова, Белгород,
Р. А. Ивашина, студ., ИСМТБ, Белгород
roman_ivashina@mail.ru***

ПАТРИАРХ ФОТИЙ КАК ДОСТОЙНЫЙ ОППОНЕНТ В ПОЛЕМИКЕ С ЗАПАДОМ

Фотий патриарх Константинопольский считается самой крупной фигурой в Византии IX в. После полного застоя духовной жизни, продолжавшегося с середины VII в. до исхода иконоборческого периода, внезапное появление столь разностороннего и плодovitого писателя и

ученого, каким был патриарх Фотий, было очень уместно и промыслительно, учитывая специфику его эпохи. Уже при жизни современники его считали легендой. С именем патриарха Фотия связано начало догматического спора по вопросу о Filioque. Вопрос этот имел длинную предысторию, связанную с разногласия в троичном богословии между Востоком и Западом а также с целым рядом политических и церковных недоразумений. Патриарху Фотию было хорошо известно, что Рим в лице папы Льва III отверг добавление к Символу. Упреки патриарха Фотия в адрес папы Николая касались миссионеров, которых папа посылал в Болгарию и которые по собственному желанию провозглашали Символ с Filioque [*Мейендорф И. Патриарх Фотий: http://azbyka.ru/tserkov/svyatyte/s_o_bogoslovie/meiendorf_vvedenie_v_bogoslovie_32-all.shtml*].

Проблема Filioque обсуждается Фотием в его книге "Мистагогия", которую он написал уже в преклонном возрасте, удалившись от дел. По мнению Фотия, расхождения между богословием и исповеданием веры быть не должно и добавление Filioque к Символу веры вне всяких сомнений равносильно изменению догматического содержания веры. В своей книге Фотий полемизирует с западным богословом Ратмном Роттердамским, написавшим трактат в оправдание Filioque [*Васечко В. Н. Сравнительное богословие: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/03v/vasechko/comparative/comparative.pdf>*]. Фотий этого трактата в оригинале не читал потому что, как и большинство греков, не знал латыни, считая ее презренным варварским наречием, но, вероятно, пользовался переводом или сводкой. Фотий аттестовал аргументы латинянина как противоречащие доводам логики, догматическому богословию и 'Священному Преданию. Свою аргументацию Фотий строил на утверждении единства природы и ипостасного различия между Лицами Троицы: Сын рожден от Отца, а Дух исходит от Отца, и в этом – самобытность Лиц Святой Троицы. Логически, по Фотию, чтобы послать Духа, Отцу совсем не нужен Сын. Рассуждения Фотия выдают в нем прекрасного филолога и логика, но страдают некоторой схоластической сухостью. Восточная мысль никогда не считала, что отношения между Лицами Троицы составляют самобытие этих Лиц, и довольствовалась утверждением их ипостасного различия. Фотий обвинял западную точку зрения в полусавеллианстве (то есть модализме), полу – потому что лишь два Лица Святой Троицы (Отец и Сын) составляют одну реальность в акте исхождения Святого Духа. Он постулирует не вполне убедительное различие между временным и вечным исхождением Святого Духа: во времени, то есть в период земной жизни Спасителя, описанной в Новом Завете, Дух исходит от Отца через Христа; вне времени, от века Он исходит от одного лишь Отца [*Мейендорф И. Патриарх Фотий*].

Для более полной картины, необходимо сказать об отношении обеих сторон к церковному Преданию. Представители Западной церкви в своей полемике постоянно ссылались на латинских отцов, но Фотий отказывался принять их доводы. Он признавал, что некоторые отцы, такие, как святые Амвросий, Иероним и блаженный Августин, утверж-

дали исхождение Духа от Сына [Там же], но считал, что в таком случае их учение следует отвергнуть как ошибочное. К тому же никто из них никогда не предлагал интерполировать Символ веры. Добросовестный ученый и рационалист, Фотий не отрицал авторитета западных отцов, оставляя за ними простое человеческое право ошибаться. Помимо этого он настаивал, что на его стороне находятся все латинские патриархи. В самом деле, несмотря на то что у большинства пап были свои личные взгляды на Filioque, никто из них не предлагал вносить изменения в никейский Символ веры. Очевидно, для Фотия факт подписания папой решений собора 879–880 годов [*Иоанн Павел II*. Вопрос о "Филиокве": http://catholic-info.at.ua/publ/vera/ego_svjatejshestvo_ioann_pavel_ii_vopros_o_quotfiliokequot/6-1-0-17] был достаточным свидетельством его православности. Более того, Фотий пишет о папе Иоанне VIII с большим уважением и признает, что участие папы делает собор вселенским.

Подводя итог сказанному, следует также отметить, что большая часть исследователей рассматривают патриарха Фотия в ракурсе истории. Его современники скорее видели в нем крупного богослова, хотя некоторые, особенно монахи, поддерживавшие Игнатия, относились критически к его занятиям светской философией и к его облику гуманиста и политика. Как бы то ни было, именно в этих, якобы недостатках патриарха Фотия, имеет исток его рационализм. Именно с философии и логики берет свое начало, имеющий неоднозначное отношение, рационализм, как противоположность мистицизму. И, с помощью этого же рационализма, как видно из вышесказанного, он довольно умело и аргументировано вел полемику со сторонниками Filioque. В последующие века его критика Filioque имела широкое применение в церкви и не теряет своей актуальности до настоящего времени.

Л. А. Катаева, канд. филос. наук, доц., ОНМА, Одесса,

Е. Н. Шевчук, канд. филос. наук, доц., ОНМА, Одесса

ДУХОВНЫЕ ИСКАНИЯ И ДУХОВНОСТЬ: СОВРЕМЕННЫЙ МИЛЛЕНИУМ

При всем многообразии обсуждаемых сегодня проблем, можно отметить, что их объединяют духовные поиски, пересмотр системы базовых ценностей, предполагающий их кардинальное изменение и глубокое понимание. Как правило, за такой переоценкой традиционных ценностей стоит веление времени и тех конкретных условий, которые его характеризуют. В качестве универсальной "меры" человека, раскрывающей эволюцию его внутреннего мира, современная гуманитарная наука все чаще обращается к феномену духовности, понятию "духовное развитие". Однако в связи с определением духовности возникает ряд проблем, без решения которых гуманитаристика, особенно прикладная, не сможет развиваться плодотворно.

Первая из них – отсутствие четкого определения феномена духа и духовности. Различные философы расходятся во мнениях о сущности

духовности, содержание которой, подобно понятию "культура", является слишком широким, чтобы можно было бы дать однозначное определение. Трудность сопоставления современности с предыдущими периодами состоит также и в том, что ретроспекция в любом случае окажется неполной, поскольку неизбежно будет нечто упущено из виду. Вероятно и то, что многое, значительное для современников прошлых событий, кажется несущественным для нас, отодвинутых историей на тысячу и тысячи лет. И все же именно дистанцируемость во времени позволяет видеть даже более сущностно то, что подверглось отбору с позиций богини Клио.

Каковы же фундаментальные измерения во временных рубежах тысячелетий?

Если взять начало новой эры, то, безусловно, наиболее знаковым событием стало явление Христа и начало монотеистической религии, ставшей исторической вехой между языческим и пост-языческим временем. Распятый Христос – это образная жертва отвергаемого язычества и надежда на возрождение и спасение нового человека, заявившего о вере в справедливость, равенство и братство на Земле.

Наиболее заметным событием тысячу лет спустя стало крещение Киевской Руси как важного рубежа для синтеза между Европой и Азией.

И снова религия выступила эвфимической формой распространения новой системы ценностей как предтечи нового типа общественных отношений.

Своеобразие же формирования системы ценностей на рубеже второго и третьего тысячелетий детерминировано целым рядом факторов. Прежде всего, оно происходит не в религиозной, а в светской форме, и доминирующую роль в этом событии играют научное знание и философия. Религия также участвует в смене ценностных ориентиров, но уже не в качестве лидера, как это было ранее. Главная причина такой инверсии заключается в самой специфике переживаемой обществом эпохи, которая не случайно получила название эпохи глобальных проблем человечества.

Если прежде необходимость смены системы ценностей диктовалась, преимущественно социальными проблемами, и только затем проявлялись как второстепенные метасоциальные, то в настоящее время на первый план выступают такие проблемы, которые ранее находились "вне общества" и поэтому не воспринимались людьми во всей их императивности.

Именно такими являются все глобальные проблемы современности, которые, в свою очередь, сходятся к одной критической точке развития цивилизации – установить своего рода социальные лимиты биосферосовместимости.

Современные достижения науки, высокие технологии никак не повлияли на нравственные качества людей. Сила компьютерного века угрожающе соединилась с моралью каменного века. В конце XX века человек, как две тысячи лет тому назад, не задумываясь, прибегает к насилию, используя при этом достижения научно-технического прогресса. Кризис

современной цивилизации обязан своим появлением экологическому невежеству человека, а точнее – противоречию между его недостаточно развитыми нравственными качествами и необычайно возросшими интеллектуально-технологическими возможностями изменить окружающий мир. Это – общий кризис ценностного сознания, отстающего от вызовов времени, одно из фундаментальных противоречий, с которым столкнулось человечество на пути к устойчивому развитию. Его проявления свойственны как элите, так и простым людям, так как для большинства будущее воспринимается скорее отстранено и даже фаталистически.

Следует согласиться с мнением А. Печчеи о том, что решение современных проблем невозможно без развития у человека "человеческих качеств", без его духовно-нравственного обновления. Активная позиция религии проявляется в широком круге тем, – в частности, в сфере морально-этических оценок современных достижений биологии и медицины. Различным религиозным системам, включая основные мировые религии, в условиях взрывного роста биомедицины приходится вырабатывать и уточнять свои позиции по таким вопросам, как например: до каких пределов следует проводить жизнеподдерживающее лечение и при каких условиях его можно приостанавливать, возможны ли (и если да, то в какой мере) эксперименты на человеческих эмбрионах; может ли умерший использоваться в качестве источника органов и тканей для улучшения здоровья или спасения жизни людей; допустимо ли человеку самому брать на себя решение о том, чтобы подвести черту под собственной жизнью. Все эти и многие другие вопросы, рассматриваемые биоэтикой, вызывают острейшие дискуссии, в ходе которых затрагиваются кардинальные для религиозного мировосприятия темы. Обсуждение тех или иных подходов к решению подобных вопросов оказывается сегодня в центре теологических размышлений и изысканий, призванных ориентировать религиозного человека в нашем бурно меняющемся мире, требуют межконфессионального диалога, толерантного отношения к другим точкам зрения.

Вывод очевиден: чтобы оградить мир от воспроизводства "одномерного человека", необходимо трансформировать внутренний мир человека, его культуру и миропонимание, а точнее – формировать человека экологичного с новыми личностными качествами. Следовательно, необходима новая философия жизни, направленная на духовно-нравственное обновление человека и тотальную экологизацию всей его жизнедеятельности.

Данное обстоятельство фокусирует решение глобальных проблем цивилизации на конкретном человеке, его духовном содержании. Решение этих проблем составит основное содержание следующего столетия. В связи с этим уместно вспомнить слова известного педагога В. А. Сухомлинского о том, что "век математики слышишь на каждом шагу, век электроники, век космоса... Все эти выражения не отражают сущности того, что происходит в наше время. Мир вступает в век человека – вот что главное".

Следует особо подчеркнуть, что, с одной стороны, употребление слов "экологический", "экология"(т. е. "дом", "жилище") в отношении человека еще не достаточно, чтобы он автоматически изменился. Когда мы говорим о доме, то сразу вспоминаем о храме. Храм – дом Божий, высочайший образ дома, где соприкасаются земное и небесное. Человек вводится в мир как в храм. Будучи материально–духовен, через себя и через свой труд он может и призван соединить Мир и Бога в едином литургическом делании – так известный немецкий богослов Х. фон Бальтазар охарактеризовал суть мистического богословия святого Максима Исповедника. Но для такого понимания должны произойти изменения в духовном содержании человека, от чего зависит судьба не только его самого, но и всего мира. С другой стороны, в науке вплоть до конца XX века использовались различные понятия: человек разумный, человек играющий, человек труда, человек моральный, которые абсолютизировали определенные функции человека. Использование понятия "человек духовный" означает не отказ от прежних формулировок, а наполнение их новым содержанием, которое соответствует новому общепланетарному статусу человека. В этом определении сделан акцент на изменение духовно-нравственного содержания человека, его отношения к природе и своему месту в мироздании. Сущность данного процесса заключается в реализации экологического сознания на личностном уровне в качестве мировоззрения, в формировании соответствующих стереотипов поведения, выработке активной позиции личности в решении экологических проблем. Здесь важна роль философии, обуславливающей создание совершенно новой системы ценностей человека, радикально отличающейся от прежней даже по отправной точке отсчета.

На смену прежнему антропоцентризму должен прийти биосферецентризм или, как иногда говорят, эоцентризм, поскольку лишь сохранив биосферу, пригодной для жизни, люди могут сохранить и самих себя.

Разумеется, чтобы выполнить эту задачу, философия сама должна существенно измениться.

То же самое касается и религии, которая изначально сложилась как антропоцентричная в своей теологической и культовой сферах. Даже божественное начало представлено во всех конфессиях слишком антропоморфно. Лишь в буддизме это выражено, не столь сильно. Следовательно, религия во всех ее состояниях должна существенно преобразоваться, чтобы начать более активно "работать" на экологический императив.

Активная позиция религии проявляется, в частности, в сфере морально-этических оценок современных достижений биологии и медицины. Различным религиозным системам, включая основные мировые религии, в условиях взрывного роста биомедицины приходится вырабатывать и уточнять свои позиции по таким вопросам, как например: до каких пределов следует проводить жизнеподдерживающее лечение и при каких условиях его можно приостанавливать, возможны ли (и если да, то в какой мере) эксперименты на человеческих эмбрионах; может ли умерший использоваться в качестве источника органов и тканей для

улучшения здоровья или спасения жизни людей; допустимо ли человеку самому брать на себя решение о том, чтобы подвести черту под собственной жизнью. Все эти и многие другие вопросы, рассматриваемые био-этикой, вызывают острейшие дискуссии, в ходе которых затрагиваются кардинальные для религиозного мировосприятия темы. Обоснование тех или иных подходов к решению подобных вопросов оказывается сегодня в центре теологических размышлений и изысканий, призванных ориентировать религиозного человека в нашем бурно меняющемся мире.

Однако в данном случае историческое преимущество религии – ее консервативность – действует против нового социального заказа, который отличается от всех прежних запросов общества не только радикальной новизной, но и высокими темпами.

Расчеты, проведенные по методу системных динамик учеными "Римского клуба" показывают, что необратимые изменения состояния биосферы примут лавинный характер уже после первой трети XXI века.

Это слишком короткий срок для такой громоздкой и гетерогенной системы, как современное общество. Апостол Павел предсказывал, что конец мира наступит "Когда будут говорить "мир и безопасность", тогда внезапно постигнет их пагуба" (1 Фес. 5:3). И далее, конец цивилизации наступит тогда, когда превратится в реальность "древний миф о гиперборейцах, которые летали по воздуху и жили столько лет, сколько хотели". Философские прогнозы прошлого в виде Кантовского образа сущего как "вещи-в-себе", "непостижимого" Франка, идеи "духовного созерцания" и "духовного опыта" Ильина содержали в себе не понятые современниками философские обобщения, ставшие теоретическим предупреждением человечеству. Динамика, с которой современное общество откликается на представленный его вниманию научный прогноз одного из самых авторитетных международных неправительственных объединений ученых, говорит о его "вековой" инертности и самоуспокоенности.

Первый доклад "Римского клуба" был опубликован на всех основных языках мира еще в 1972 г. под таким категорическим названием, как "Пределы роста". Авторы этого доклада предлагали за счет стабилизации материального производства в развитых странах на уровне середины 70-х гг. обеспечить рост производства в развивающихся государствах до таких показателей, чтобы можно было обеспечить достаточное потребление для жизни населения. Однако, такой проект оказался слишком утопичным для традиционного мышления политиков и представителей бизнеса того времени.

Все последующие доклады "Римского клуба" также были проигнорированы правящей элитой развитых стран. Однако, эти концепции оказали существенное влияние на формирование международного экологического сознания, и были положены в основу международного сотрудничества по охране окружающей среды.

По инициативе ООН в начале 70-х годов XX века была разработана Программа ООН по окружающей среде, а в 1983 г. – учреждена Всемирная комиссия по окружающей среде и развитию ООН. Комиссия, возг-

лавляемая Гру Харлем Брунтланд (Норвегия) представила в ООН доклад "Наше общее будущее". На основе этого доклада была разработана концепция устойчивого развития, представленная на Конференции ООН по охране окружающей среды и развитию, в котором принимали участие первые лица правительств 179 стран мира. Концепция была принята и рекомендована как примерная модель всем странам мира. Было бы большим преувеличением сказать, что эта концепция отвечает всем требованиям эколого-безопасного развития цивилизации, но она дает шанс началу совместной согласованной работы всех регионов планеты по спасению природы на Земле при одновременном решении разумных социальных проблем и заботе о сохранении ресурсов для последующих поколений. Как на деле распорядится этой пока еще реальной возможностью человечество, теперь зависит только от самих людей и, в первую очередь, от конкретных лиц, принимающих решения.

Отсюда с необходимостью следует, что именно духовность является тем человеческим качеством, которое поможет выжить современной цивилизации. Прекрасный образ подлинной социоприродной гармонии дал Пророк Псалмопевец царь Давид, чтобы представить жизнь человека благочестивого, живущего по Богу. "И будет яко древо, насажденное при исходящих вод, еже плод свой даст во время свое, и лист его не отпадет, и вся, елика творит, успеет".

Экологизация духовного мира человека, таким образом, означает глубокую мировоззренческую перестройку, когда природа воспринимается не просто как "среда" физического существования человека, а как основа социально-экономического и социокультурного развития. Социальное и природное в процессе такого развития сливаются в единое целое. Все это не гарантирует, но создает весомые предпосылки и возможности для решения глобальных проблем современного общества.

Прав Н. Н. Моисеев, который высказал мысль о том, что следующий шаг на пути антропогенеза должен быть сделан сознательно и целенаправленно, а не вследствие процессов самоорганизации. Можно без преувеличения сказать, что нынешний миллениум это не только временной рубеж цивилизации, но и самый сложный экзамен на подлинную мудрость человека, ответственного за судьбы всех форм жизни на Земле.

Е. В. Качуров, доц.,

Национальный аэрокосмический университет "ХАИ"

СВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО И РЕЛИГИЯ

Гарантом высших ценностей в современном обществе выступает светское государство. Сущностью этих ценностей является свобода и равенство. Формально для указанного гаранта все субъекты общественной практики равны. Отношения внутри сферы его ответственности (впрочем, так же, как и межгосударственные отношения) основаны на доверии, идеологией которого демократия.

Таким образом, в наличной действительности укоренился и получил признание феномен особого умонастроения, не совсем обычного для исторических традиций. И хотя это умонастроение представлено современным государством, его не следует подводить под расхожее противопоставление светского и религиозного. Этот феномен гораздо сложнее. Он имеет прямое отношение к религии хотя бы потому, что ориентируется на создание всеобщих ценностей. Вот почему появилось понятие "гражданской", "публичной" религии, под определение которого попала ментальность как США, так и СССР, – систем, только внешне противостоящих друг другу в недавнем прошлом.

Но не следует забывать, что:

- такому положению дел, от силы, лет двести;
- у всеобщих ценностей, как национальных, так и международных, есть собственный источник. В последнем они формировались, развивались и, достигнув ступени идеологической "зрелости", фактически *создали* современные нации и государства. Этим источником являются *исторические религии*;

- до современной общественно-политической ситуации каждая историческая религия "обслуживала" свой национально-географический регион, внутри которого она развивала отношения социального доверия на основе одного, определенного вероучения.

Вследствие того, что только формально и только для государства все религии равны (скорее всего, именно здесь источник фундаментального противоречия современности), каждая из указанных выше типов религиозности порождает свой собственный проблемный узел. Одна религия, к примеру, требует возмещения исторической справедливости и восстановления храма Христа Спасителя и одновременного устранения мавзолея В. И. Ленина, другая, с точно таким же основанием (или, точнее, с таким же отсутствием такового) – восстановления языческих капищ и т. д.

Государство стремится к единому пониманию справедливости; ведь именно в нем, в его всеобщем умонастроении воспитывается подрастающее поколение. Оно осуществляет этот процесс посредством обязательной для всех системы образования. Так *должно* быть, но не все, что должно быть *есть*.

В действительности происходит совершенно иное. То, что справедливо для одной религии, может оказаться (и чаще всего оказывается) не справедливым для другой. Для мусульманина, к примеру, таковым выступает принцип "возмездия", для христианина – "прощения". Конечно, государство может заявить: "пусть каждый детализирует справедливость "Всеобщей Декларации прав человека" как ему хочется". Но при последовательной конкретизации проблема свободы и ответственности звучит еще острее, например: какая из правд двух религий, приведенных выше (христианской или мусульманской) *справедливее*?

И все же, какими бы ни казались неразрешимыми проблемы, вызываемые первыми двумя – традиционной и нетрадиционной – типами религиозности, светское государство способно справиться с ними собс-

твенными средствами, не обращаясь к какой-то, по всей вероятности, методологически очень сложной, теории. Дело в том, что у него имеется такой универсальный механизм демократии, как право избирателей. И государство повсеместно стремится его использовать в тех ситуациях, где одна религиозность противоречит другой. В этих случаях *большинство* решает, какой религии помогать (в том числе, и из государственного бюджета), а какой – нет; оно же (большинство) с помощью властных функций государства обеспечивает формирование приоритетов в понимании социальной справедливости, морали и т. д.

Но имеется противоречие, где вся мощь демократической системы оказывается бессильной; где без развернутой *теории* данного вопроса любая социальная практика становится просто невозможной; где всякий шаг вперед напоминает пресловутое обнаружение одних и те же грабли, больно возвращающих идущего в одну и ту же начальную точку. Это – проблемный узел, образуемый процессом социальной адаптации новых религиозных движений.

Отличительной чертой этого феномена является то, что у этих религий нет никакого исторического опыта, никакой традиции и ни в каком формировании собственного государства они исторически не участвовали (просто не успели). Они суть религии "в себе", религии в "зародышевом состоянии", религии "детского" возраста. Они – религиозные новации последних лет.

Формально, для современного государства все религии едины: хоть в развитом состоянии, хоть "в себе". В новейших конституциях лишь утверждается признание их легитимности при условии соблюдения общего закона.

Но все религии, в том числе и "новые", производят некий духовный продукт. В религиозной деятельности общество нуждается так же, как и в любой другой – материальной или духовной. Государство несет ответственность за то, чтобы потребление продукта этой деятельности не принесло вреда. Если же из десятков производителей найдется один, создающий настолько не соответствующий своей сущности продукт, что он может повредить здоровью потребителя, то внешний арбитр *должен* воспрепятствовать его реализации. Но это возможно в том, и только в том случае, если у этого арбитра (государства) есть средство для *предварительной* проверки этого продукта – некий *стандарт*. Ведь не может же держава пассивно ожидать совершения факта подобной реализации, то есть ждать осуществления действия, которое может привести к *преступлениям* на религиозной почве.

Жизнь такого нравственного организма, как человеческое общество, не менее (если не более) подвержена отрицанию (болезни), чем жизнь органическая. Но нравственное здоровье индивида или нации во сто крат важнее, чем их физическое благополучие, – "Ибо, какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?" (от Марка 8. 36). Короче говоря, религиозный "продукт" должен в первую очередь проходить тщательную проверку, так как не *всякая* религия несет безусловную духовность.

ФІЛОСОФСЬКО-ЕТИЧНІ ПОГЛЯДИ, РЕЛІГІЙНІ ПЕРЕКОНАННЯ І ДУХОВНА ПРАКТИКА НЬЮЕЙДЖЕРІВ

"Нью Ейдж" є відносно новим релігійним неоязичницьким і синкретичним рухом. Своє мислення ньюейджери вважають найновітнішим і найсучаснішим, проте, якщо розібратися, це лише відродження найбільш архаїчних релігійних уявлень людства. Їх синкретична релігійність трансформує й адаптує під стандарти сучасного суспільства споживання елементи гностичних сект ранніх століть християнства, східної, античної і гуманістичної філософій, західної середньовічної магії, іудейської кабалістики, східного містицизму, давніх язичницьких релігій [Локхаас Ф. Х. Движение New Age: <http://blagovestnik.org/books/00151.htm>].

Існує два фундаментальних компоненти ньюейджерівської церкви: гностицизм і містицизм, що визначають акцент даного руху на езотеричному знанні й індивідуальному внутрішньому досвіді, на космічному характері священного і уявленні про Бога як безособовий принцип, розчинений у світовому бутті.

Істотною характерною рисою "Нового століття" (а саме так перекладається "Нью Ейдж") є явно антихристиянський характер руху, що декларується або прямим запереченням християнства, як міфу, або домаганнями виправити його "помилки" [Сафонов А. Г. Эволюция психопрактик в оккультных и эзотерических системах современности: <http://www.countries.ru/library/religio/occult.htm>].

Нью Ейдж являє собою рух, тобто систему груп, не пов'язаних між собою ні централізованою організацією, ні нормативними догматикою і культом.

Елементи ньюейджерства можуть мати різне походження, методи і мету: інтерес до Сходу, йога, медитація, дзен, альтернативна медицина, астрологія, магія, спіритизм, екологія тощо. Однак серед усіх ньюейджерів існує щось спільне, що дозволяє бачити в цій строкатій компанії цілісне явище, що займає визначене місце серед інших релігійних груп. Це специфічний світогляд, що розділяють люди, незалежно від форм їхніх релігійних практик, як утім, і від факту наявності або відсутності таких.

У рамках руху можна виділити два напрямки за характером цільової аудиторії – це популярний і інтелектуальний Нью Ейдж. Характерним для популярного напрямку є окультийний аспект, що приймає часто найбільш примітивні форми сучасних марновірств, привабливих для широкої аудиторії. Філософські основи інтелектуального New Age легко попутати із секулярним гуманізмом. Обидва напрямки вважають себе альтернативними "шляхами порятунку" для людства [Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 45].

Нью Ейдж сформувався в 60–70 р. XX ст., проріс на ґрунті, підготовленому новими релігійними рухами з одного боку, раціоналізмом протестантського християнства з іншого, і секуляризмом із третього, живиться

концепціями індуїзму, буддизму, гностицизму, герметизму, убраними в спрощені форми згідно з сучасним масовим стандартом релігійності. Усі джерела Нью Ейдж поєднують уявлення про безособовий Абсолют, що включається в систему світу, а також дуалізм і монізм.

Протестантські деномінації, замінивши віру як онтологічний стан людини, що повертає себе Богу у понадраціональному єднанні з Ним, психологічно впевненістю в Його існуванні, позбавили її незбагненої сакральної сили, породили незадоволеність людських душ і пошук містичних осянь. У результаті штучної раціоналістичної втечі від віри залишилося порожнє моралізування, не тільки позбавлене здатності цінувати природу людини, але зухвале, скоріше, відторгнення і протест.

Духовність стали шукати в імпортованій релігійності Сходу, що познайомила європейця й американця з основними ідеями і практиками, які потім увібрав в себе Нью Ейдж. Це неоіндуїзм Вівекананди, Рамакрішні, Трансцендентальна медитація тощо. У справу включилася молодіжна контркультура 60-х, що повстала проти усталених суспільних порядків, у якій містичні пошуки європейських і американських хіппі стали здійснюватися за допомогою психотропних препаратів.

У пошуках "духовності" звернулися також до шаманізму (К. Кастанеда) і інших архаїчних практиків і ритуалів, на яких базувалися різноманітні терапевтичні системи, трансперсональна психологія С. Грофа та інші. Другу хвилю езотеризму викликав до життя психоаналіз, у якого виявилися паралелі з окультизмом. Він спровокував інтерес до несвідомого. Окультизм для масового споживача заповнив функцію дорогого й елітарного психоаналізу.

Нью Ейдж можна також розглядати як форму атеїзму. Традиційне для європейської культури уявлення про Особистого Бога, перед яким людина несе відповідальність, підмінюється ідеєю про якусь цілком природну силу, якою можна користуватися. Під впливом секулярних ідей людина, що не хоче поклонятися нікому, крім себе, виявляється під владою язичницького магізму.

Усе це прекрасно вписалося в культуру постмодерну, з її визнанням рівноправності різних поглядів і практик, можливості їхнього змішування, розпливчастістю доктрин і організацій, акцентом на індивідуалізмі, що і склали специфічну рису неорелігій. У Нью Ейдж одержали освячення установки сучасного індивіда, орієнтовані на примат власних суджень, заперечення авторитетів, традицій і обмежень, ініційовані ще Ренесансом і Реформацією [Митрохин Л. Н. Філософія релігії. – М., 2003. – С. 32].

Отже, ньоейджери вірять в універсальну енергію, силу, космічну свідомість, спільність усього живого (монізм). Деякі науковці узагалі вважають прирахування Нью Ейдж до релігії помилковим, суперечним розумінню його сутності. На їх думку, це просто філософія, світогляд, особливий погляд на світ і людину, і не варто приписувати йому релігійну суть.

РЕЛИГИЯ В ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ ДЖОНА ЛОККА

Джон Локк – это один из известных английских философов, который развивал педагогические учения. Джон Локк жил в сложное время. Вторая половина XVII века для Англии характерна частой сменой правителей и нестабильной ситуацией в обществе и в государстве в целом. Особо это чувствовалось в вопросах, связанных с религией. В 1660-е годы идёт политика преследования тех, кто не поддерживает англиканскую церковь. Издаются такие документы как: "Акт о корпорациях", "О поддержании истинной протестантской религии, о подавлении католицизма", "Акт о единообразии", "Акт о тайных молельнях" и другие. Короли предпринимали попытки ослабить давление государства на католиков, однако обе "Декларации о веротерпимости", которые были приняты Карлом II и Яковом II были отменены, так как вызвали в английском обществе недовольство. С приходом Вильгельма III Оранского англиканская церковь окончательно утверждается как официальная религия страны. В этот период времени происходят различные научные открытия.

Философию того времени можно считать двойственной, с одной стороны учения были направлены на моральную и нравственную части, а с другой стороны было господство пуританства. Поэтому ставился вопрос о роли религии в образовании человека.

В этой обстановке и разрабатывал свои учения Джон Локк. Основными его работами являются: "Опыт о человеческом разумении", "Разумность христианства", "Письма о веротерпимости", "Мысли о воспитании".

Та система образования, которая сложилась к XVII веку, не позволяла, по мнению Локка, подготовить человека к практической жизни. Он считал, что необходимо реформировать её. Позволить всем слоям населения получать образование, так как до этого только высшее сословие имело право учиться. Он предложил создать "Рабочие школы", для обучения детей из бедных семей, где предложил уделять внимание физическому и духовному воспитанию. Локк был одним из первых, кто предложил осуществлять обучение в виде творчества, чтобы процесс был увлекательным, и чтобы каждый из обучающихся могли развивать свои способности.

По мнению Локка, обучение необходимо было начинать с изучения Библии, а заканчивать изучением философии. При этом он выступает за невмешательство церкви в дела государства, а государство не должно вмешиваться в дела церкви.

Заповеди являются источниками нравственного, эстетического и духовного воспитания личности. Также необходимо поддерживать идею Бога, как Творца и Хранителя, предлагая детям изучать литературу, которая соответствовала бы их возрасту, без углубления в изучение Бога. Также нельзя рассказывать детям о ведьмах, колдовстве и иных эзотерических моментах, которые могут напугать детей. Но нужно

вспоминать о Боге при различных природных явлениях (гроза, ночь, наводнения и другие). По мнению Дж. Меббота, одного из английских философов и педагогов, Локк стремился развивать такие добродетели как: любовь к ближнему, доброта, честность и др.

Порок не врождён, но с ним нужно бороться. Дети не должны читать всю Библию. Они должны читать, только те отрывки, которые им понятны. Также, Локк считает, что нужно создать специальную Библию для детей, в которой было бы более доступное для понимания детей изложено учение Святого Писания.

Многие философские педагогические идеи Локка представляют интерес и в наше время.

В. І. Коваленко, асп., ЧНУБХ, Черкаси

ПРИРОДА ТА ВЧЕННЯ ІСУСА ХРИСТА ЯК ОСНОВНИЙ МОТИВАЦІЙНИЙ ФАКТОР СОЦІАЛЬНОГО СЛУЖІННЯ ЄВАНГЕЛЬСЬКИХ ЦЕРКОВ

Інтегральним принципом євангельського протестантизму є христос-центризм. Євангельські проповідники підкреслюють, що незмінність Христа, вчення про нього як основу церковного оновлення домінує над традиціями, церковною історією: "Світ хоче забрати у нас основу, щоб зробити безсилими. Але наша основа – Ісус, Якого ми знаємо через Писання і Якому разом поклоняємося у заснованій Ним Церкві" [*Романюк М. Замах на основи // Євангельська нива. – 2007. – № 3. – С. 155*]. Тож христосцентризм – загальний підхід в релігійно-філософській думці, що приймає особистість Христа як в історії, так і в онтологічних основах буття – в тому сенсі, що в ньому поєдналися Бог і людина, небесний та земний світ. Беручи до уваги думку Канта про те, що ми не можемо пізнавати речі безпосередньо, а лише по мірі того, як ми сприймаємо їх, чи осягаємо їхню дію, ми можемо винести з неї богословський наслідок: особистість Ісуса пізнається через його дію та вплив на нас. Інакше кажучи, особистість Ісуса пізнається через його працю.

Сотеріологічна значимість вчення про дві природи Христа полягає в тому, що в Христі особистісна природа людини стала історичною реальністю. Христос за своєю сутністю є повною протилежністю людині, якою вона стала після гріхопадіння. Христос досконала особистість, оскільки його індивідуальність складається з двох видів взаємостосунків, а саме: його стосунки з Отцем як Сина і зі своїм тілом як його голови [*Вольф М. По подобию нашему. Церковь как образ Троицы / пер. с англ. О. Розенберг. – Черкасы, 2012. – С. 101*]. Сотеріологічне ототожнення особистісної природи Христа і Сина полягає в тому, щоб зробити можливою появу особистісної природи людини. Згідно з християнським вченням, тільки вічний несотворений Бог може вважатися особистістю в повному розумінні цього слова, і тільки в спілкуванні з триєдиним Бо-

гом людина може стати вільною вселенською особистістю, що перебуває в спілкуванні. В іншому випадку, вона залишиться наодинці з собою і зі світом в полоні своєї тварної природи, і в кінцевому результаті, зі смертю. Оскільки Син не самотній, а перебуває в стосунках з Отцем, Ісус Христос, втілений Син, також не один; його ні в якому разі не можна відносити до тварних людських істот. Як і в самосвідомості Ісуса, так і в христології ранньої церкви, Христос являє собою колективну особистість, що вміщує в собі безліч інших. Важливо зазначити, що він один одночасно являє собою все різноманіття окремих людських особистостей. Христос повністю позбавлений тварної людської природи завдяки есхатологічному Духу спілкування, в якому проходило все життя Христа від народження до воскресіння і того часу, коли він став головою церкви. В Дусі він вбирає в себе за визначенням всіх нас, якими ще нам належить стати. Саме в цій якості Христос – істинна особистість, новий Адам, що в своїй неповторній індивідуальності несе в собі людську природу в її вселенському втіленні. Наслідком цієї відмови від тварної людської природи стало не тільки христологічне обґрунтування еклезіології, але і церковна природа особистості Христа. Хоча Христове "я" залишається вічним "я", народженим в контексті взаємостосунків Отця і Сина, втілившись, він приніс в ці вічні взаємостосунки дещо нове: нас, відмінних від нього – безліч, що складає собою церкву. Без церкви можна говорити про Вічного Сина, але не про втіленого Христа. Особистісна природа людини не від світу цього, вона має божественне походження, так само як і тотожність Христа і церкви. Вони пов'язані одне з одним і цей зв'язок ще більше підкреслюється взаємостосунками між окремою людиною та Христом.

Визнаючи всю цінність вчення Ісуса Христа, значення його особистості та взаємостосунків з людиною, неможливо досягнути всю глибину та сутність христології, не розглянувши служіння Христа. Знати Христа, значить знати ті блага, які він дарує людині. Свого часу ще М. Лютер на передній план висував те, що Христос робив для нас, для нашого спасіння. Євангельські церкви приділяють велику увагу власному досвіду, а саме тому, що Христос звершує в нас. Хоча в теорії особистість Христа та його діла нероздільні і вивчати їх можна з різних кутів зору. Іншими словами, можна сказати, що христологія є своєрідною функцією сотеріології. Проблема сотеріології ставить христологічне питання і визначає напрямок христологічної відповіді. Тому увага зосереджується на символізмі біблійних текстів, оскільки ним підкреслюється універсальне значення втілення Христа, його життя, смерті та воскресіння. Історичні та легендарні розповіді розглядаються лише як допоміжні матеріали. Варто зазначити, що для підходу до теми вивчення особистості Ісуса Христа через вивчення його справ є два серйозних підґрунтя. Одне з них полягає в бажанні більшою мірою узгодити між собою христологію і сотеріологію. Першу євангельські християни розглядають окремо від другої, але неможливо говорити про те, що Христос звершує в нашому житті, не пов'язуючи служіння Христа з його природою. Друге підґрунтя –

це бажання показати актуальність і практичну важливість вчення про Христа. Більшості людей складно виявити інтерес до обговорення питань, пов'язаних з природою Христа, якщо вони не бачать, як ці питання впливають на них та їхнє життя. Не дивлячись на всі труднощі, що виникають при вивченні і дослідженні такого підходу, є загалом виправданим метод, слідуючи за яким христологію можна починати з розгляду служіння Христа. Такий метод не повинен визначати коло обговорюваних христологічних питань, але його потрібно використовувати як точку дотику і вихідний пункт для більш серйозного обговорення природи та особистості Христа. Це обговорення, в свою чергу, дасть відповіді на питання, пов'язані зі служінням Христа.

Репрезентуючи Христа та його служіння євангельський протестантизм набуває характеру сили, яка здатна впливати на різні сфери суспільного життя. Як приклад, ми можемо розглядати практичну соціальну діяльність цих конфесій у сфері благодійності, праці серед наркоманів, безпритульних дітей, організації хоспісів, сирітських притулків, активної діяльності в розробці курсів з християнської етики і багато іншого, що є актуальним сьогодні для нашої молоді держави. Євангельські віруючі добилися своєї легалізації, але правовий статус не гарантує реального місця в соціальній структурі. Від легалізації до соціалізації шлях довгий і непростий, починати його потрібно як можна швидше і з ясним розумінням перспективи – трансформації всіх сфер суспільства у відповідності з євангельським вченням [Черенков М. Н. Баптизм без кавычек. Очерки и материалы к дискуссии о будущем евангельских церквей. – Черкассы, 2012. – С. 229]. Майбутнє відкривається не за багатозначними, туманними, і, навіть, геніальними фразами, але за міцними сім'ями, стійкою моральністю, добросовісною працею, набуттям особистої віри, принциповою вірністю своїм переконанням. Євангельські віруючі не створюють своїх тріад, але їхня повага до православної традиції, громадянська відповідальність перед державою, служіння оточуючому суспільству відомі всім. Євангельська специфічність передбачає співіснування з іншою церковною традицією, вірність своїм переконанням в умовах будь-якої держави, контекстуалізацію в будь-якому соціальному оточенні. Присутність євангельських церков збагачує і духовне, і соціальне життя країни, а також вносить в неї фактор динаміки.

Л. В. Компаниец, канд. філос. наук, доц.,
ХНУ ім. В. Н. Каразіна, Харків
polk@i.ua

МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ В ЗЕРКАЛЕ РАННЕХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В ходе истории мистика как социокультурное явление всегда была представлена на различных уровнях культуры. Интерес к феноменам мистического содержания, как правило, активизировался в переходные

эпохи, переломные моменты истории, был связан с духовными "провалами", "пробелами", кризисами в жизни человека, общества, культуры. Многие учёные, мыслители признавали первенство мистических явлений, их значимость для духовного развития человеческих сообществ как прошлых, так и последующих веков.

Внимание к мистицизму в целом и "духовному опыту", в частности, как модусу существования мистики в пространстве культуры сохранялось на протяжении эволюции человечества со стороны обыденного, религиозного, мистического сознания. Сегодня актуализируются в большей мере традиционные стороны мистического опыта, касающиеся "внешних" его проявлений на плане материи, "внутренние" его особенности остаются по-прежнему в тени. Так, с одной стороны, экзотерическая ("внешняя") его привлекательность всё становится востребованной в условиях современной массовой культуры, в контексте развлекательной сферы TV. Эзотерическая (внутренняя) его притягательность по-прежнему сохраняется для посвящённых, адептов мистических учений и традиций, которые исторически выступали носителями, трансляторами различных форм его проявлений на плане материи. Иные, потенциальные возможности мистического опыта социальной направленности в пространстве не только отечественных реалий остаются нераскрытыми, невостребованными. К таковым мы относим тот их спектр, который касается формирования, установления и поддержания духовных первооснов человека, общества, культуры, их культивации.

Проявления человечности сегодня сведены к минимуму. Перекос в сторону развития интеллекта привёл к упадку светлых, добрых способностей человеческой души. Кризис духовной сферы человеческого бытия, поиск возможных "ответов" на духовные "вызовы" нашего времени, осмысление духовного опыта, его исторической значимости и объясняяют наше обращение к выше обозначенной проблеме.

Эволюционно возрастающий интерес к мистическому опыту свидетельствует о притягательности, завораживающем свойстве и следующим за этим неугасающем внимании к нему со стороны массовой аудитории. Эти проявления подчёркивают его актуальность, присущую "вечность", социокультурную устойчивость и адаптивность к быстроменяющейся действительности современного мира. История человечества свидетельствует, что именно мистика в любых формах своего присутствия становилась не только источником его духовных поисков, но и сама религия традиционно выступала производной мистики и зависела от уровня и степени мистических посвящений духовных предводителей и их духовного опыта [Ладеженский М. Сверхсознание и пути его достижения // – М., 2002. – С. 390].

Хотелось бы начать свои размышления и презентацию духовного опыта как источника возвышенного энергетического фона души, духовного стержня культуры, представленного во множестве форм своих проявлений, зеркальных отражений в первохристианскую эпоху слова-

ми Элифаса Леви. Мистический опыт как модус существования мистики всегда был источником "... всех религий, тайным механизмом всех интеллектуальных сил, ключом к божественным истинам...", властелином сообществ [Леви Э. Учение и ритуал. – М., 2004. – С. 11].

На заре становления христианства характерной особенностью культуры становятся периодически происходящие "вспышки", всплески мистических явлений, интерес к которым со стороны "безмолвствующего большинства" [Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М., 1990] не угасал. Так, например, Э. Ренан пишет, что в Иерусалиме в дальних округах Фригии стали возникать пророчества, популярностью пользовался дар языков, различные проявления духа "о которых авторъ Дѣяній апостольскихъ рассказываетъ съ такимъ восхищеніемъ" [Ренан Э. Христианская церковь / пер. с фр. В. А. Обручева. – СПб., 1991. – С. 5].

Результатом подобного рода мистических настроений и общекультурных тенденций становились возвышенные устремления выдающихся представителей тех времён, "носителей" "высших духовных сверхсознаний". Таковыми были избранные, христианские подвижники, святые, явление Спасителя. Их присутствие становилось духовным эпицентром, отправной точкой составляющей основу морально-нравственного бытия человека в мире, культиватором дальнейшей духовной эволюции культурных сообществ. Своим присутствием и посредством мистического опыта они открывали путь к установлению ценностных, смыслоназначенных, социальных ориентиров, культивировали всеобщую духовность, а также формы её проявлений на всех уровнях повседневных реалий. Через "мистический опыт" духовные учителя человечества получали идеалы свыше, которые впоследствии становились стержнем духовной культуры, сущностью человеческого духа, и, таким образом, они воплощали их на плане материи.

Подведём некоторые итоги. Мистический опыт во всём многообразии своего проявления заполнял все уровни, отсеки средневекового мира, в различных формах своего присутствия не только пропитывал мысли, чувства отдельных представителей культуры, но и все её сферы, выступал единым духом эпохи, актуализировался в образе религиозных, мистических явлений, выступал духовным основанием и характерной её чертой. Воплощался в такие популярные феномены средневековья как видения, сновидения, пророчества, "чудодействия", которые постепенно стали своего рода мировоззренческой матрицей, характерной чертой мировидения широких слоёв населения, бытовали вне социальных страт, границ и убеждений [Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – С. 3]. В результате распространения такого рода явления стали фактом не только религиозной, но и культурной жизни. Их обширное освещение, фиксация в литературных источниках подчёркивают их присутствие и значимость для духовной эволюции исследуемых времён.

ЕМПАТІЯ, КОМПЛЕМЕНТАРНИЙ ДІАЛОГ ТА "ТЕОРІЯ ВВІЧЛИВОСТІ" В РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ

Релігієзнавство, як складова частина гуманітарної науки, на сучасному етапі розвитку теоретичних та практичних дисциплінарних досліджень, постає перед викликом необхідності розширення тлумачення і використання існуючих методів і принципів пізнання, а також можливого оновлення сфери наукових інтересів.

Розширення спектру релігієзнавчих дисциплін, про що йдеться в колективній монографії за редакцією проф. А. М. Колодного "Дисциплінарне релігієзнавство", актуалізувало низку питань щодо дослідження релігійних феноменів через призму особливостей сприйняття реальності конкретною людиною, психологічних конструктів та їх матеріальних проявів, духовних цінностей та інтенцій [Дисциплінарне релігієзнавство : монографія / за наук. ред. д-ра філос. наук, проф. А. Колодного. – К., 2009. – С. 4–7]. Відтак можна констатувати, що важливим стає не тільки феномен релігії/релігійності, як наукового тексту, але й його інтерпретатор – фахівець-релігієзнавець. Відповідна підготовка якого полягає не тільки в обізнаності в теоріях та практиці явищ – раціонального інтелекту, але й відсутність "факторів ризику" – соціопатичних проявів (упередженість, зверхність, авторитарність, формалізм, агресивність тощо) та недостатньо розвиненого емоційного інтелекту та емпатії.

"Релігієзнавець – це вчений, який займається науковим дослідженням усіх проявів багатовимірного феномену релігії, і, насамперед, усіх форм релігійного досвіду, об'єктивно, чесно, неупереджено, але з емпатією до свого предмету дослідження, який є відкритим до толерантної форми діалогової культури поваги і співробітництва різноманітних проявів цього феномену" [Феноменология религии: между сакральным и профанным : матер. Международной зимней религиоведч. школы. – Донецк, 2011. – С. 117] – таке визначення фахової адекватності пропонується І. А. Козловським. Використання методу та принципу емпатії пропонується ним для більш широкого використання в академічному релігієзнавстві, як такого, що здатен забезпечити "можливість розуміння інших людей, культур, текстів...". Ця позиція на наш погляд є обґрунтованою та доречною в світлі останніх тенденцій "розглядати людину саме в контексті буття, всередині його, у специфічному відношенні людини до нього як суб'єкта пізнання та дії, суб'єкта життя" [Дисциплінарне релігієзнавство. – С. 4].

В коло наукових інтересів термін емпатія (від грецьк. *empathia* – вчуття) залучив Е. Тітченер, після знайомства з вченням про вчуття Т. Ліппса. Останній розвивав ідею про те, що явище вчуття характеризується пізнавальною спрямованістю на об'єкт, використанням в якості способів пізнання об'єкту засобів проєкції, імітації і співвідношення себе і об'єкту. Вчуття як складова частина входить в процес розуміння мис-

тецтва, природи і людини (проблемне коло етики та естетики). Протягом ХХ ст. уявлення про емпатію змінювалось. Існує багато теорій які визначають її сутність. Найбільш прийнятними нам вважаються когнітивна теорія процесуальності емпатії В. Айкеса – емпатичних: розуміння, експресії та комунікації (у діалогічному ключі взаєморозуміння) та інтегративні концепції В. В. Бойко і Т. П. Гаврилової. В останніх, емпатія – є властивістю особистості, що виконує регулюючі, комунікативні та життєвозабезпечуючі функції і має раціональний, емоційний та інтуїтивний (ірраціональний) канали формування.

Цілісний підхід до формування особи – фахівця в царині гуманітарних наук і особливо релігієзнавця, полягає в свідомій самоактуалізації методу/принципу емпатії, який сприяє комунікативній компетентності, адекватному аналізу релігійності як процесу в теорії і практиці. Слід пам'ятати, що "релігія не отожднюється лише з якимись ідеями, ритуалами чи інституціями, тобто формами її зовнішнього вираження" [Там само]. Це багатшарове утворення, яке постійно трансформується у свідомості кожної особи. Відсутність емпатії робить такими, що не мають сенсу застосування ще двох методів досліджень у релігієзнавстві – комплементарного діалогу і "теорії ввічливості".

Філософія діалогу була започаткована у ХІХ ст. у працях Л. Фюрбаха та В. Гумбольдта. Сучасний її рівень є зумовленим працями М. Бубера, Е. Левінаса та М. Бахтіна. Діалогічне дослідження за формою та змістом – це процес комунікації між двома суверенними суб'єктами. М. Бахтін зазначив: "Любой объект знания (в том числе человек), может быть воспринят и познан как вещь. Но субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание может быть только диалогическим" [Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М., 1986. – С. 383]. Гуманітарно-діалогічна методологія М. Бахтіна створила нову парадигму наукових досліджень яка вимірюється глибиною проникнення в процес пізнання. Об'єкт дослідження у свідомості дослідника повинен стати суб'єктом – тобто повинна виникнути емпатія, спрямованість на порозуміння. Тільки за такої умови можливе виникнення комплементарності (взаємної відповідності та взаємодоповнення) двох суб'єктів у просторі діалогу. Застосовуючи цей метод, зробивши його принципом, критерієм виявлення фундаментальних основ існуючих феноменів, ми зберігаємо унікальну неповторність окремих явищ. Це дозволяє створити найбільш повну картину фактів та процесів які є зоною наукового інтересу релігієзнавця. Слід підкреслити, що суб'єктом комплементарного діалогу може бути будь-який Текст як носій інформації (територія, явище, час, людина тощо) та простір в якому відповіді існують одночасно з питаннями.

Як можливий перспективний напрям розвитку герменевтичного методу досліджень текстуальності в феноменології релігії доречною стає "теорія ввічливості" (П. Браун та С. Левінсон). Ця теорія виникла в лінгвістиці та прагматиці і акцентує увагу на мові. Мова та її контексти не-

суть у собі загрозу, або спасіння репутації того хто говорить (носія інформації), тому, згідно з цією теорією, ми стурбовані насамперед тим яке ми створюємо враження, чи є воно позитивним. Інший бік – турбота про репутацію іншого, відоме використання формул спілкування, які не викликають негативного ставлення. Це теорія так званої нейтралізації можливих загроз [Тисельтон Э. Герменевтика. – Черкасы, 2011. – С. 376]. Такий метод, на нашу думку, допомагає залишатись у ситуативному контексті та не "відпадати" від безпосереднього вчуття в дослідження. Мова тіла, невербальні прояви емоцій, які сприймаються на рівні емпатії, інтонації, використання і вибір знаків, символів та слів, культурні, історичні особливості – все це необхідно враховувати для досягнення максимально точного відображення існуючих феноменів релігії.

На нашу думку емпатія, комплементарний діалог та "теорія ввічливості" як методологічні принципи (ідеологічні засади аналізу) в релігієзнавстві, здатні відкрити нову сторінку прикладних наукових досліджень сучасних релігійних явищ і процесів, а також зняти вагу існуючих стереотипів відносно того, що вважається таким, що вже "авторитетно досліджено".

К. Л. Кошемчук, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
kosh11@yandex.ru

ПОНЯТИЕ "МИСТИЧЕСКОГО" В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ Н. А. БЕРДЯЕВА

Труды выдающегося религиозного философа Н. А. Бердяева выбраны мной для исследования не случайно. И дело даже не в том, что он обучался в Киевском государственном университете. Его работы являются фундаментальными, затрагивают наиболее острые проблемы не только сугубо философского, но и социального характера. Сегодня с уверенностью можно сказать, что Николай Александрович является одним из наиболее актуальных философов, так как вопросы, поднятые им, вызывают в обществе XXI века очень бурные дискуссии. К тому же очень интересным представляется сам факт религиозного становления Бердяева. Будучи ребенком, растущим в сугубо светской семье, он смог тонко прочувствовать, воспринять и впоследствии переосмыслить те религиозные доктрины, которые затем стали для него настоящим откровением!

Религиозная философия Бердяева имеет антропологическую направленность. Он утверждает, что религия – не есть утилитарная, сугубо индивидуальная система взглядов. "Религия – объективное, вселенское дело, исход из субъективности, из тоски уединенности, реальная связь с объективным смыслом мира, хотя религиозно-объективное, вселенское, есть вместе с тем и наиболее интимное, наиболее индивидуальное наше состояние" [Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность: http://lib.uni-dubna.ru/search/files/rel_berdyaev/rel_berdyaev.pdf]. По мнению философа, религия просто необходима человеку для того, чтобы ответить на самые насущные вопросы, без которых его пребыва-

ние на земле кажется бесцельным и лишенным смысла. В кризисе индивидуализма и в отказе от восприятия религии Бердяев видит скрытые личностные причины революционных явлений. Пессимистичный, потерянный человек готов пожертвовать собственным существом, так как не способен оценить его ценность и красоту. Но, тем не менее, именно в этой хаотичной и анархической атмосфере и должен быть найден тот путь, "утвержденный в своей чистоте и единственности во вселенском бытии, освобожденном, соединенном в мировую гармонию" [Там же].

Бердяев выдвигает субъекта на первую роль в исследовании религии, отмечая, что он непременно должен быть сопричастным к объекту своего изучения, быть искренним в своей вере и желании познать откровение. "В исследовании религии не только объект, но и субъект должен быть религиозен, субъект должен переживать религиозные ценности. Нерелигиозный субъект делает мертвым и пустым религиозный объект своего исследования. На религию нельзя смотреть со стороны, – со стороны ничего почти не видно" [Там же]. Он всячески протестует против упрощения религиозности: "Есть люди, которые все еще считают религиозность уделом простоты, примитивности и бессознательности, сложности же, свобода от традиций и высшую сознательность отдают во власть скепсиса. Против этой лжи мы более всего протестуем, мы не хотим опроститься, хотим веры разумной, свободной, сложной и культурной" [Там же].

Но наиболее важной мне представляется рассмотрение Бердяевым феномена мистического начала в религии. Любому человеку, ориентирующемуся в медийной пространстве России, становится очевидно, что атеистические воззрения активно пропагандируются многими СМИ, которые также оказывают большое давление на религиозные организации. Бердяев еще полвека назад писал, что в обществе распространяются рационалистические и скептические воззрения, которые навязывают личности негативное отношение к мистике. Религия ставится в один ряд с шарлатанством, а верующий человек начинает восприниматься как отсталый, архаичный и несведущий. Философ трактует эту ситуацию при помощи очень емкой метафоры: "Тусклое освещение нашей эпохи, гордящейся своей здоровьем, не солнечное и даже не лунное, а керосиновое. Керосиновую лампу смешали с солнцем, рассудок – с разумом" [Там же]. Быть может, именно поэтому мистика определяется как своеобразное освобождение от оков, возвращение к первозданной форме. "Мистика есть трансцендентная искренность, преодоление всех лживых условностей эмпирической жизни, обнаружение своей подлинной действительности" [Там же]. Бердяев выдвигает, казалось бы, парадоксальный тезис, говоря о том, что мистика есть суть и истина всех вещей: "Мистика есть реализм, ощущение реальностей, слияние с реальностями; рационалистический же позитивизм есть иллюзионизм, потеря ощущения реальностей, разрыв между реальностями мира" [Там же].

Николай Александрович дает различные классификации мистики. "Всякое событие в мистической жизни носит уже характер не просто

мистический, но и религиозный. Прозревающая мистика становится религией" [Там же]. Например, он выделяет мистику западного и восточного типа. Первая проявляется в католицизме, в котором Христос находится вне человеческой души. Он объект поклонения и подражания. Любовь к нему выражается открыто, страстно. Как пишет Бердяев, "католическая мистика – это влюбленность" [Бердяев Н. Мистика западная и мистика восточная: <http://www.davidsbuendler.kz/node/481>]. Ей противопоставляется восточная, православная мистика. Философ характеризует ее как брак, в котором все переживания и эмоции остаются внутри человека. "Православие духовно насыщено, оно реалистично, трезво" [Там же]. Бердяев говорит, что не каждая духовно насыщенная работа является мистической. В частности, этого нельзя сказать о художественной деятельности.

Иными словами, в своих работах Н. А. Бердяев поднимает крайне актуальные для современной российской действительности проблемы. Непонимание и всеобщее неприятие мистического (в том числе религиозного) сознания значительно сужает границы восприятия личности, изменяя тем самым общественное сознание. Трансформации в духовной жизни определяют и многие политические деформации. Бердяев же в своих трудах не только смог четко обозначить эти проблемы, определив их генезис и динамику развития, но и попытался определить пути выхода из духовного застоя.

К. М. Краснопольрова, асп., КНУТШ, Київ
Laky_ne@ukr.net

ГЕНДЕРНІ СТЕРЕОТИПИ В ХРИСТИАНСЬКІЙ ТА ІСЛАМСЬКІЙ ТРАДИЦІЯХ

Основні ідеї питання щодо положення "чоловічого" і "жіночого" в християнській традиції відображені в Біблії. З точки зору досліджуваної проблеми в Біблії, на наш погляд, міститься кілька основних моментів, що відображають становище чоловіка і жінки в християнській традиції. Більш того, деякі тлумачі Біблії вважають, що мова повинна йти не про створення окремих індивідів, чоловіка і жінки, а як однієї цілісної людини взагалі. Так дослідник Петровський І. пише: "Перша глава першої книги Біблії говорить нам про сотворення "Людини", не двох істот чоловічої або жіночої статі, а однієї особи, але з чоловічою і жіночою природою... "Людина" в устах Божих – це чоловік і жінка як одне ціле, одна особа, в якому об'єднані чоловіча та жіноча природи" [Петровський І. Прежде чем говорить о творении женщины: http://www.rssp.su/pravoslavie/statyi/tvorenie_woman.htm].

Другий момент, відбитий в Біблії, пов'язаний з ідеєю гріхопадіння. Більшість богословів пишуть про те, що змій звертається саме до жінки, оскільки вона більш схильна до спокуси, емоційно беззахисна перед ним і здатна вмовити чоловіка. "Емоційно-чуттєва жінка першою підда-

лася на заклик змія і, вміло вмовила згрішити чоловіка" [Легойда В. Р. Жінчина і мужчина глазами разных эпох // Солидарность. – 2000. – № 9. – С. 45–48]. В результаті рівновагу у відносинах між чоловіком і жінкою було порушено, чоловік отримав над жінкою владу, яка, цілком імовірно, раніше йому не належала.

Таким чином, гріхопадіння призводить до зміни статусної позиції жінки. Тепер її положення є двоїстим. З одного боку, жінка знаходиться на "других ролях". Вона практично виключена з суспільного життя і в усьому підпорядкована чоловікові. З іншого боку, жінка – мати користується повагою і як хранителька домашнього вогнища і як рятівниця всього людства, оскільки, народжуючи своїх дітей в муках (Бут. 3:156), жінка, тим самим здійснює акт спасіння всього людства, бо насіння дружини вразить главу змія (Бут. 3:15). Таким чином, акт гріхопадіння розставляє нові пріоритети. Жінка стає в позицію підлеглої чоловіку. При цьому основними обов'язками жінки залишаються народження і виховання дітей.

Змінивши ставлення до жінки, християнство змінює і ставлення до сім'ї та шлюбним обов'язкам. Християнська культура починає стверджувати у свідомості людей думку про неприпустимість подружньої зради не тільки з боку дружини, але й чоловіка. "Чоловіки, любіть своїх дружин, як і Христос полюбив Церкву, і віддав за неї своє життя. Так кожен з вас любить так свою дружину, як самого себе", – закликає мужів апостол Павло (Еф. 5:25, 33). Що ж стосується відомої фрази апостола Павла "дружина нехай боїться свого чоловіка" (Еф. 5:33), то, на думку більшості православних богословів, вона не означає, що дружина повинна відчувати страх і трепет перед грізним чоловіком, а лише те, що вона повинна боятися образити чоловіка, боятися стати посміховиськом його честі. Це не тваринний страх від ненависті й жаху, а страх охоронний, виникає з любові. Так діти бояться образити батьків, бояться заподіяти їм біль [Там же].

Таким чином, у християнстві звучить ідея про рівноправне положення чоловіка і жінки. Основною християнською ідеєю є ідея про те, що Адам і Єва, створені з любові Бога, були покликані до вічного вдосконалення. У кожного були свої індивідуальні якості, і природа. Ця природа відображалася і на тілесне життя, бо зв'язок між душею і тілом не зовнішня механічна, а внутрішня і суттєва.

Розглядаючи гендерну систему в ісламі, ми можемо побачити, що тут проголошена рівність між чоловіком та жінкою, адже Коран наголошує про їх рівний обов'язок відповідальності за свої вчинки перед Аллахом, їм однаково воздасться по їх справах: "Адже кожна душа є заручницею своїх діянь" [Коран, 74: 38]. Таким чином, іслам розглядає подружні стосунки з позиції високої моральної та духовної свідомості, що виключає її характер як єдиного способу задоволення тілесних потреб.

Іслам як одна зі світових релігій є вільним від гендерних упереджень. Тут декларуються рівні права жінок і чоловіків як у питаннях власності і спадщини, так і в можливості і навіть необхідності отримання освіти та професії. Як пише сучасна марокканська дослідниця проблем фемінізму в мусульманському світі Фатіма Мерніссі, якщо жіночі права розгляда-

ються в якості проблеми в деяких мусульманських країнах, то це ніяк не впливає з положень Корана, сунни та ісламської традиції взагалі. Простіше усього тому, що ці права вступили в конфлікт з інтересами чоловічих еліт. Священні тексти, вважає вона, завжди не тільки коментувалися і тлумачилися цими еталонами, але були об'єктом їх майстерною маніпуляцією. Разом з тим, саме така практика є найбільш характерною для пануючої еліти мусульманських суспільств [Хайдар Баш. Права жінки в ісламі / под ред. Али Хайдара. – Казань, 2001].

З вищого сказаного, ми можемо підсумувати, що до появи християнства та ісламу, у свідомості людей існували гендерні упередження, спрямовані на жінок, які вважалися неповноцінними і тому, практично, не мали ніяких прав. У християнській традиції до здійснення первородного гріха, чоловік і жінка вважалися рівними перед Богом. В Старому Завіті в гріхопадінні була винна жінка, тому її становище змінилося. Виникає певне амбівалентне ставлення до жінки. З одного боку, це жива жінка з властивими їй рисами та якостями слабкої істоти, в усьому підпорядкована чоловікові, а з іншого, мати – Богородиця, яка є рятівницею всього людства. У Новому Завіті чоловік і жінка єдині і рівні перед Богом. Тепер жінка перестала бути чимось нечистим і негативним, вона перестала сприйматися тільки як мати і дружина і стала цінним як особистість.

В ісламі також формується позитивний погляд на жінку з позицій матері, дружини і дочки. При цьому жінка зрівняна в економічних і соціальних правах з чоловіком, а на чоловіка накладається велика відповідальність за свою дружину і сім'ю. В цілому, християнство та іслам вільні від гендерних упереджень. Однак при цьому основний акцент робиться на реалізації жінки, перш за все в якості дружини і матері.

С. В. Ломачинська, студ., КНУТШ, Київ
luddjik@bigmir.net

ОСОБЛИВОСТІ ГНОСЕОЛОГІЧНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В ТВОРЧОСТІ ВАСИЛЯ ВЕЛИКОГО

Четверте століття в історії християнського богослов'я справедливо названо "золотим", адже цей період обумовлений розквітом богословської писемності, що стала наслідком визнання християнської церкви як державної, і відповідно, можливістю для її духовних сподвижників без побоювання зовнішніх переслідувань, віддатися творчому пошуку у царині тлумачення Святого Письма, поглиблення у внутрішнє духовне життя. Але з іншого боку, процвітанню богословської писемності сприяють внутрішні потрясіння в житті самої церкви, обумовленою поширенням найбільшої богословської ересі – аріанства.

Сутнісною особливістю середньовічної гносеології є ідея одкровення, згідно з якою Бог-творець відкриває себе людині шляхом усвідомлення нею священних текстів Біблії, в тлумаченні яких формується головний шлях богопізнання. Знання про несотворенне божественне бут-

тя належить до зони сакрального; ключем до його пізнання постає віра – здатність душі, яка була невідомою у античному язичницькому світі. Стосовно ж світу створеного, то він пізнаваний за допомогою розуму, але ступінь його осягнення залежить як від здатностей самого індивіда, так і від божественної волі. Звертаючись до духовності як до вищого віднини критерію реальності, нова християнська думка проголошує неістотними тілесні характеристики людського індивіда, які в античності оцінювались як найбільш значущі. В даному сенсі "відкривається духовний вимір людини як створеної Богом, а значить – богоподібної і одночасно гріховної істоти, яка болісно шукає сенс життя і знаходить його в Господі Ісусі Христі" [Волинка Г. І. Філософія середніх віків. – К., 1999. – С. 8].

Серед плеяди середньовічних богословів епохи патристики чільне місце належить Василю Великому, що отримав визнання не лише за свою активну діяльність, але й плідні творчі теоретичні здобутки. Напрямом філософсько-теологічних пошуків мислителя обумовлений його глибокими теоретичними знаннями античної філософії. Вплив античності відчувається в його трактуванні розумності Всесвіту, зокрема, в тезі, що в словах Божих щодо творіння світу міститься щось більше, ніж простий наказ; в них закладена певна розумна причина, що обумовлює творіння світу. Світ створюється Словом (Логосом) Божим. Цей "незречений Логос надихає мудрого Творця на різні мінливі форми тілесного світу", а людям дано "через усвідомлення найдрібніших частин всесвіту навчитись мудрості Художника", то всесвіт для Василя Великого постає як "своєрідне училище, в якому розумні душі навчаються усвідомленню божественного" [Керн К. Золотой век святоотеческой письменности. – Париж, 1967; М., 1995. – С. 61–62].

Василь Великий дотримувався позиції, що кожна душевна здатність може стати для її володаря благом чи злом, залежно від гармонії або "симетрії" душевного життя, і початком цієї гармонії є розум. Розумна згода тілесного і духовного з якісним домінуванням останнього, або цілісність душі, постає як добродійність, що отримує своє завершення перебуванням у лоні Божественного та спілкуванні з Ним. Гріх полягає у віддаленні від Бога, що виступає головною сутністю людського життя, – це своєрідне "позбавлення життя" і початок духовної смерті" [Флоровський Г. Византийские Отцы IV века. – Париж, 1933. – С. 38]. Василь Великий визначає для праведного християнина два можливих шляхи: перший – хибний – це обрання речовинного, тілесного над духовним. Правильний шлях веде від речовинного до духовного і тим самим – до Життя.

Мислитель переконаний, що людині праведній відкритий шлях Богопізнання, що містить декілька етапів. Перший етап полягає в усвідомленні величності картини світу, від всесвіту – макрокосму – загалом, до кожної його частини – мікрокосму – зокрема, до осягнення розумної першопричини, до Творця Всесвіту. Неможливість пізнання Бога в світі через споглядання його краси і ладу, його чудес і порядку є наслідком сліпоти людської душі. На другому етапі людський індивід усвідомлює сутність божественного через самопізнання. Шлях божественного само-

пізнання для Василя Великого полягає у Сократівському самопізнанні, адже "Пізнання самого себе стане для тебе керівництвом і до пізнання Бога, тому що в самому собі як у макрокосмі, угледити велику Премудрість свого Творця. З безплотності, що знаходиться в твоїй розумній душі, постає безтілесний Бог. Знай, що Він, як і твій розум, не обмежений місцем, але тільки внаслідок з'єднання з тілом отримує свою постійну тілесність. Віруй, що Бог невидимий, пізнавши власну свою душу, тому що і вона незбагненна тілесними очима. Вона не має ні кольору, ні вигляду, немає певних тілесних обрисів, але пізнається тільки по діях. Тому і в пізнанні Бога не намагайся досягнути його сутність своїм чуттєвим спостереженням, але, збагативши розум вірою, формуй поняття про Бога" [*Василий Великий. Беседи на Шестоднев: http://www.krotov.info/library/04_*].

Процес богопізнання у Василя Великого є шляхом постійного сходження, а людина трактується як істота динамічна, що завжди знаходиться на шляху творчого зростання. Водночас маємо підкреслити, що життя Духа у Кесарійського мислителя реалізується в освяченні та святих таїнствах, тобто досягнення Духа можливе не логічно, не дискурсивно, а лише чуттєво. Таким чином, завданням богослов'я стає не усвідомлення Святого Духа, а життя в ньому, і це екзистенційне пізнання Духа як домінуючого ставило не філософствування про атрибути Духа, а ступінь духовного життя конкретного християнського подвижника.

А. С. Лысков, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
Homolusor@gmail.com

АЛВИН ПЛАНТИНГА И ЭНТОНИ ФЛЮ: ПРЕЗУМПЦИЯ (А)ТЕИЗМА

В середине 20 в философия религии в англо-саксонском мире переживала т. н. "религиозное возрождение", главными теоретическими предпосылками которого были крах неопозитивистской программы вместе с критерием верификации и философия позднего Витгенштейна, воскресившего возможность теистических суждений, объявив религию самостоятельной языковой игрой. Философия религии посчитала себя дисциплиной не просто не бессмысленной, на что ранее обрекали её последователи Венского кружка, но и заявила гораздо более сильную претензию. Философская теология, бурный расцвет которой приходится на это время, нуждалась прежде всего в легитимации своих высказываний как выражающий *знание*, а не мнение.

Самым мощным и обсуждаемым движением в этом направлении стала "реформатская эпистемология", основателем и бесменным лидером которой является Алвин Плантинга (Alvin Plantinga). Плантинга интегрировал в своём философском проекте утончённую критику эпистемологических проектов от Средневековья до Уильяма Элстона, богословский пафос кальвинистского "возражения против естественной теологии" [*Plantinga A. Reason and Belief in God // Faith and Rationality / ed. by A. Plantinga and N. Wolterstorff. – Notre Dame, 1983*] и философский инст-

рументарий современных эволюционистов, выдвинув собственные критерии рациональности, истинности и знания. Предельная цель его проекта – обосновать "полнокровную христианскую веру не просто для невежественных фундаменталистов или средневековых обскурантов, а для просвещённых и образованных христиан двадцать первого века, которые прекрасно знакомы со всей артиллерией, выдвинутой против христианской веры со времен Просвещения". Плантинга заявил, что поскольку все традиционные критерии истинности и рациональности суждений после всего нескольких контрпримеров Эдмунда Геттьера никуда не годятся [*Plantinga A. Warrant: The Current Debate.* – New York, 1993], единственным противоядием против всепоглощающего скептицизма и агностицизма может служить "экстерналистский" критерий истины, т. е. критерий внешний по отношению к субъекту высказывания. Только с его помощью мы сможем назвать знанием хотя бы наши "подлинно базовые" суждения (т. е. такие, которые не выводятся логически из других суждений, но сами служат для них основанием, такие как чувственное восприятие или способности памяти). Эту систему он назвал "теорией подлинной функции"; согласно ей, суждение считается не просто обоснованным истинным мнением, а знанием, только если выносится правильно функционирующими познавательными способностями в правильно функционирующей окружающей среде, заинтересованной в производстве истинных суждений [*Plantinga A. Warrant and Proper Function.* – New York, 1993]. А поскольку в человеке есть врождённая предрасположенность к вере в Бога, которую Жан Кальвин назвал "чувством божественного", а Плантинга причислил к "подлинно базовым" суждениям, то и эта вера, если она удовлетворяет всем критериям теории подлинной функции, объявляется обоснованной, т. е. имеющей статус знания. Чтобы придерживаться такой веры и при этом оставаться безупречно рациональным, не требуется никаких доказательств. Теистическая вера так же достоверна, как показания памяти или априорное знание, а, следовательно, она истинна, пока нет достаточных причин в ней сомневаться [*Plantinga A. Warranted Christian Belief.* – New York, 2000].

Философским антагонистом Плантинги стал "самый отъявленный атеист в мире" Энтони Флю (Antony Flew). Флю утверждал ровно противоположное тому, о чём говорил Плантинга. Если для Плантинги теистическая вера разумна до и без всяких доказательств, и христианин должен вступать в спор, будучи уверенным в существовании Бога так же, как и в существовании внешнего мира, т. е. исходя из здравого смысла, то Флю исходя из здравого смысла требует от верующих начинать с "презумпции атеизма". "Бремя доказательств", считает он, лежит на плечах тех, кто что-то утверждает, а не тех, кто отрицает. Поэтому пока теист не предоставит непротиворечивую концепцию Бога и достаточные, рациональные основания считать, что за этим словом что-то скрывается – пока он этого не сделает, единственной допустимой позицией в религиозной дискуссии должна быть позиция "негативного атеизма". Негативный атеист, в отличие от позитивного, не утверждает, что

Бога нет, но просто не считает его даже возможным, пока для такого утверждения нет достаточных оснований. Этим презумпция атеизма аналогична презумпции невиновности: человек считается невиновным (а Бог несуществующим), пока обвинение (утверждающая сторона, теизм) не докажет обратного. При этом, как и с презумпцией невиновности, презумпция (негативного) атеизма не означает, что заранее предполагается, что Бога нет, она является "процедурной рамкой", в которой должна начаться дискуссия [Flew A. The Presumption of Atheism. – London, 1976].

Учитывая, что И Плантинга, и Флю приводят массу разумных доводов в пользу своего понимания "здорового смысла" и того набора убеждений, с которого стороны религиозной полемики должны начинать диалог, – очевидно, что причины такого разительного контраста разумнее искать не в их аргументации (это было бы провально долгий путь), а в их не философских, но личных убеждениях. С моей точки зрения, обширная аргументация Плантинги приходит к тому, что являлось имплицитным допущением с самого начала – рациональность религиозной веры. То же (только в зеркальном отражении) можно сказать и о Флю (который, правда, как *негативный* атеист, находится в гораздо более выгодном положении). Эти две выдающиеся фигуры в истории современной западной мысли являются яркими примерами того, что личные (или культурные) убеждения сильнее мощной рациональной аргументации обуславливают исход философских размышлений. Тем более феномен этого противостояния интересен в общем контексте аналитической философии, претендующей на строгость и непогрешимость выводов.

К. О. Малюта, асп., КНУТШ, Київ
Kateryna_Moskalyuk@ukr.net

ДО ПИТАННЯ ПРО ОСОБЛИВОСТІ ЕСХАТОЛОГІЧНИХ УЯВЛЕНЬ ІСМАЇЛІТІВ

Поняття кінця світу в ісмаїлізмі розглядається крізь призму доктрини Кійяма. Але, зважаючи на те, що ісмаїліти є прихильниками аль-батін, і алегорично трактують слова Корану, їх розуміння Кійяма суттєво відрізняється від того, як дану доктрину пояснюють представники інших ісламських течій.

Для людей аль-захір – які сприймають усе, що написано в Корані, буквально – кінець світу уявляється низкою стихійних лих та війн, які, набуваючи щораз більшого розмаху, знищать усе на своєму шляху, потім відкріється небо... і далі дослівно так, як написано у Священному Писанні.

Езотерична ж перспектива Кійяма постає у зовсім іншому вигляді, вона набуває духовного характеру, її фізична інтерпритація зовсім відкидається. Так аль-Сіджистані пише, що Кійяма – це не фізична подія. Це низка духовних чи душевних подій, що через свої прояви у фізичному світі здійснюють на нього вплив. Кінець світу, точно так само, як і його створення, не є одномоментним актом, який відбувається у певний проміжок часу, це "вічна і постійна подія", що працює у кожен момент

часу, хоча й прихована від сприйняття більшості людей. Кожна людина, проходячи через Кійяма, піднімається з одного рівня свідомості на наступний. Існує тенденція до вдосконалення світу завдяки "великим душам", які з'являються від епохи до епохи на землі, цими душами є не лише Пророки, а й звичайні члени ісмаїлітської церкви, яка залишається таємною до приходу останнього Пророка.

Тут можна говорити про два види Кійяма. Перший призводить до фізичної смерті людини і подальшого її воскресіння у іншому тілі, а другий веде до повної смерті людини і єднання її душі з Богом. Останнє відбувається за умови досягнення людиною найвищого рівня свідомості. Зважаючи на те, що людську душу Бог творить за посередництва створеної Ним Всезагальної Душі, до Першоджерела вона повертається тим же шляхом. В одному з циклів, після смерті тіла, нарешті досконала людська душа повертається до Всезагальної Душі і розчиняється в ній, а коли усі душі досягають досконалості, Всезагальна Душа також повертається до свого Першоджерела – Всезагального Розуму.

Коли ж Кійяма сприймається як "кінець світу", мова в такому випадку йде про колективне Кійяма (для групи людей, нації, цивілізації). Це, перш за все, духовна подія, яка має наслідки у фізичному світі. Тим не менш, термін "світ" в даному випадку не обмежується нашою планетою чи фізичним Всесвітом цілому. "Кінець світу" стосується всього способу життя, усталених традицій, вірувань, парадигм розуміння, знання, які супроводжують людину в той чи інший період людської історії, що називається циклом (давр). Кінець світу постає як завершення одного з таких історичних циклів і передумова для початку циклу наступного.

Різні історичні періоди (цикли) знаменуються появою Божих посланців. Мовою Священного писання – це "Дні творення". Відповідно до езотеричного смислу рядків, в яких йдеться про творення світу за шість днів, самі ці шість днів є циклами. Останній – сьомий – день є періодом "Великого Кійяма". Він знаменується всезагальним прозрінням і відкриттям духовних істин усім без винятку людським істотам. Таким чином, Кійяма є не кінцем фізичного світу, а радше, откровенням, завершенням періодів пошуків істини.

Історія знає багато випадків, коли певні політичні та духовні лідери ісмаїлітських держав просто маніпулювали ідеєю Кійяма. Та все це не мало нічого спільного з її справжнім релігійно-філософським змістом та питанням удосконалення людської душі.

Н. Ю. Мионович, студ., МГУ ім. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
ritsu@mail.ru

ЛОГОТЕРАПИЯ В. ФРАНКЛА: ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ

Логотерапия, или экзистенциальный анализ, – это специфическая психотерапия, в основе которой лежат неврология, психиатрия и психотерапия, религиозно – философские идеи. Экзистенциальный анализ

рассматривает человека как "единство вопреки многообразию": сложное существо, которое состоит из высших и низших измерений вопреки плюрализму. Каждое измерение причастно целому, которое являет ценность само по себе, и, в силу этого, как часть, обладает этой особенностью целого, хотя и не является самоценным. В этой своей трактовке В. Франкль следует положениям Фомы Аквинского: единство души и тела – специфическая особенность человека, из этого следует, что ответ на психофизический вопрос можно искать только в ноологическом измерении. Ноологический (духовный) уровень является высшим измерением человеческого бытия, в котором присутствуют и психологический и биологический уровни. Высшее же духовное измерение включает в себя физический и душевный слой, но не сводится к ним. Близость идей Франкля с идеями Фомы Аквинского обнаруживается и в другом вопросе. Душа по Франклю неотделима от тела, точно так же как тело находится в тесной связи с душой, во взаимном обуславливании. Человеческая индивидуальность, её уникальность, проявляется через это единение. От того насколько хорошо функционирует психофизический организм зависит сможет ли личность проявлять себя в мире. С другой же стороны, даже при нарушении инструментальной функции организма, духовная его часть сможет ещё довольно долго функционировать. Таким образом, духовное измерение организует физическое. Франкль утверждает, что человек обладает свободой и ответственностью: "Человек всегда решает, кто он", он ответствен за поиски, за свои ежедневные усилия, за свою волю к смыслу. Ответственность – это не наказание человеку за свободу, только то, что ограничивает свободу, что заставляет ощущать плодотворное напряжение. Как врач В. Франкль не может не признать, что свобода часто сильно ограничена со стороны внешнего мира. Но она "возвышается, надстроена над любой необходимостью". Свобода определяется, прежде всего, отношением к действительности, ориентацией на ценности. Именно поэтому человек не связан наследственностью, влечениями. Свобода человека тесно связана с выбором: быть таким или быть другим, а ответственность уже в свою очередь ограничивает этот выбор, заставляя человека выбирать из двух и более вариантов единственный, наиболее подходящий и человеку, и ситуации. Таким образом, Франкль предлагает такое определение свободы: "свобода несмотря на детерминизм". Если детерминизм с оговорками, но принимается логотерапией, то она решительно против пандетерминизма, потому что человек обусловлен сам по себе. "Существование предшествует сущности". Смысл жизни стоит выше существования. Человек стремится не к счастью так такому, а к его осуществлению. То есть его интересует, прежде всего, сам процесс, то, что делает нас счастливыми. Власть всего лишь средство, удовольствие – следствие. Если человек делает их своей целью, то он неизбежно теряет себя, испытывает "фрустрацию смысла", состояние неудовлетворённости духовных чаяний, опустошённость. Из-за этого появляются неврозы, согласно логотерапии, духовные заболевания.

Невротик добивається удовольствий в попытке достигнуть ощущения, что жизнь полна смысла. На самом же деле, у него давно нет напряжения между тем, кто он сейчас и тем, кем должен стать в процессе самосовершенствования, обретения смысла. Это напряжение может быть вновь обретено, только если человек создаст себе новое направление, если захочет сопротивляться, делать жизнь осмысленной. У каждого человека есть призвание в жизни. человек должен не принять бессмысленность жизни и приспособиться к ней, не отступить от напряжения, рождая воображаемые ложные смыслы, а бороться за понимание своего истинного пути, своей цели, своего предназначения. Ради сохранения своей жизненной энергии, он должен всё время напряжённо верить в свой смысл, достойный его. По Франклу существует три направления поиска смысла жизни, которые соответствуют трём видам ценностей: через труд творческой деятельности, через то, как мир влияет на нас, и, наконец, через то, как мы относимся к тому, что с нами происходит. Жизнь вопрошает человека, а он волен в своём ответе. Не он спрашивает жизнь, в чём смысл его существования, а, наоборот, этот вопрос обращён к нему. Поэтому основной задачей логотерапии является лечение ноогенных неврозов, тех неврозов, которые возникают из-за фрустрации смысла жизни. Для этой цели был разработан метод сократического диалога. Тут нашли отражение и майевтика, и персональный подход. У каждого человека уникальная миссия, которую он сам должен найти, она не может быть навязана. Логотерапевт лишь создаёт импульс в душе, лишь приводит "психотерапевтические истории", подобные христианским притчам. Он встаёт на сторону пациента, если понимает, что это может помочь. Выявляя ценности страдающего, так чтобы они были поняты им самим, логотерапевт снимает необоснованные страхи, даёт возможность осмыслить ситуацию, а значит качественно изменить себя.

В. В. Мудраков, асп., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
mudrakowwww@mail.ru

**"НІЦШЕАНСЬКА КОНЦЕПЦІЯ РЕЛІГІЙНОСТІ":
ФІЛОСОФІЯ Ф. НІЦШЕ ЯК СТРАТЕГІЯ
МЕНТАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ**

До Ф. Ніцше відносяться по-різному: хтось боготворить, а хтось ганьбить його. Але неможливо заперечувати його колосальний вклад у філософську науку: культура, мораль, і, особливо, релігія – усьому знайшлося місце в його неакадемічних рефлексіях. Вивчаючи, а головне переосмислюючи спадщину Ф. Ніцше, слід говорити, що він одночасно і рятувальник філософії кінця XIX століття, і її "злий геній". "Близькі друзі та сучасники Ф. Ніцше відзначали, що в психічному світі великого стиліста діють іманентні сили – енергії музиканта і пророка, претензії цезаря і засновника нової релігії, дар психагога, реформатора, вихователя й демагога від мистецтва" [Sloterdijk P. Der Denker auf der Buhne.

Nietzsches Materialismus. – Suhrkamp, 1986]. У німецькому філософі одна сила діє через іншу, тому він був музикантом як письменником, поетом як філософом, практиком як теоретиком. Він не займався двома справами одразу, – роблячи щось одне, він тим самим виконував інше. Такий пластичний синтез талантів і потуг вказує на практичну значущість та актуалізує ніцшеанську філософсько-світоглядну орієнтацію сьогодні, підсилюючи інтерес до вивчення таких індивідуалізованих методик в умовах духовних трансформацій сучасної України.

Ми наполягаємо, що всю філософію Ф. Ніцше потрібно досліджувати у цілісності, адже "ніхто не побачить у Ніцше єдності, крім тих, хто сам її створить <...> Ніцше як такий буде зрозумілий лише в тому випадку, якщо ми все зведемо воєдино" [*Ясперс К.* Ніцше. Введение в понимание его философствование. – СПб., 2003]. Його потрібно читати не буквально, а розділяти семантичні рівні: "чорним по білому" – фіксації на змісті та семантичній редукції і "глибинності думки" – плюралізм ідейно-смыслового фонду мислителя, пам'ятаючи про постійну інтелектуальну провокацію як форму та спосіб трансформації світогляду, ментальності та духу. Скажімо, феноменологічна подія "смерть Бога" – це передовсім крах багатовекторних номінацій та форм людського світогляду і засад європейської культури (філософія, релігія, мораль істина, гуманістичні ідеали тощо), які через абсолютизацію поволі перетворюються на ідеологію чи постають формами диктатури. Це, власне, ще одне свідчення такої провокації німецького мислителя. Постає питання: чи пройде воно подібне випробування витривалістю? Тому актуальним завданням сучасного філософського пошуку є виявлення своєрідних "подоланих місць" і можливостей якісно нових експериментів. Варто зазначити, що це позиція не тільки переможця, а й жертви. Щоправда, з волею до невпинного становлення та ствердження. Окреслена позиція мислителя носить реакційно-революційний характер-реагування на специфіку бутування традиційної (християнської) релігійності, а особливості тонкощів філософської семантики й тональності відрізняють Ф. Ніцше, в першу чергу, від натовпу атеїстів, оскільки він свідчить про смерть Бога в душах та свідомості, а не акцентує самоцінність його відсутності як такої. За таких умов людина отримує можливість здійснитися над собою, тим самим стаючи на шлях утвердження себе, – становлення – "надлюдини", відтак, можна стверджувати, що й нового типу релігійності, оскільки Ф. Ніцше, по-суті, задається питанням не тільки про те, що настає після такої "історичної зміни", як "смерть Бога", але й яким чином жити у такій ситуації. Ф. Ніцше пропонує ту програму, за допомогою якої можлива реалізація творчого начала в людині. Стає можливим "творення" нею себе самої, розкриття своєї потенційної нескінченності, що вказує на зачатки нової метафізики людини. Така модель є чітким дороговказом для – самовдосконалення – подолання себе, шлях до (утвердження) "надлюдини", передумовою якої є формування нового типу релігійності, якому притаманні дуже специфічні характерні риси, звісно не догматичної, але по-своєму сакралізованої. У будь-якому разі, "форми релігійно-

сті, які орієнтують людину на практичне вдосконалення, наснажують її вірою у власні творчі сили, сприяють порозумінню й солідарності між людьми, їх естетичному розвитку, – безперечно, являють собою конструктивний елемент культури" [Бродецький О. Є. Етико-антропологічні й когнітивні виміри філософського осягнення релігії // Релігія та Соціум. – Чернівці, 2011. – № 1(5)].

Важливо зазначити, що філософія Ф. Ніцше не зводиться до атеїзму, а "мислення Ніцше це діалог. Діалог з Богом. Навіть у момент Богозаперечення. Тому, як це не парадоксально, Ніцше – релігійний мислитель. Адже крім християнства для нього існувала релігія Діоніса <...>" [Лютий Т. Мислення Ніцше це діалог. Діалог з Богом: <http://tureligious.com.ua/taras-lyutyj-myslennya-nitsshe-tse-dialoh-dialoh-z-bohom>]. Адже "людина <...>, аби вийти за межі бінарних опозицій, проголосила спробу мислити "по-тойбіч добра і зла", не могла не посвідчити про допустимість певних конфігурацій зла. Адже якщо їх остаточно елімінувати – функцію зла будуть виконувати не знати які його вихолощені замісники. Приміром, місце переможеного зла може посісти якась "перетворена форма" добра, під вивіскою якого можуть творитися не менш жахливі речі. Натомість деякі форми зла не тільки допустимі, а й потрібні [Там само]. Так, Ф. Ніцше зазначав про трагічний хаос діонісійського, завдяки якому людина приєднується до Праєдиного, а також про страждання, яке необхідно подолати, для того, щоб перевершити себе, себто стати на шлях до "надлюдини" – реалізації "ніцшеанської концепції релігійності". Тобто, "справа кожного – вчинки та відповідальність за них. Філософія народжується з життя кожного, хто наважився мислити самотійно" [Там само]. Тому, до філософії Ф. Ніцше потрібно звертатися не як до довідників із закінченою формою мислення. Філософ завжди запрошує до філософування: колоритного та незручного. Відтак, можна стверджувати, що він чи не найпершим у філософії почав говорити від свого "Я", "переживаючи істину", а не умоспоглядаючи її.

Резюмуючи, зазначимо, що Ф. Ніцше прагнув вільного духу філософії. Тому часто застосовував інтелектуально-світоглядну провокацію та стратегію сумніву-підозри у філософуванні, вдавався до філологічних експериментів і сміливо апробовував експериментальні форми філософсько-есеїстичного письма. Вся методологія філософії Ф. Ніцше несе величезний смисл з огляду на творення "іншої релігійності" і відзначається першорядною значущістю тому, що в її основі лежить плюралістичний (багатофакторний) підхід як форма та спосіб подолання ментальності дихотомії мислення європейців. Крім того, тільки у цьому контексті можна зрозуміти й виправдати строгість та непримиримість боротьби Ф. Ніцше з негативними елементами європейської цивілізації та світогляду загалом, і розвитку людини як вияву унікальності кожної особистості й вивільнення її нескінченної творчої енергії. Саме "ніцшеанська концепція релігійності" – за умови її правильної інтерпретації – могла б стати запобіжником проти вибуху нігілізму у формах фашизму і тоталітаризму, а найголовніше в нашому контексті – уможливило реалізацію

"нової релігійності". Оскільки етимологічне значення слова "relegere" – "перечитувати наново" (своє буття) сприяє таким перспективам. Така нестандартність етимологічної семантики "релігійності" відкриває нові горизонти її суті, – без покори і поклоніння, а як процес поглиблення себе в динаміці власної буттєвості: смисл як рух.

О. Погорелова, студ., ДонНТУ, Донецьк
lityrgika68@mail.ru

СИМВОЛ ЖІНКИ В НАРАТИВІ СВЯТОГО ПИСАННЯ

Мета роботи розкрити символічне значення жінки (жіночого начала) в наративі Святого Писання. Зупинимось на основних концептуальних поняттях роботи. Так стосовно проблеми наративу ("narrative" – від лат. "розповідь") можна зазначити, що вона актуалізується в гуманітарному дискурсі наприкінці ХХ ст., коли була сформована думка про те, що оповідна форма, як усна, так і письмова, є філософською, психологічною, лінгвістичною та культурною основою намагань людини впорядкувати власне соціальне середовище. Таким чином, кожна релігійна громада, конфесія або група є соціоформою, яка накопичує і передає власний досвід та смисли через розповіді, які актуалізовані у вигляді наративів [Палаєні І. В. Теоретичні та практичні аспекти наративного підходу у вивченні релігійної ідентичності особи // Наукові записки. Серія "Філософія". – Острог, 2012. – Вип. 10. – С. 76–91]. В свою чергу Унікальність символу як досить потужного "комунікатора" була давно усвідомлена представниками Європейської філософської думки. Так вже в класичній філософській парадигмі Античності: Платон, Аристотель, пізніше Плотін, ставили питання, що до означення явищ, пов'язаних із важливими онтологічними сферами буття, пізнання, світу людини [Палаєні І. В. Роль сакральної символіки в конструюванні релігійної ідентичності // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. Серія № 7 "Релігієзнавство. Культурологія. Філософія" : зб. наук. пр. – К., 2009. – № 19(32). – С. 31–37]. На нашу думку сакральним символом може виступати не тільки матеріальні предмети з неживої природи (каміння, будівлі, книги тощо), але й гендерні ідентичності. Зокрема актуалізуючи в темі даної роботи символічну роль жінки в наративі Святого Письма, автор вважає останню символічним кодом який трансплюється через весь сакральний текст християнства і виступає ідеальною формою (символом) для подальшого конструювання гендерної ідентичності жінки в кордонах релігійного вчення. Спробуємо проаналізувати наратив Святого Письма щоб виокремити цей символічний код.

Не дивлячись на те, що основною роллю жінки, в традиційному суспільстві, було призначення до сімейного життя, все ж таки вона займала досить вагоме місце в суспільному житті. "Вона спостерігає за господарством в будинку своєму і не їсть хліба неробства" (Притч. 31, 27) [Святе Письмо Старого і Нового Завіту. – К., 1990].

Навчання Христа було звернене до всіх однаково – і до жінок, і до чоловіків. Відомо, що одними з найуважніших і слухняних Його учнів були сестри Марфа і Марія. Саме Марфі Ісус сказав: "Я є воскресіння і життя; віруючий в Мене, якщо і помре, оживе" (Іван. 11, 25). Жінки супроводили Христа в його мандрах, йшли по дорозі на голгофу. Вони першим дізналися про радісну звістку Воскресіння Ісуса Христа. Марія Магдалина повірила у Воскреслого Христа без вкладення рук в рани і інших підтверджень. Першою людиною, зверненою в Європі до християнства, стала жінка – торговка Лідія, і перша проповідь Павла, вимовлена їм в Європі на березі ріки у Філіпах, була також адресована жінкам. Лідія не була єврейкою, але поклонялася Богу. Після того, як "Господь відкрив їй серце, так що вона вважала на слова Павла" (Діяння. 16, 14), вона часто запрошувала відпочити в своєму будинку християн. Апостол відносився з найбільшою пошаною до Приськілле, талановитої жінки, яка очолила церкву в Коринфі, а потім в Ефесі. Фіва була служителькою церкви Кенхрейської, через неї Павло передавав свої послання. В них він просить прийняти її "як пристойно святим" (Рим. 16, 2).

Апостол Павло не заперечував, що жінка повинна бути навчена вченню Христа, але зазначав, що "дружина та вчиться в безмовності, зі всякою покірністю; а учити дружині не дозволяю, ні володарювати над чоловіком, але бути в безмовності" (1Тим. 2, 11–12). Хоча деякі дослідники вважають, що вищезазначена вимога Павла є пізнішою вставкою і було відсутнє в оригіналі Послання до Коринтян [Дин Э. Знаменитые женщины Библии. – М., 1995. – С. 327]. З другого боку, Біблія рясніє випадками, коли жінки свідчили про віру і навчали. Наприклад, самарянка, яку Ісус зустрів біля колодязя, поспішила сказати іншим людям в Самарії: "Підіть, подивіться Людину, Яка сказала мені все, що я зробила: чи не Він Христос" (Іоан. 4, 29). Мати Тимотея Евніка і його бабуся Лоїда виховали того, кого згодом апостол Павло назве "улюбленим сином" (2Тим. 1, 2). Навіть не дивлячись на те, що батько Тимотея був греком, мати і бабця змогли виховати його у вірі. Сам Павло в Другому Посланні до Тимотея говорить: "Пригадую собі ту щирю віру, що у тобі, яка перш була вселилась у твою бабуню Лоїду та у твою матір Евніку" (1, 5). Петро воскрешає Тавіфу, дуже благочестиву жінку, яка шила одяг для бідних. Християнство проповідує рівність між чоловіками і жінками: "Немає вже юдея, ні язичника; немає раба, ні вільного; немає чоловічої статі, ні жіночої: бо всі ви одне в Христі Ісусі" (Гал. 3, 28).

Жінки в єврейському суспільстві не були безправними. Вони мали певні права. Першими жінками, які заявили свої права на спадок, були п'ять дочок Салпаада. Повинен був проводитися розподіл нових земель перед вступом іудеїв до землі Обітованої. Але батько не залишив спадкоємців чоловічої статі. Тоді його дочки звернулися до Мойсея і він написав новий закон: "якщо хто помре, не маючи у себе сина, то передавайте долю донці його" (Чис. 27, 8). Девора – єдина жінка Біблії, яка була вознесена на висоту політичної влади по сумісному рішенням людей свого народу. Вона володіла дарами Божественного

прозріння, і воєначальник Варак говорив їй "... якщо ти підеш зі мною, піду, а якщо не підеш зі мною, не піду на війну" (Суд. 4, 6), Також відомо багато випадків, коли жінка-цариця впливала на думку свого чоловіка і змінювала історію. Наприклад, Іродіада, за проханням якої був обезголовлений Іоан Хреститель.

Проведення нарративного аналізу тексту Святого Письма стосовно виокремлення символічного значення жінки в сакральному тексті дає наступні результати. По-перше християнство транслює суто іудейську традицію по відношенню до жінки. Символічно становище та відношення до жінки і загалом жінка як символ "іудейського" Старого Заповіту і християнського – Нового Заповіту певним чином ідентичні. По-друге, жінка могла проповідувати вчення, навіть керувати спільнотою християн нарівні з чоловіком. Однак в основному, символічна роль жінки зводилася до навчання милосердю, вірі і любові. Також жінки не були позбавлені влади, яку могли використовувати як на благо, проповідуючи поклоніння Богу, так і на зло.

С. А. Пономарёва, студ.,
УФУ им. Б. Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия
sveta123a@mail. ru

СОЦИАЛЬНЫЕ ПОЗИЦИИ ПРАВОСЛАВИЯ И ПРОТЕСТАНТИЗМА ОТНОСИТЕЛЬНО ВОПРОСОВ ЛИЧНОЙ И СЕМЕЙНОЙ НРАВСТВЕННОСТИ

В своем докладе я попытаюсь определить отношение к браку и семье христианства в целом, развеять некоторые "предрассудки" и ошибочные мнения, а также сравнить социальные позиции двух христианских конфессий: православия и протестантизма по вопросам личной и семейной нравственности.

В Священном Писании христианства – Библии этому вопросу отводится немалое место. В посланиях апостола Павла говорится: "Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть", и прибавляет: "Тайна сия велика". Библия не раз использует образ брака как эталон духовной любви, соединяющей людей. Величю и красоте этого единства в любви специально посвящена Песнь Песней.

В текстах Нового Завета также отмечается высокое значение таинства брака. В призыве апостола Петра любить друг друга и в словах Спасителя брак получает подтверждение высокого предназначения. Важным свидетельством Божьего благословения брака традиционно считается также присутствие Иисуса Христа на свадьбе в Кане Галилейской, где Христос явил чудо превращения воды в вино.

Бытует ошибочное мнение, что ортодоксальное христианство приравнивает брак в сравнении с монашеской жизнью. Но это мнение неверно. С одной стороны, Апостол Павел с одной стороны говорит, что луч-

ше бы вообще не вступать в брак: "Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я". "Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене". Лучше, говорит он, быть свободному от брака, но, кто не может выдерживать, как должно, сего состояния, лучше вступать в брак: "Но, [во избежание] блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа".

Таким образом, апостол Павел говорит о равноценности и равнозначности монашеской и семейной жизни. По христианскому преданию известно, что апостол Петр сам был женат. Но даже до последнего времени среди христиан нередко бытует мнение, что монашеская жизнь выше семейной. Апостол Павел, лично для себя избравший девство и призывавший подражать ему в этом, тем не менее, осуждает "лицемерие лжесловесников, сожженных в совести своей, запрещающих вступать в брак".

Также и современная Церковь высоко оценивая подвиг добровольного целомудренного безбрачия, принимаемого ради Христа и Евангелия, и признавая особую роль монашества в своей истории и современной жизни, никогда не относилась к браку пренебрежительно и осуждала тех, кто из ложно понятого стремления к чистоте уничижал брачные отношения. Таким образом, брак был благословлён Богом и святость супружеской жизни была обоснована еще в Ветхом Завете. Будучи в равной степени носителями образа Божьего и человеческого достоинства, согласно Библии мужчина и женщина были созданы для целостного единения друг с другом в любви: "Оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут два одна плоть". Помимо прочего, важной функцией брака является также умножение человеческого рода: "Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею".

Грехопадение Адама и Евы согласно Библии поколебало идеальные основания брака и значительно извратило его природу. Следствием блуда стал и Всемирный Потоп, и гибель Содомы и Гоморры: "Как Содом и Гоморра и окрестные города, подобно им блудодействовавшие и ходившие за иною плотию, подвергшись казни огня вечного, поставлены в пример". Если сравнивать "Основы социальной концепции РПЦ" и "Социальную позицию протестантских церквей России", то и в той и другой высказывается озабоченность по поводу увеличения числа разводов, аборт и неполных семей. Обе эти позиции сходятся во мнении, что подобные ситуации складываются в результате нравственной деградации, "духовного кризиса" современного общества. Согласно Социальной Концепции РПЦ к сожалению "устаревает" понятие "целомудрия, которое является "основой внутреннего единства человеческой личности".

Согласно протестантской позиции, "множество людей в современном российском обществе страдает тяжелыми нравственными недугами, которые требуют длительного и серьезного врачевания объединенными усилиями церквей, общества и государства" [Социальная позиция протестантских церквей России. – М., 2003: <http://www.religare.ru/print7724.htm>].

Обе социальные позиции выступают против пропаганды распутного образа жизни, поскольку в Библии сказано: "Бегайте блуда; всякий грех, какой делает человек, есть вне тела, а блудник грешит против собственного тела". А тело в Священном Писании сравнивается с "сосудом для вмещения святости", с "храмом Духа Святого".

Как в православной, так и в протестантской социальной позиции осуждаются разводы, поскольку в Библии сказано: "Что Бог сочетал, того человек да не разлучает". Поэтому, "Брак по воле Божьей должен быть построен на абсолютной верности и быть нерасторжимым до смерти одного из супругов". "Развод осуждается Церковью как грех, ибо он приносит тяжкие душевные страдания и супругам [по меньшей мере, одному из них], и особенно детям".

Также неверно мнение об уничижительном положении женщины в христианстве. Апостол Павел призывает супругов к добрым и равноправным отношениям: "Муж оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена мужу". Тем более в посланиях к Ефессянам и Колоссянам апостол, он сравнивает любовь мужа и жены с любовью Христа и Церкви, где жёнам следует повиноваться во всём мужу. Мужьям же следует любить своих жён и относиться к ним как к собственному телу "ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь".

Таким образом, по моему мнению, в социальных позициях обеих церквей говорится по существу об одном и том же. "Господь создал мужчину и женщину равноценными человеческими существами и равноправными членами общества, поэтому церкви выступают против любых форм унижения и дискриминации женщин в обществе" [Там же].

Что же касается детей и отношения к ним, то здесь опять же позиции православия и протестантизма предельно схожи. В Библии о детях сказано как о даре, награде от Бога: "Вот наследие от Господа: дети; награда от Него – плод чрева", – восклицает Псалмопевец в Ветхом Завете. О спасительности чадородия учил апостол Павел: "Жена...спасется через чадородие".

Говоря об отношениях между родителями и детьми, то здесь, по мнению христианских конфессий, также следует руководствоваться Священным Писанием. "Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе, ибо сего [требует] справедливость". "Дети, будьте послушны родителям вашим во всем, ибо это благоугодно Господу". "Почитай отца твоего и мать, это первая заповедь с обетованием: да будет тебе благо, и будешь долголетен на земле". "Отцы, не раздражайте детей ваших, дабы они не унывали"; "И вы, отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем".

Исходя из всего этого, можно заключить, что социальные позиции православия и протестантизма по вопросам личной и семейной нравственности по существу во многом схожи.

КОНТРОЛЬ СОЗНАНИЯ И МОРАЛЬНАЯ ПАНИКА КАК ФАКТОРЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАЗВИТИЯ АНТИКУЛЬТОВОГО ДВИЖЕНИЯ НА ЗАПАДЕ

Антикультовое движение возникло на Западе в 1970х гг и является реакцией на феномен новых религиозных движений. Движение ставило своей целью выведение людей из религиозных культов и противодействие их распространению [Arweck E. Anti-Cult Movement. Cult Information Centre (CAN) // Clarke P. Encyclopedia of New Religious Movements. – London ; New York, 2006. – P. 35]. Для участников характерна демонизация оппонентов и вера в особую вредоносность, деструктивность, религиозного культа. Идеологи антикультового движения были убеждены в том, что в культах применяются методы вербовки новобранцев, "промывание мозгов" и контроль сознания. Участниками антикультового движения, поначалу, были родители детей, попавших в религиозное движение.

Тревогу родителей вызывало резкое изменение образа жизни детей, которое нередко сопровождалось внезапным отказом от карьеры и практически полным разрывом семейных отношений. Ставшая широко известной теория "промывания мозгов" Р. Лифтона, описывающая методы, которые применялись в китайских тюрьмах к американским военнопленным [Конь Р. Введение в сектоведение. – Нижний Новгород, 2008. – С. 213], наталкивала на мысль о том, что и в религиозных культах осуществляется контроль сознания. Культовый контроль сознания – социально организованный процесс, поощряющий зависимость и подчинение. Неофит лишается свободы выбора, все, что не вписывается в измененную картину реальности, оказывается ненужным [Хассен С. Освобождение от психологического насилия. – СПб., 2001. – С. 81]. Таким образом, теория культового контроля сознания давала ответ на вопросы родителей, почему их дети вступают в религиозные движения, и полностью исключала возможность того, что индивид, путем самостоятельного выбора и религиозных исканий, добровольно вступил в то или иное движение. Впоследствии, опираясь на идеи Р. Лифтона, государственным служащим Тедом Патриком [Конь Р. Введение в сектоведение. – С. 194] была изобретена техника депрограммирования, которая предполагает восстановление того психологического состояния индивида, которое было до вступления в религиозный культ. Американский психолог и консультант по выходу из деструктивных культов Стивен Хассен, в своей работе "Освобождение от психологического насилия" предлагает BITE модель контроля сознания [Хассен С. Освобождение от психологического насилия. – С. 86], включающая четыре фактора, используемые в манипуляции: поведение, информация, мысли, эмоции (Behavior, Information, Thoughts, Emotions). Если создание антикультового движения явилось ответом на появление религиозных куль-

тов, моральная паника (или медиапсихоз) стала комплексной стрессовой реакцией общества на относительно малозначащие социальные девиации. Впервые термин появился в печати в работе С. Козна *Folk Devils and Moral Panics*, где рассматривалась бурная реакция общественности на подростковое хулиганство и другие виды антисоциального поведения. Теперь термин "Моральная паника" применяется в социологии девиантного поведения [*Richardson J. T., Introvigne M. New Religious Movements, Countermovements, Moral Panics, and the Media // Bromley D. Teaching New Religious Movements. – Oxford, 2008. – P. 95*]. Исследователи Е. Goode и N. Ben-Yehuda выделяют следующие составляющие паники: пресса, публика, представители закона и власти, политики, действующие группы и "народное зло", которым, в глазах социума, являются те или иные факторы общественной жизни, вызывающие неприятие – в данном случае это новые религиозные движения.

Необходимо добавить, что важнейшую роль в поддержании паники вокруг новых религиозных движений сыграло преувеличенное вниманием со стороны Средств Массовой Информации, которые выступают основным информантом общества о религиозных организациях. Довольно часто СМИ преувеличивают масштабы событий, сведения достигают публики в искаженном виде; соединяются разрозненные элементы и генерируется совершенно новая история, которая подпитывает панику и сохраняет ореол сенсации. В 1980–90-х гг. было распространено немало литературы о вреде того или иного движения, которая впоследствии была признана некорректной и не имеющей доказательной основы [*Bromley D. Satanism: The New Cult Scare // Satanism Scare. – New York, 1991*].

Т. Л. Пырова, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
pyrova-tatyana@yandex.ru

ЧТО ДЕЛАЕТ СО СВОЕЙ ДУШОЙ ТОТ, КТО ИГРАЕТ В "ZUMA"?

Трудно представить себе жизнь современного человека без компьютера, планшета или любого другого электронного устройства, и если вы читаете мою статью, вы не остались безучастным к огромному и таинственному миру техносферы. Однако гораздо сложнее помыслить человека, не имеющего опыта игры. Игра сопровождает нас, без преувеличения, с момента появления в мире, и одновременно она способствует соединению реального мира и мира воображаемого для целей социализации [*Бейтсон Г. Экология разума: Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. – М., 2000*]. Сначала родители играют с ребенком, затем, по мере взросления, партнеры по игре меняются: возникают коммуникативные связи вне семьи, вне дома. Формируется игровая связь: ребенок – ребенок.

Так было раньше, и так не будет сейчас – ребенок, рожденный в 1990-х и 2000-х годах, растет в насыщенной электронными технологиями среде и испытывает информационное, сравнимое с недостатком

кислорода, голодание при отсутствии интернета. Сегодня игра по умолчанию мыслится как нечто осуществляемое посредством специально устройства, электронного гаджета, что существенно изменяет представление об игре. Соответственно, трансформируются способы концептуализации игры, и способ того, как люди играют, которые уже не так просто описать с помощью аналитических приемов Хейзинги [Хейзинга Й. Человек играющий. – М., 2007] и Кайуа [Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. – М., 2007].

Изменилась актантная структура игры. Прежде два субъекта могли непосредственно приступить к осуществлению игрового акта. Факт их взаимодействия сам по себе мог быть переработан в игровую ситуацию даже без использования каких-то дополнительных приспособлений. Игра являлась своего рода производным, 'транспонированным' [Гофман И. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта. – М., 2004] модусом некой базисной ситуации (игра в 'дочки – матери', воспроизводящая определенные элементы взаимодействия матери и младенца). Для современного ребенка, держащего в руках планшетный компьютер, это само по себе может показаться фантастическим.

Модель 'ребенок – ребенок', уже не действует, поскольку компьютерная игра предполагает принципиально открытое число субъектов, некоторые из которых не принимают прямого участия в игре. К числу таких 'фоновых' субъектов в компьютерной игре можно отнести дизайнера гаджета, на котором ведется игра, разработчика игры или набора игр, интернет-провайдера, виртуальных наблюдателей игровой сессии. Как мы видим, количество посредников довольно велико и может без труда расти.

Изменения затронули онтологию игры в той части, которая предполагала возможность влияния распределения вероятностей на возможность выигрыша. Случайность, если так можно выразиться, больше не случайна. Если ранее состояние неопределенности обволакивало игрока с момента, к примеру, бросания кубиков на игровое поле, и до последней фишки (пример: игра в нарды), то теперь игрок может в любой момент резко прервать течение игры, отменить сделанные ходы, начать сначала и т. д. Случайность, таким образом, перемещается из собственно игровой ситуации в план стратегии того или иного игрока, его желания или нежелания эту случайность допускать.

Качество случайности модифицировалось, она превратилась в экзистенциальный элемент – момент личного выбора или целеустремленности играющего. На пути игрока множество развилок, вариантов действий, настоящий хаос, где рациональное оправдание выбора зачастую сопряжено с необходимостью этических и/или эстетических решений [Дыбовский Н. Игра с Хаосом. О роли случайности в многомерной игре: <http://gamestudies.ru/archives/590>]. Компьютерные игры в большинстве случаев представляют собой комплексные, синкретические образования, объединяя рациональные компоненты с воздействием на эмоции игроков и использованием их телесных, почти физиологических реакций и импульсов. Далее я хотела бы более подробно проанализировать пример с игрой Zuma, несколько версий которой включено в App Store.

МЕТАФИЗИКА В БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ. ПРОБЛЕМА ТЕРМИНОЛОГИИ

Сложно сказать, что собой представляет буддизм. Это этическая философия, или религия? Можно ли считать, что в буддизме нет метафизики? Уже первые буддисты называли свое учение "срединным" – не в смысле золотой середины и не в смысле готовности на уступки, а в смысле такого учения, по сравнению с которым другие, современные ему индийские учения односторонними крайностями, не способными справиться с загадками, заданными жизнью.

О. О. Розенберг показал, насколько сложно рассматривать буддийскую философию систематически. По поводу проблем буддийской философии в литературе можно найти догадки и соображения, но прямых ответов, обобщенных трактатами буддийских догматиков, пока не имеется. Вопросы метафизики: В чем же состоит сущность буддизма? В чем заключается центральная идея? Как понять учение о спасении, идею нирваны, если нет души? Ответить на каждый из упомянутых вопросов и недоумений отдельно невозможно. Единственный возможный ответ сводится к изложению системы основных проблем, вокруг которых сложилась буддийская философская литература. Что касается плана систематического изложения, то наиболее целесообразным является сохранение схемы буддийских авторов; отнюдь не следует стремиться к изложению системы буддийской философии в рамках какой-либо европейской системы [Розенберг О. О. Труды по буддизму. – М., 1991. – С. 81–82].

Трудность терминологии кроется не в особенностях языка, а в разнородности ассоциаций, связанных в каждом случае с данным понятием. При буквальных переводах (в этимологическом смысле) появляется новая опасность. Розенберг писал о том, что переводимый термин может только в одном из своих значений совпадать с предлагаемым переводным; в таком случае могут возникнуть недоразумения и невозможность правильно понять перевод текста [Там же. – С. 82].

В систематической и вообще индийской философии известные проблемы проанализированы иначе, в этом и заключается ценность. Поэтому важно сохранять при изложении оригинальную буддийскую схему, не перелагая на европейские системы. В европейской литературе распространено мнение, насчет того, что древнейший буддизм не занимался вопросами метафизики. (Пример: отказ Будды от ответа 14 знаменитых вопросов). Преувеличения важности этической части буддийского учения, может показаться, что в буддизме первоначально не было метафизики. Розенберг утверждал, что вся буддийская этика построена на идеях спасения, т. е. достижения нирваны, и на теории перерождения и возмездия; при этом предполагается установленной жизнь до рождения, а также жизнь после смерти, опять, следовательно, вполне ясные ответы на метафизические вопросы [Там же. – С. 83].

Отказ от ответа на 14 вопросов вовсе не доказывает индифферентизма Будды к вопросу о реальном бытии, а, напротив, подтверждает, что он много думал об этом вопросе и смотрел на него с вполне определенной точки зрения. Упомянутые вопросы подробно рассматриваются в 19-й книге "Абхидхармакоши" (версии Сюньцзана). Ответы бывают четырех родов: категорический; ответ с оговоркой; предварительный вопрос, прежде чем ответить с целью точнее выяснить, о чем спрашено; и отказ от ответа или молчание, при этом особенно доказывается, что мы имеем право отказ от ответа считать ответом [Там же. – С. 84–85]. Отсюда следует, что метафизика является важной частью буддийской философии. Остается вопрос: почему европейские авторы отрицают метафизичность первоначального буддизма? Как объясняет Розенберг, с одной стороны, авторы-миссионеры христианских вероисповеданий подчеркивали антиметафизичность буддизма, чтобы доказать его несостоятельность и несовершенство в смысле религиозной системы. С другой стороны антиметафизичность являлось преимуществом, способная заменить религию не противоречащая современному научному мировоззрению.

М. С. Пук, студ., КНУТШ, Київ
rykkolia@ukr.net

ПОНЯТТЯ БОГА В Г. СКОВОРОДИ

Г. Сковорода своєрідно ставився до релігії. Його особливе тлумачення Біблії, різних Священних Писань християнства, поняття "Бог", загальноприйнятих сакральних положень та обрядів часто суперечило певним офіційним положенням церкви. Хоч філософ своєрідно ставиться до релігії та все ж вона займає значне місце у його вченні. Особлива увага звертається на поняття "Бог". Тому це поняття має велике значення у філософсько-релігійному вченні Г. Сковороди. Деяку схожість вчення про Бога українського філософа має з вченнями інших філософів, таких як Ангел Сілезій, Валентин Вайгель, Майстер Екгарт, Себастьян Франк, Якоб Беме та ін.

Свою науку про Бога Г. Сковорода системно викладає в першому розділі трактату "Початкові двері до християнського доброго життя": "Увесь світ складається з двох натур: одна видима, а друга невидима. Видима нутра називається твориво, а невидима – Бог. Ця невидима натура, Бог, наповнює та утримує все твориво; він усюди та завжди був, є і буде. Наприклад, людське тіло видиме, але той, що його наповнює та утримує, розум – невидимий" [Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / за ред. проф. Л. Ушкалова. – Харків ; Едмонтон ; Торонто, 2011. – С. 214].

Так мислитель своє тлумачення поняття Бога викладає у своїй праці через погляд на світ, що складається з двох натур. Видима та невидима натури співіснують нерозривно одна від одної, але значення у них різні. В. Горський порівнює їх як яблуню і тінь від неї. А сам Г. Сковорода одну називає видимою, а іншу – невидимою. Таким чином, світ розділяється

на дві частини, одна з яких все створене Богом, а інша і є сам Бог. Філософ називає все божественне невидимим, надаючи йому особливого значення у світі.

На думку В. Горського, такий погляд про дві натури присутній ще в Античності, а саме у філософії Платона: "В основу такого погляду, започаткованого в античній традиції, зокрема у філософії Платона і розвинутого в християнській філософії, покладено античне розуміння дійсного буття як єдності протилежностей. Ідея про "двонатурність" світу проходить червоною ниткою через всі філософські праці мислителя. У цьому розумінні сенс самопізнання полягає в осягненні істини, згідно з якою все в світі складається з двох протилежних натур: видимої і невидимої, зовнішньої і внутрішньої, тілесної і духовної, тлінної і вічної, обману та істини, тварі та Бога, матерії і форми" [Горський В. С. Історія української філософії : курс лекцій. – К., 1996. – С. 89].

Видима натура або матерія є "ніщо" або "пустота". Вона не має в собі ніяких внутрішніх сил і є цілком несамостійна та пасивна. І тільки завдяки Богу, котрий надає їй рух, вона отримує форму та життя. Слід відзначити, що ця думка українського філософа відповідає античній традиції: Платон, Августин.

Видимий світ матеріального буття, не залишається в сфері небуття, а дістає основу в Бозі, та стає в таку безпосередню від нього залежність, що скрізь в матеріальному світі відчувається присутність Бога. Але хоча матерія, за Г. Сковородою, оформлюється і надихається Творцем, вона залишається при цьому лише зовнішнім покривом, що прикриває внутрішнє, правдиве буття, основою якого є Бог. Ця дуалістична думка, до деякої міри, є онтологізацією символізму Г. Сковороди, тобто, щоб дійти до внутрішнього сенсу треба відкинути все зовнішнє.

По тій причині, що невидима натура присутня в усьому матеріальному світі, Бог у філософсько-релігійному вченні Г. Сковороди ототожнюється з багатьма поняттями: "По сей причине у древних Бог назывался Ум Всемирный. Ему ж у них были разные имена. Например: Натура, Бытие вещей, Вечность, Время, Судьба, Необходимость, Фортуна и проч[ая]... А у Христиан знатнейшая Ему имена следующие: Дух, Господь, Царь, Отец, Ум, Истина" [Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. – С. 215].

У текстах українського філософа можна простежити, що Бог ототожнюється з багатьма різними поняттями, одним серед яких є "Любов". "Бог любовию есть... Природа і Любов: Бог є Природа, бо створив її, Бог – Любов, бо в розумінні любові вкладаємо розуміння єдності. Любовію називає то, що одинаком і несложное единство везде, всегда, во всем. Любовь и единство есть тоже... Единство частей чуждое есть" [Тетерина Д. Григорій Сковорода – український письменник, філософ і педагог. – К. ; Мюнхен, 2001. – С. 273].

Це ототожнення Г. Сковорода розглядає через свої власні філософські завдання, коли людина прагне пізнати Бога. Тому, на думку мислителя, саме через порівняння Бога з іншими поняттями людина може

пізнати його. З цим погоджуються й інші філософи, наприклад, М. Попович говорив: "Божественні імена розкривають божественну сутність крок за кроком, через абсолютизацію тих властивостей, які кожному з цих імен відображаються" [*Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи.* – К. 2007. – С. 198].

Тому Г. Сковорода вважав, що Бога можна пізнати за допомогою кафатичного методу, тобто крок за кроком називаючи чим він є. Так одне з центральних понять філософсько-релігійного вчення мудреця отожднюється з багатьма поняттями. Бог – це початок і першопричина світу, він створив світ і в той же час є його частиною, він невидимий і невідчуждливий часу, бо він був, є зараз і буде завжди. Бог наповнює і утримує усе, що він створив. Бог – це невід'ємна частина людського духовного життя. Бог присутній у кожній людині.

Г. С. Рыжкова, доц., УФУ им. Б. Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия
ryzhckovag@ya.ru

СВОЕОБРАЗИЕ РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ

Длительное время русское православие не было подкреплено интеллектуальным богословским осмыслением вероучения. Доказывать обратное было бы неразумно. Вековое, слишком долгое и затяжное русское молчание имело свои причины и следствия. Позднее и запоздалое пробуждение русской богословской мысли было связано с характером принятия православия на Руси как религии авторитета светской власти. Сначала в Киеве крестились сыновья князя Владимира и дружина. Православие воспринималось как религия "верхов", пришедшее на Русь сверху и не всегда мирно. Официальная религия воспринималась максималистски, как образ святости, отрешения от мира по примеру строгих монашеских уставов и подвижников. Протест против новой непонятной народу религии выразился в сохранении языческих верований. Требовалось теоретическое осмысление христианства в сравнении с язычеством, своя "Сумма против язычников". Отчасти это нашло выражение в "Слове о законе и благодати" митр. Иллариона, но лишь отчасти. Не доставало книжности и образования, не было доступных переводов христианской литературы (Геннадьевская Библия на славянском языке была издана лишь в 1495 г.). К этому стоит добавить фактор татаро-монгольской интервенции, во время которой Церковь вынуждена была приспосабливаться к новым условиям, чтобы выжить. Следствием этого был умственный и богословский отрыв от византийских традиций. Византия после падения Константинополя воспринимается как отступничество ("испроказились греки"), Москва во всех отношениях – третий Рим, верховный авторитет в делах веры. Это проявилось в решениях Стоглавого собора 1551 г., скоропалительных и почвеннических, вплоть до расхождений с Вселенскими соборами. "Книжная справа" патр. Никона на фоне низкой богословской культуры успеха

не имела, вызвав раскол в обществе и новый протест, протест некнижной и необразованной мысли.

Началом преодоления богословского отставания явилось учреждение в 1631 г. Киевско-Могилянской духовной академии Петром Могилой. Преподавание велось на латыни и по западному образцу, но это был первый значительный центр богословской культуры. Образование в центре начинается в русле реформ Петра I в 20-е гг. XVIII века. Одна за другой открываются три крупные духовные академии – Московская, Санкт-Петербургская и Казанская. В них курсы строились по такому же принципу – латынь, Вульгата, зубрежка, строгое повторение классических формул в изложении западных учителей. Поразительно, что все-таки существовала своя оригинальная богословская письменность – труды прпп. Максима Грека, Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, свт. Тихона Задонского. Но все это было каплей в море косности и рутины.

Перелом начинается с митрополита Московского Филарета Дроздова (1783–1867). По поручению Синода в 1823 г. составляет Катехизис, его определения Промысла, благодати и сейчас можно считать безупречными. Талантливый организатор, он настоял на переводе Библии на современный русский язык, заставил академию переводить свв. отцов. Это не могло не сказаться на качестве образованности и сформировало русскую школу богословской науки во второй половине XIX века. Молчание закончилось, русское богословие обрело свой голос, свой оригинальный предмет, выросший в широких дискуссиях.

В 60-е гг. XIX в. знаменательным стал спор свт. Игнатия Брянчанинова (1807–1869) и его современника свт. Феофана Затворника **о природе ангелов и человеческой души**. Игнатий Брянчанинов в "Слове о чувственном видении духов" утверждал: ангелы и человеческая душа имеют некоторое тело, их бессмертие – следствие благодати, свт. Феофан Затворник – ангелы и души бестелесны. В работе "Душа и ангел – не тело, а дух" свт. Феофан признал аргументацию свт. Игнатия недостаточной, назвал его учение нецерковным, основанном на буквальном прочтении некоторых мест Писания и доверии к ошибочным научным теориям XIX в. (учении о теплороде и эфире), показал, что имеется не меньшее основание считать душу бестелесной. Дискуссия оказалась прерванной. Она и сейчас не завершена, хотя эсхатологические вопросы, поднятые в ней, весьма актуальны.

Вне стен академий благодаря трудам Вл. Соловьева начинается **спор о Софии**. В нем участвовали видные христианские писатели. Из самых известных – свщ. П. Флоренский и прот. С. Булгаков. По Флоренскому, София – понятие христианской мистики. Прот. С. Булгаков ввел софианскую проблематику в область тринитарных вопросов, и в его представлении София есть предвечный замысел Божий о мире и человеке. Она ипостазирует себя в иерархии существ от Бога до человека и сообщает единство Бога с тварью. В 1935 г. его софиология на соборе Зарубежной Русской православной церкви в Карловцах была оценена как ересь, как попытка ввести четвертую ипостась в Троицу. Должно было обсуждения в свободной дискуссии не было.

В 1915 г. в монашеской среде начались **имяславские споры**. Начальным пунктом стало издание книги "На горах Кавказа" схимон. Илариона, где утверждалось, что имя Боже, произносимое в молитве, есть сам Бог по обоживаемому действию на молящегося. К его мнению присоединились многие христианские деятели и писатели России – иеросхимон. Антоний (Булатович), его духовный сын о. П. Флоренский, А. Ф. Лосев и др. На стороне имяборцев, утверждавших, что имя Бога – не Бог и не может способствовать преображению человека, была официальная часть иерархии русской церкви во главе с членом Синода митр. Антонием (Храповицким). Имяславские споры закончились печально известным разгромом афонских монахов – защитников имяпочитания. Богословски и этот спор оказался не завершенным.

Антоний Храповицкий одним из первых из богословов России обратился к исследованию **проблемы личности**. Это еще одно приобретение русского богословия, истоком которого явился философский персонализм. К персонализму имел свое отношение известный богослов русского зарубежья В. Н. Лосский (1903–1958). В отличие от философско-персоналистов, богословы подчеркивали, что личностное становление человека не может происходить, иначе как в Церкви, ее таинствах, путем личной аскезы. Свое право использовать понятие "личность" они основывали на том, что оно имеет святоотеческое происхождение, что сомнительно. Сомнительно и понимание "личности" как надприродной категории, в отличие от категории "индивид".

Все богословские споры в России не окончены. Они остаются открытой областью богословских мнений и дискуссий. Возможно, это станет импульсом дальнейших богословских и философских исследований, продолжающих своеобразие русского богословия.

***О. С. Середя, асисм., КНУТШ, Київ
sereda.as@gmail.com***

АНКЕТНІ ЗАПИТАННЯ В ЕМПІРИЧНІЙ СОЦІОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ

Інтерес до релігії як соціального явища все більше набуває емпіричного характеру. В межах соціології релігії потрібно звертатися до рівня фундаментального соціологічного дослідження релігії, на якому підтверджуються, уточнюються або заперечуються існуючі положення і висновки теоретичної соціології релігії. Основна мета емпіричної соціології релігії це отримання репрезентативної інформації щодо соціальних аспектів релігії.

Одним з основних методів збирання соціологічної інформації є опитування, а основним інструментом отримання інформації є анкетне питання. Зазвичай висловлюються сумніви, чи можливо за допомогою стандартизованого опитувальника отримати цінні дані, що стосуються найважливіших явищ суспільного життя, зокрема і релігійного аспекту. Запитання – це включене в анкету висловлювання дослідника, що адресоване респонденту та потребує від останнього змістовної відповіді. Наприклад, – "До якого віросповідання Ви себе відносите?" Запитання

завжди супроводжується директивою з приводу того, де і як повинна бути записана відповідь респондента. У сукупності, запитання складає запрограмований дослідником акт взаємної комунікації з респондентом. Комунікативний акт через анкету розділяється на три складових: 1) формулювання висловлювань дослідника ("Я знаходжусь в стані релігійних шукань", "Я не відношу себе до жодної релігії"); 2) сприйняття запитання та письмова відповідь на нього респондента; 3) відбір та аналіз запитів дослідником. Відмінність запитання в анкеті як тексту від анкетного запитання як інструменту має методологічне значення.

Існують різні концепції запитання як засобу отримання даних і визначають правила побудови запитань в анкеті та засоби обґрунтування їх відповідності дослідницькому завданню. В межах емпіричної соціології релігії можна звернути увагу на наступні. По-перше, тестова концепція. Згідно з її основними положеннями запитання в анкеті трактується аналогічно позиції індикатора в тесті, тобто як несаможітний елемент інструментарію. Наприклад, – "Чи відвідуєте Ви релігійні споруди?" Оскільки поняття надійності, достовірності завжди стосується множини запитань, не можна окремо оцінювати відповідь на наше запитання як надійну. По-друге, традиційні (інформаційна) концепція. Згідно з цією концепцією, за допомогою кожного запитання повинна бути забезпечена одинична семантична інформація про дійсність, що лежить поза ситуацією опитування. Наприклад – "До якого віросповідання Ви себе відносите?"

Обґрунтування переходу від відповіді респондента до переносного висловлювання досить просте. Зрозуміло якщо висловлювання є істинним. Це можливо за умови, що відповідь респондента правдива, тобто коли респондента можна вважати достовірним інформатором. Це поняття передбачає, що респондент почув вірно задане запитання і вірно зрозумів його суть. Він хоче і в змозі, з точки зору своїх актуальних орієнтацій та інтелектуальних можливостей, прийти до переконання, що відповідає дійсності, і хоче вербалізувати це переконання. Звідси – формулювання методологічних положень та директив, що мають за мету створення умов, в яких респондент може вважатись достовірним інформатором. Складаючи запитання, соціолог думає одночасно про два завдання: а) що він хоче дізнатися про одиниці дослідження; б) як він повинен задати запитання, щоб зібрати інформацію про кожну окрему одиницю. Обґрунтування подібного переконання носить глобальний характер по відношенню до всіх запитань та всієї сукупності респондентів, до того ж, як правило, без ретельного емпіричного аналізу. Зрозуміло, при такому відході навряд чи можна бути впевненим у достовірності відповідей на складні, або делікатні запитання (наприклад "Чи віриш ти в Бога"), які є майже у всіх анкетах.

Запитання – інструмент, побудоване у відповідності з вимогами традиційної концепції, може стосуватись різних явищ. Проте вони повинні бути усвідомлені респондентом – лише тоді він вважається надійним інформатором. Крім того, у схему інформаційної концепції не вкладається більшість запитань про думки респондентів, які досить розповсюджені в соціологічних дослідженнях. Справа в тім, що за допомогою оди-

ничного запитання, що ставиться з цією метою можна отримати уявлення про ситуативну думку під час опитування. Соціолога ж частіш за все цікавлять стійкі погляди, для виявлення яких потрібні спеціальні методики.

Наступну концепцію можна визначити як індикаторну. Вона висуває до запитання найменше вимог. Згідно з її положеннями відповідь респондента є показником даного поняття і, по суті, явища або індиката, що йому відповідає. Показники повинні бути більш доступні, ніж індикати, які часто взагалі не можна спостерігати. Такими, наприклад, є установки, думки, диспозиційні характеристики.

Досить часто те або інше складне явище охоплюють декілька запитань, відповіді на які представляють окремі показники цілого. На основі цих фрагментів – індикатів дослідник конструює ціле. Хоча необхідно знати окремі фрагменти для рішення конкретних проблем дослідження. Наприклад, дослідження релігійності. Суттєвим є те, що одночасне охоплення кількома показниками одного явища знижує ймовірність помилок. Ця точка зору іноді виражена експліцитно, як і думка, згідно якої, для підвищення ймовірності одного висновку необхідно провести більше одного дослідження.

Індикаторна концепція анкетного запитання не монолітна. Іноді методологи, які приймають її положення, відзначають можливість і необхідність опису сили зв'язку між індикатором та індикатом. Можливим є неточне визначення індикату навіть у теоретичних термінах. В цій ситуації зміст поняття встановлюється безпосередньо в результаті його операціоналізації, тобто побудови відповідного запитання.

Можна також назвати розширену інформаційну концепцію. Сутність її полягає у трьох складових елементах запитання, що виконує функцію дослідницького інструмента. Мова йде про 1) текст запитання в аспекті, 2) про класифікацію отриманих відповідей, 3) про опис деякого положення речей, що утворюють явище, яке вивчається. Між останніми та класами реакції респондентів існує певний зв'язок, який повинен мати взаємно однозначний характер. Іншими словами, одним класом відповідей має бути пов'язаний один і той стан речей та навпаки. Якщо запитання було б надійним інструментом, то так воно і мало бути. Проте на практиці майже завжди спостерігаються відхилення.

Трьохелементну структуру інструмента можна представити у формі трьох запитань. Перше – запитання в тексті. Друге – ставити собі той, хто класифікує реакції респондентів. Задані класи розрізняються в залежності від типів відповідей на третє запитання. Це власне запитання дослідника з приводу кожної одиниці, що вивчається. Відповідь на нього свідчить, до якого класу даних явищ відноситься та або інша одиниця, якій варіант цінності або ознаки має місце у конкретному випадку. Рішення цього питання являє собою одиничну інформацію, яку шукає соціолог. Відповіді на третє запитання, що відносяться до багатьох одиниць, в свою чергу, утворюють основу для вирішення поставленої проблеми.

Згідно з принципами запропонованої концепції, слід довести обґрунтованість переходу від відповідей респондента до відповідей на запитання дослідника, а також розробити модель кожного запитання.

ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ СТАТУСУ АРАБО-МУСУЛЬМАНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ЛЮБОВІ: СХІД VS ЗАХІД

*"Що таке любов? Я відповів, що не питайте мене про це.
Тільки любов дає знати, що таке любов"*
Джалаладін Румі

Філософське осмислення любові має свій початок з того моменту, коли людина почала усвідомлювати, що окрім Я є неповторне та абсолютно значиме Ти, тобто та особистість, на яку направлена інтенція любові. Роздуми, сентенції над цією ідеєю провадилися в давнину не лише на Заході (Платон, Аристотель), але й на Сході. Проте, якщо весь Захід (географічно), вся західна культура любові асоціюється виключно з романтичною парадигмою любові [Див.: *Johnson. R. We: Understanding the Psychology of Romantic Love.* – San Francisco, 1963; *Giddens A. The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies.* – Cambridge, 1992], яка має свої корені з античності та пройшла червоною ниткою через усю європейську історико-філософську традицію, то питання "меж" східного еросу – є досі відкритим і надто суперечливим.

Осягнення любові на Сході можна поділити на п'ять могутніх культур любові: арабо-мусульманська, індійська, китайська, юдейська, японська. Проте, французький амуролог Д. де Ружмон у своїй праці *"L'amour et l'Occident"* під "східним еросом" лише індійську, китайську, та японську культуру любові. При чому підкреслюючи, що розуміння любові на території Ірану, Аравії, ісламська та юдейські парадигми любові – не відносяться до Сходу, оскільки, на його думку, вони безпосередньо пов'язані із західними релігіями [Ружмон Д. де. *Любов і західна культура.* – Львів, 2000. – С. 66]. Відповідно вищеозначені західні дослідники під "східним еросом" розуміють любовні практики Далекосхідного регіону, оминаючи Близький та Середній, зокрема арабо-мусульманську філософію любові.

Але наскільки це є виправданим?, наскільки вірним є те, що арабо-мусульманський погляд на любов не є складовою східного еросу?...

Наукові суперечки щодо цього можна побачити навіть на сторінках сучасних ісламознавчих наукових журналів. Так, азербайджанська дослідниця А. Асадова [Asadova A. *Love as Path to Salvation* // *Ишрак: Ежегодник исламской философии.* – М., 2011. – № 2. – С. 606–611] досліджує арабську герменевтику любові в контексті західноєвропейської думки (І. Кант, І. Гегель, К. Юнг), проте французький дослідник Ж.-Ж. Тібон [Thibon J.-J. *L'amour mystique (mahhaba) dans le voie spirituelle chez les premieres soufis* // *Ишрак: Ежегодник исламской философии.* – М., 2011. – № 2. – С. 647–666] розглядаючи містичну любов (до Бога) в духовному житті підреслює про унікальність суфійської "граматики любові" на відміну від усіх інших не знаходячи при цьому ідей, які можна було б запозичити західної (античної) філософської традиції.

Проте, все ж зарубіжний дослідник Е. Фескенгейм розглядаючи арабську філософію любові (зокрема у Ібн-Сіні) наголошує, що вона не виникла сама по собі, але завдяки тим чи іншим ідеям Платонівської, Аристотелівської чи неоплатонівської концепцій любові [*Ibn Sina. A Treatise on Love* / trans. Emil L. Fackenheim: <http://www.muslimphilosophy.com/sina/works/avicenna-love.pdf>]. Обрання авторитету з античної традиції для розробки концепції любові залежало від того, який саме напрямок арабо-мусульманської філософії. Причому, варто окремо зазначити, що Авіценівська класифікація любові відштовхується від платонівської концепції душі. Душа, як відомо за Платоном – це безсмертна сутність, у ній розрізняються три частини: розумна, звернена до ідей; палка, афективно-вольова; чуттєва, рухома пристрастями. Відповідно до цих частин душі існують, на думку Авіцени, три групи об'єктів любові:

- I. знання та самовдосконалення;
- II. перемога, помста та влада;
- III. їжа та статеве задоволення [Ibidem].

У Ібн-Арабі, видатного суфійського мислителя, присутня класифікація любові теж на три види:

"1) фізична любов (табі'і) – це любов простолюдинів (тобто простих віруючих. – І. Н.), її гранична мета – з'єднання у тваринному дусі. А тому дух кожного з них буде духом для його супутника (тобто партнера. – І. Н.) за допомогою насолоди і переваги пристрасті і його кінцеве призначення – дія подружнього шлюбу (тобто злягання. – І. Н.), бо пристрасть любові струмує у всякому темпераменті як струменіє води в шерстинці, чи точніше, як струменіє колір в [чомусь], розфарбованому кольором.

2) духовна любов (рухані) – її гранична мета – уподібнення з Коханим (тобто з Богом. – І. Н.) поряд з виконанням права Коханого і знання Його могутності.

3) божественна любов (ілахі) – це любов Бога до Свого раба (тобто до людини. – І. Н.) і любов Його раба до свого Господа, як про те Він (тобто Бог. – І. Н.) говорить: "Він буде любити і які Його будуть любити" (Коран, 5:54, С.), і кінцеве призначення з обох сторін (тобто з боку Бога і з боку людини. – І. Н.)" [*Ибн Араби. О знании числа [божественных] тайн, что достаются свидетельствующему при предстоянии напротив [Бога] / пер. с араб. И. Р. Насырова // Ишрак: Ежегодник исламской философии. – М., 2012. – № 3. – С. 90*]. Тому, фактично така трискладова класифікація любові є однією з особливостей взагалі арабо-мусульманської філософії любові незалежно чи це фальсафа, калам чи містичні напрямки ісламу; можлива лише зміна назв, проте сутність їх та кількість фактично є незмінною.

Таким чином, на основі проаналізованих джерел можна зробити висновок, що арабо-мусульманська концепція любові є своєрідним "містком" (поряд з християнською та юдейською) між Заходом (західним еросом) та Сходом (східним еросом). Вона є унікальною та неповторною свого роду, адже увібрала в себе кращі здобутки та ідеї античної філософської традиції тлумачення любові у поєднанні з давніми близькосхідними уявленнями про неї, про значення її у світі та житті кожної людини.

ЦЕРКОВЬ АНГЛИИ И АНГЛИКАНСКОЕ СООБЩЕСТВО: ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

В сложившейся историографической традиции господствует представление о том, что Англиканство рождается в XVI веке как результат решительной политики английского короля Генриха VIII Тюдора, а также церковных реформ, проведенных в эпоху правления короля Эдуарда VI и королевы Елизаветы I, и является одной из ветвей классического протестантизма, появившегося в результате Реформации. Однако в светской и религиозной (не в англиканской) литературе прослеживается тенденция выделять Англиканство в качестве самостоятельной христианской конфессии, представленной в основном Англиканским Сообществом. Целью нашего исследования является уточнение терминологии, связанной с Англиканством: "Церковь Англии", "Англиканство", "англиканин".

Термин *ecclesia Anglorum* (лат. "церковь английского народа") одним из первых использует Григорий Великий в его письме к Августину Кентерберийскому, которое относится приблизительно к 601 г. Словосочетание *ecclesia Angliae* (лат. "церковь Англии") обнаруживается в письмах Ансельма Кентерберийского конца XI – начала XII вв. Термин *ecclesia Anglicana* широко использовался с середины XII в.: в письмах Томаса Беккета (1118–1170), и Иоанна Солсберийского (ок. 1120–1180), в Великой хартии вольностей (*Magna Carta*, 1215 г.). Таким образом, в Средние века термин "церковь Англии" имел географическое значение, определяя две провинции Западной Христианской Церкви в Англии (*Anglicana provincia*), и не нес в себе никаких идеологических импликаций (ср. *ecclesia Gallicana* – лат. "Церковь Галлии"). Лишь в XVI веке в связи с политикой Генриха VIII это понятие подверглось новой интерпретации, в рамках которой подчеркивались права и независимость Английской церкви от папства.

"Англиканство" (в форме *Anglicanisme*) в качестве уничижительного термина впервые обнаруживается в римско-католических памфлетах 1616 г. Общепринятым ныне является мнение, что термин "Англиканство" в форме *Anglicanism* "является неологизмом 1830-х гг." в 1837 г. Дж. Г. Ньюмен, которого раздражали "национальные аспекты английской религии", использует термин "Англиканство" "для описания религии отцов Англиканства XVII и XVIII вв.". Значение термина "англиканин" (*Anglicanus* – лат. "английский") также эволюционировало. В современной форме *Anglican* этот термин появляется в середине XVII в, но лишь в период XVIII – XIX вв. его значение начинает утрачивать национальную коннотацию. Наиболее ранние примеры употребления понятия "англиканин" для обозначения индивидуального членства в Английской церкви относится к 1797 г. В 1820-х гг. встречаются отдельные примеры

употребления термина "англиканский" для описания конгрегаций Церкви Англии на континенте. Употребление таких понятий, как "Англиканская церковь" и "англиканские епископы", становится наиболее распространенным в 1840-х гг., особенно в высоко-церковных кругах. В трактаранской литературе (вторая половина XIX в.) термин приобретает более узкое значение, предполагающее определенное понимание Церкви Англии, а не простое указание на членство в ней. По всей видимости, первыми стали использовать термин "англиканский" для обозначения Церкви Англии и епископальных церквей в Америке и Шотландии епископалиане США, например, представитель Епископальной Церкви США при Восточных патриархатах, проживавший в Константинополе. Термины "англиканский", "Англиканское Сообщество", "англиканин" в современном нам значении стали общепринятыми с 1867 г., когда была созвана I Ламбетская конференция. Таким образом, использование данных терминов в рамках английской религиозной истории XVI – первой половины XIX вв. можно считать нарушением принципа историзма и впадением в анахронизм и, говоря об англиканском вероучении и проблеме англиканской идентичности, следует обращаться прежде всего к источникам второй половиной XIX–XXI вв. Однако религиозно-философское наследие английских богословов XVII–XVIII вв. не следует оставлять без внимания, так как в их трудах разрабатывались философско-теологические, историко-философские и историко-теологические концепции, касавшиеся вопросов, составляющих проблему англиканской идентичности.

Необходимо отметить, что понятия "англиканский" (англ. *Anglican*) и "Англиканское Сообщество" не фигурируют в документах, формально выражающих идентичность и самопонимание Церкви Англии, например в Декларации согласия. Мы сталкиваемся с парадоксом: допустимо рассуждать об аспектах идентичности Церкви Англии без обращения к Англиканскому Сообществу, однако невозможно рассматривать аспекты идентичности последнего без референций к первой. И в то время как остальные церкви Сообщества рассматривают, хотя бы в исторической перспективе, Церковь Англии как свою кирихиальную церковь, аналогичные сантименты в последней исторически направлены не к Сообществу, а к Римско-католической церкви в целом. Расторжение связей с Римом является событием истории исключительно Церкви Англии, чего нельзя сказать об остальных англиканских церквях. Более 950 лет общения английской церкви с Римом – это период, который в два раза превосходит историческое время после разделения. Признание Римской церкви "материнской" для Церкви Англии задает самоидентификацию последней не как одной из церквей Англиканского Сообщества, но как двух провинций Западной Церкви: Англиканство рождается и вырастает из Церкви Англии, из ее истории, выходя за ее пределы, но неизбежно сохраняя сущностную, субстанциальную, связь с ней.

**О. М. Фархитдинова, доц.,
УФУ им. Б. Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия
ofarhetdin@mail.ru**

КАТЕГОРИЯ И ОПЫТ ПЕРЕЖИВАНИЯ "СВЯЩЕННОГО" В ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ

В начале XX века в мире сложилась уникальная ситуация: идея Бога и вера в него стали предметами пристального изучения многих наук. На стыке разнородных методологических установок самой феноменологии религии, внутри феноменологической философии оформилась и философская феноменология священного Б. Вельте, состоявшаяся благодаря проекту фундаментальной онтологии М. Хайдеггера [*Пылаев М. А.* Категория "священное" в современной западной философии религии // *Религиоведческие исследования = Reseaarches in Religious Studies.* – 2011. – № 1–2 (5–6)].

Работы классического периода феноменологии религии до этого были написаны соответственно М. Шелером "Формализм в этике и материальная этика ценностей" (1916), Герардус ван дер Леу 15 марта 1916 года защищает под руководством Б. Кристенсена диссертацию "Идея Бога в текстах древних египетских пирамид", Р. Отто 1917 "Das Heilige". Ранее в 1909 г. В. Г. Богораз (Россия) выступил с докладом "К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии" предлагая свой взгляд на развитие религиозных верований [*Шахнович М. М.* Петербургская религиоведческая школа: истоки и традиции // *Вопросы религии и религиоведения.* – М., 2010. – Вып. 4. – Кн. 1. – Ч. 1. – С. 9]. Это лишь маленькая часть исследований, которые непосредственно относятся к нашей теме.

Каковы причины переосмысления опыта переживания священного? От одного поколения к другому формируется проблемное поле феноменологического взгляда на религию: по каким причинам благочестивое является благочестивым? В диалоге Платона "Евтифрон" актуализирован потенциал этой проблемы. До фундаментального "вкуса к бесконечному" Я Фриза, "благоговения перед жизнью" А. Швейцера, у человека рождается "предчувствие" священного. В истории данный процесс щедро снабжен выразительными концепциями соотношений: преклонения, восхваления, мольбы, просьбы, мощи, величия. Согласитесь, антропоморфизация столь емкого и многозначного культивирования в опыте человека идеи священного не достаточна, необходимо дополнение в переживании динамики религиозно-нравственной мотивации. Именно здесь обретает свое место "горизонт события" Гуссерля.

Обращение к категориальному и понятийному статусу "священного" само по себе, символично. Русский символизм, акмеизм и русский авангард обнаружили удивительные образы сознания человека направленного к моменту возможности священного. Начало XX было озаменовано словами творчества, по сути феноменологическими:

Д. Хармс

"Бог проснулся, отпер глаз,
взял песчинку, бросил в нас...";

Н. А. Заболоцкий

"Я не умру, мой друг. Дыханием цветов
Себя я в этом мире обнаружу...".

[*Рутминский В. С.* Русские поэты XX века. – Екатеринбург, 2011. – С. 320, 318].

Рубежи самопознания присутствовали в произведениях авторов стремящихся преодолеть влияние Канта, равным образом, как и авторов, которые не мыслили себя вне альтернатив немецкого философского духа. Воедино сплелись экзистенциальный кризис, феноменологическая установка на анализе содержания нашего сознания, лингвистический "поворот". Детищем столь сильного изменения интереса и направленности в репрезентации собственных смыслов, стали иллюзии восприятия. Религиозный опыт, также как и религиозное сознание – предметными становятся в период локального кризиса результатов человеческой практики. Например, человек не в состоянии вынести разрушительную мощь стихии, сознательное отношение к фактам такого противостояния мира природы и мира человека, лишь усиливает иррациональный момент – что оформляет стремление заменить и освоить силы природы в приватизированных образах повседневности. Священное как переживаемый и мыслимый феномен актуализируется в религиозном сознании, но таковым последнее становится отнюдь не в силу совершения религиозной практики, обрядов. Религиозными по направленности сознания будут выбор жизненного пути, героизм, признание в своих чувствах, завещание.

Собрание современных текстов невозможно вне учета контекста, поэтому потенциал контекста стал принципом исследований. Зафиксировано это было в диалогизме XX века. Лексическое в XX стало лишь структурной данностью в веке XXI. Понимание как таковое, понимающая философия, понимающая психология рассматриваются в аспектах вневременного постижения смысла.

У Фриза Я. есть замечательное понятие "вкус к бесконечному", вне оформления которого человек не имел бы возможности стать человеком [Фриз Якоб Фридрих за 110 лет до Р. Отто пишет работу "Знание, вера, предчувствие" (по материалам выступления Пылаева М. А. на зимней религиозноведческой школе г. Донецк 2010)]. Тогда, явно недостаточно исходить из референтности опыта переживания священного. Штернберг писал "...религия возникает как искусство, которое регулирует борьбу за существование человека в той области, где его собственные усилия, его гений, его техника бессильны" [*Штернберг Л. Я.* Эволюция религиозных верований // Вопросы религии и религиоведения. – М., 2010. – Вып. 4. – Кн. 1. – Ч. 1. – С. 31]. В этом смысле философская феноменология священного сопричастна искусству, является нам таковым в авторской многоликости скорее не подходов, но стилей переживания священного.

СОЦІАЛЬНО-ОРГАНІЗАЦІЙНА ФОРМА РАЦІОНАЛІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ТРАДИЦІЇ

Історія майже кожної релігії демонструє тенденцію до ускладнення та уніфікації соціальної ієрархічної структури, яка покликана відповідати за практичне життя релігійної традиції. Ця ієрархічна структура об'єднує авторитетних функціонерів, які відповідають за провадження культу, тлумачення віровчення, регуляцію позакультового життя спільноти, релігійну освіту тощо. Попри це, всі або переважну більшість цих функцій можна об'єднати за ознакою збереження основних життєво важливих елементів діяльності релігійної спільноти в часі та розповсюдження цих елементів в уніфікованому вигляді у просторі. Без легітимної ієрархічної інституції, що відповідає за збереження традиції, релігійна традиція потрапляє під загрозу асиміляції, або принаймні не здобуває значного поширення. Від формування та діяльності ієрархії залежить збереження традиції, укладання та фіксація канону і доктринальних норм. Авторитет такої ієрархічної структури, власне, і має легітимувати фіксацію текстурального канону та ортодоксальність доктрини, спираючись на раціональні соціальні важелі, головним з яких є консенсус достатньої кількості функціонерів щодо того чи іншого питання. Загалом, роль раціонального чинника зростає з зануренням традиції до соціального виміру – оскільки будь-яка соціальна діяльність вимагає регулятивних відносин між представниками спільноти, а підставою такої регуляції може бути лише інтерсуб'єктивна згода та взаєморозуміння, які є раціональними за природою, саме раціональність і характеризує діяльність ієрархічної інституції, що регулює життя релігійної спільноти, а становлення цієї інституції є ще однією формою раціоналізації релігійних традицій.

Ієрархічна структура може складатися на початковому етапі існування релігійної традиції, проте не є присутньою в незмінному вигляді від початку, а поступово формується, відповідаючи процесу раціоналізації релігійної традиції разом із іншими формами раціоналізації – такими, як укладання та закриття канонів, а також фіксація доктринальних положень. К. Гірц, який досліджував раціоналізацію на прикладі релігії населення Балі, називав таку форму раціоналізації релігійної традиції "соціально-організаційною". Вона, до певної міри, протистоїть іншим двом як пов'язана зі соціальним, або практичним, виміром, а не теоретичною рефлексією. Можна навіть вважати цю форму первинною по відношенню до двох інших, через те, що рефлексія не може передувати власному середовищу. Спочатку складається первинна спільнота, досвід і практика якої і стають зрештою підґрунтям для виведення доктринальних норм, і всередині якої виникають авторитетні тексти, які в подаль-

шому отримують статусу канонічних. Проте постання ієрархічної інституції не від'ємне від постання канону та доктрини, а отже може розглядатися лише в межах герменевтичного кола, коли ієрархічна структура, з одного боку, легітиміє результати двох теоретичних форм раціоналізації (канон і доктрину), а з іншого – будує діяльність як рефлексію та практичне застосування щодо норм, закріплених у каноні та віровченні.

В певному сенсі, соціально-організаційна форма раціоналізації релігійної традиції відповідає процесу інституціоналізації останньої та покликана створити середовище, в якому відбуватиметься раціоналізація в теоретичному вимірі, а саме фіксація канонічних текстів і доктрини. Від самого факту отримання релігійного досвіду засновниками, традиція перебуває в соціальному просторі людської свідомості, але необхідність раціоналізації постає під час появи проблеми трансляції традиції в просторі та часі, коли не лише нові адепти, але й нові функціонери, що складають соціальну ієрархію релігійної традиції, вже не мають харизматичного авторитету, проте можуть мати авторитет конвенційний, сутність якого у найбільшій компетентності та визнанні спільнотою. Таку форму раціоналізації релігійної традиції виводив вже Макс Вебер, простежуючи шлях релігійної спільноти від групи, що спирається на авторитет харизматичного лідера, до постійно діючої соціальної інституції. З точки зору Вебера, харизма – це наслідок здатності людини входити до стану екстазу, в якому найчастіше й отримується релігійний досвід. Оскільки не всі люди здатні до перебування в екстатичному стані, досвід чаклуна чи пророка не може бути переданий безпосередньо всім членам релігійної спільноти, і це призводить до раціоналізації традиції, що надає їй інтерсуб'єктивного статусу та дозволяє всім адептам бути повноцінними членами спільноти. На прикладі християнства можна продемонструвати це через події, що пов'язані з П'ятидесятницею – досвід, отриманий апостолами і описаний у Новому Заповіті, не може бути реалізований всіма членами християнської спільноти в повній мірі, проте саме ця подія вважається початком існування церкви, днем її народження, або принаймні днем остаточного оформлення. Становлення традиції як соціального інституту, яке супроводжується раціоналізацією вже під час спроби вербалізації апостольського досвіду, стає переходом релігійного досвіду до інтерсуб'єктивно зрозумілого формату, який передбачає можливість трансляції авторитету в середовищі функціонерів без втручання особистої харизми.

Вебер пропонує відрізнити священство як коло осіб, які регулярно відправляють культові дії, освіта яких полягає в раціональному засвоєнні віровчення та дисципліни, а інститут має корпоративний характер – від чаклунів (а також пророків), які здобувають власний статус індивідуально, не відправляють культових дій та авторитет яких базується не на освіті, а на харизматичній ініціації. Проте Вебер не покладає справу раціоналізації релігійної традиції лише на священство, підкреслюючи також роль мирян. Історія релігії знає приклади несвященницьких інституцій, які перебирали на себе повноваження регулятору соціального вимі-

ру традиції, залишаючи легітимних служителів культу на маргінесі соціальної організації. Незважаючи на те, що нерідко соціально-організаційна форма раціоналізації релігійних традицій пов'язана з об'єднаннями мирян, як це відбувалося, наприклад, у сикхізмі, все ж частіше основна роль у цьому процесі належить ієрархічним структурам легітимних функціонерів, які займаються як експлікацією та збереженням засад світогляду традиції, так і культовою діяльністю – тобто тому, що в християнстві називається церковною ієрархією. Тобто соціально-організаційна форма раціоналізації релігійної традиції спирається на два способи організації ієрархічної структури, яка покликана відповідати за збереження цілісності та автентичності традиції. Одним з таких способів є організація легітимного інституту мирян, які не мають авторитету для оновлення доктринальних положень, проте мають авторитет, достатній для дотримання вже наявних віроповчальних та аксіологічних норм, що були вже розроблені та зафіксовані. Критеріями відбору до такої інституції є вірність традиційним авторитетам (зокрема, авторитетним текстам та усному переказу), достатня компетентність у питаннях віровчення (між тим, не є обов'язковим високий рівень освіти кожного члена через відсутність у нього індивідуального харизматичного авторитету) та високий рівень моралі. Основне джерело легітимності рішень цього органу – колегіальність. Між тим, організації мирян зазвичай не мають достатнього авторитету для провадження культу та виведення нових доктринальних норм. Більш авторитетною є ієрархія священнослужителів, які мають повноваження не лише для збереження вже фіксованих елементів доктрини та текстів, а і власне фіксувати їх. Також до повноважень цієї ієрархічної структури належить відправлення культових дій. Проте члени цієї ієрархічної структури також мають не особистий харизматичний авторитет, а колегіальний авторитет завдяки легітимному статусу самої ієрархії. Через це легітимність їхніх рішень також залежить від консенсусу, хоча через більшу відповідальність і повноваження вимоги до релігійної освіченості та моральності в них теж вищі.

П. Е. Хримли, ст. препод., ДНТУ, Донецьк

ЦЕРКОВНАЯ ТРАДИЦИЯ КАК РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ ЦЕРКВИ

Изменения, связанные с развитием либеральных тенденций в современном обществе, затрагивают также и категориальные нравственные ценности общества, в том числе и в христианской цивилизации. В связи с этим изменяется правовое понимание моральных категорий – принимаются правовые нормы, не соответствующие природе христианской морали: легализуются однополые связи, эвтаназия, аборт. Церковь в ряде случаев идет на соглашательство с подобными явлениями, тем самым извращая свою природу, теряя свое предназначение: сохранить евангельскую истину в ее неповрежденной чистоте. Такие цер-

ковные структуры, идущие "в ногу со временем", также претендуют на свою преемственность с ранней церковью. В связи с этим ставится вопрос о действительной преемственности и идентичности церковных структур, их соответствия ранней христианской традиции. И обращение к источникам древней церкви, устанавливающих понимание христианской традиции, позволяет определить идентичность современных церковных структур, а также их соответствие раннему христианству.

Христианская традиция первоначально определялась как позиция древней церкви. И в этом смысле важно проследить процесс ее становления. В момент своего возникновения, христианство понималось в еврейской среде как *secta* – секта внутри иудаизма, которая содержала чужеродные элементы, в том числе и несоблюдение Закона. Этот общий для появившегося христианства и нерелигиозных евреев элемент – несоблюдение Закона – приводит к тому, что диаспорные евреи принимают христианство – такой шаг позволяет им находиться "в рамках религии", т. е. сохранить верность Св. Писанию. Христианство приобретает статус *dat* – самостоятельной религии и выходит за рамки иудаизма только после того, как начинает принимать в свою среду язычников, не обходя их пройти через Закон.

Осознавая себя самостоятельной религией, ранняя Церковь устанавливает основной критерий своей идентичности – общий предмет веры, или постоянство христианского учения, где Св. Писание понималось как ее абсолютный образец. Писание было исключительным, первичным и окончательным каноном христианской веры. В связи с этим возникает основной герменевтический вопрос: что такое Св. Писание, каковы принципы интерпретации Писания и каков его смысл. Ранняя Церковь дает на него ответ: если Писание возникает в Церкви и существует внутри Церкви, только Церковь может это Писание интерпретировать безошибочно. Таким образом, зафиксированные формы интерпретации Св. Писания и составят Предание Церкви. Это была вера Церкви, укорененная в апостольском послании, керигме, выраженная через литургическую традицию, в которой прослеживается иудейское происхождение – строгий монотеизм, осознание сверхъестественности и непрерывности Откровения, фиксация религиозного опыта в текстах, понимаемых как священные и потому обладающие высшим авторитетом. Наряду с иудейскими элементами, в содержании веры появляются и специфически христианские – учение о троичности Бога, о Боговоплощении, искупительной жертве Иисуса Христа, спасающем действии Духа, авторитетности Церкви в деле спасения.

Литургическая традиция впоследствии дополняется Таинствами – авторитетными знаками Реального Присутствия Христа. В иудаизме такими знаками были соответственно Ковчег Завета и Шекина. Как святые цадики и пророки в иудаизме, авторитетными носителями христианства в тот момент были апостолы – ученики Христа, люди, религиозно укорененные в иудаизме, но принявшие спасительную миссию Христа. Исполняя Великое Поручение своего Учителя о распространении

среди всех народов Благой Вести (Мтф. 28:16–20; Мк. 16:15–18), они олицетворяют собой исключительный церковный авторитет – в силу личного опыта богообщения и богонаставления, а также в силу действия апостольской преемственности. Благодаря такому статусу, апостолы быстро распространяют христианскую веру на значительной территории. На тот момент развития Церкви, отдельный авторитет апостолов и первого поколения епископов превышал авторитет предмета веры и эта ситуация привела к опасности утраты христианской идентичности, которая должна выражаться единством веры. Апостол Павел, сознавая эту опасность, переориентирует вектор развития церкви, направляя его в сторону формирования коллективного религиозного опыта путем принятия соборных решений (Деян Ап., 16 гл., 1 Кор. 1:10–4:21). Так, коллективный апостольский авторитет становится церковным авторитетом, который впоследствии оформится как соборность. Соборность как признак раннехристианской церкви, позволяет сформироваться и другим элементам религиозного опыта спасения во Христе, которые раскрывают смысл ортодоксии и ортопраксии, например, понимание истории как цепи Откровений Бога в преемственности человеческих событий; установление религиозного идеала – фиксация последнего в литургических и агиографических текстах; оформление литературы Отцов Церкви, установление экзегетических правил толкования Св. Писания и т. д. Благодаря этим элементам устанавливается среда, которая впоследствии получит название – Священное Предание, создающее реальность церкви, церковно-ую традицию, – всю совокупность содержания веры и практики.

Любое несоответствие деятельности современных церковных структур смыслу Св. Писания и предмету веры, ставит под сомнением преемственность с Ранней Церковью, а также их идентичность всему христианству.

Я. В. Чорнойван, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ

ЗАСТОСУВАННЯ ПРИНЦИПІВ ВІРИ БАГАЇ У ФУНКЦІОНУВАННІ ЗАГАЛЬНООСВІТНІХ ШКІЛ, УНІВЕРСИТЕТІВ ТА ОСВІТНІХ ПРОЕКТАХ ВІРИ (СВІТОВИЙ ДОСВІД)

Діяльність віри багаї в галузі освіти спрямована на досягнення єдності людства та світового порядку, що є, за словами засновника релігійної традиції Багаулли, основою добробуту людства. Всезагальна освіта – один з головних принципів соціального вчення віри багаї – має стати запорукою нового світового порядку і буде ефективною за умови, коли люди отримані знання будуть застосовувати "у своїй діяльності на благо всього людства". Надання всім жителям Землі рівних можливостей в здобуванні знань – ніша діяльності багаї у світі.

Багаї наполягають на включенні в освітні програми моральнісних орієнтирів, які мають сформувати у суспільстві переконання, що "служіння людству є дійсне джерело щастя, честі і сенсу життя", саме тому

релігійні організації мають бути включені в побудову освітнього процесу як рівноправний партнер державних структур.

Громади багаї в усьому світі на місцевому та національному рівнях упроваджують у життя все більше освітньо-виховних проектів, що сформовані на застосування духовно-морального виховання в освіті. Базою для цих проектів є три стадії навчального процесу у вірі багаї – навчальні гуртки, дитячі класи, підліткові групи. Останнім сьогодні приділяється особлива увага багаї усього світу.

Сьогодні багаї створені загальноосвітні заклади, що надають їх учням світську освіту з включенням в академічну навчальну програму духовно-морального виміру, що ґрунтується на загальних принципах віровчення віри багаї. Ці заклади виникали та розбудовувались на базі місцевих ініціатив та проектів багаї, виростаючи з "шляху служіння" (концепція активної спеціалізованої діяльності віруючого багаї у сфері служіння вірі та людству взагалі, що може бути реалізована через ініціативні заходи соціального значення). Проекти на "шляху служіння" з часом ускладнювались і розширювались у відповідності з накопиченням досвіду і наявністю "людських ресурсів" (поняття окреслює людей з середовища віруючих, що задіяні у справі служіння вірі і людству в якості вчителів та адміністраторів дитячих класів, підліткових груп, навчальних гуртків і т. п.).

Так сьогодні багаї було створено низку академічних закладів освіти, що розпочинали своє існування з місцевих ініціатив в освіті, та отримали значний успіх як в місцевому, так і у світовому масштабі. Такими закладами, що надають загальну середню освіту, є безкоштовні класи у Камбоджі та у бразильському місті Порто Феліс, академічна школа в Панамі, школа Сантітам Відаяком (Таїланд), загальноосвітня школа у Бунісі (Папуа – Нова Гвінея), City Montessori School в Лакнау (Індія), міжнародна школа багаї Максвелл (Канада), середня школа Руаха (Танзанія), міжнародна середня школа "Банані" (Замбія) та інші. Також багаї мають досвід в управлінні професійно-технічними інститутами, академіями, університетами, наприклад Інститут розвитку сільських жінок "Барлі" (Індія), Університет Нур (Болівія). Ці заклади співпрацюють з державними організаціями, зареєстровані на державному рівні. Вони не закликають її учнів до декларації себе як багаї. В таких закладах навчаються учні різних національностей та релігій на рівних правах.

Причинами успішного поширення багайських навчальних закладів у "країнах третього світу" можуть виступати наступні: регіон зародження та поширення релігійної традиції (Іран, тут з'являються перші освітні проекти), часові рамки існування громад багаї на вище згадуваних територіях (тут розпочинали діяльність перші піонери віри багаї), соціально-економічне становище місцевого населення (бідність, голод, відсутність доступу до освіти).

Отже, для всіх навчальних закладів багаї є спільною двоєдина мета – служіння людству в особі конкретної громади у душі віроповчальних принципів багаї, що сприяє матеріальному, моральному і духовному прогресу місцевого населення (а в перспективі – людства). Зважаючи на

офіційну заборону засновником релігійної традиції місіонерської діяльності та пропаганди, "проекти розвитку не ведуться з метою формування зовнішніх зв'язків або як засіб навернення в віру людей". Проте багаї все ж знайшли шлях "поділитися" з світом вченням Багауллі, адже як і будь-яка релігія, віра багаї надає людям можливості дізнатися основні положення віри і прийняти її.

С. С. Шестопал, ас., НУ "ЮАУ ім. Я. Мудрого", Харків

ДИХОТОМИИ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Исследование феномена сознания (в том числе и религиозного) есть исключительная прерогатива философии. Обратимся к современным религиоведам, удерживающим в поле своих исследований этот важнейший факт. Ю. А. Кимелев, анализируя современные формы философии религии, опирается на работы Р. Шеффлера, М. Чарльзворта и Д. Пейлина. В своих работах [Современная западная философия религии. – М., 1989; Философия религии. – М., 1998] он стремится обосновать деление философии религии на философию религии как религиоведение и философию религии как философскую теологию. Принцип этой дихотомии он находит в преимущественном внимании исследователя "или к религиозному отношению, или к объекту религии, то есть божественной реальности".

Понятие "религиозное отношение" конкретизируется так: "В нашем понимании специфика философии религии как философского религиоведения связана в первую очередь с изучением религиозного отношения как знания о божественной реальности". Ранее он различает понятия "религиозное знание" и "религиозное сознание". Сущность философского религиоведения, по его мнению, заключается в приоритетном внимании к религиозному отношению, *религиозному сознанию*, взятому в его познавательном аспекте.

В горизонтах данного различия, его концепция приобретает завершенную форму. Здесь формулируется тезис, согласно которому и та, и другая разновидность философии религии (дихотомия "философское религиоведение – философская теология") имеют дело с одним и тем же предметом – религиозным сознанием. Только философское религиоведение делает исходным религиозное знание, в то время как философская теология – религиозный предмет.

Ю. А. Кимелев не занимается специально проблемой разделения просто теологии и просто религиоведения. Соответственно, он не может конкретизировать ее до методологических вопросов исследования социальной адаптации новых религиозных движений (так как его предмет – философия религии). Но вывод напрашивается сам собой. Эти две разновидности религиоведческой рефлексии различаются на основании того же самого принципа. Не случайно социология религии, мар-

ксизм, психоанализ, психология и др. апеллируют к языку науки как представителю "абсолютного" знания. В то же время протестантское, католическое и православное богословие в образе окончательной истины предлагает определенность своей "святоотеческой" или "патристической" традиции.

Философия религии и религиоведение явно сочетаются в своих принципиальных моментах. Исходя из этого, мы формулируем тезис об их сущностном единстве. Они являются двумя горизонтами одного и того же современного сознания, в своих глубинах тесно связанного с современной религией. По сути, данная работа – развитие концепции Ю. А. Кимелева. Но "проекция" из философии религии в религиоведение сопровождается здесь еще большим возвратом "назад" – в онтологию.

Остановимся на этом подробнее. Дело том, что в самом социальном бытии (в сфере, где новые религиозные движения сочетаются с традиционными религиями, с одной стороны, и светским государством – с другой) право и вероисповедание, государство и религия, выражают одни и те же моменты одного и того же религиозного сознания. Этот факт был впервые обнаружен классической философией религии. Современное светское государство, в свою очередь, реализуется через некое знание человеческой природы, которое может дополняться, а может противоречить религиозному объекту. Природу этого сущего как такового представляют и выражают различные религии в своем непосредственном бытии с помощью культа, вероучения или социальной организации.

Продолжая концепцию Ю. А. Кимелева и переводя ее с уровня философии религии на уровень религиоведения и далее – к социальной сфере современной религии, заметим, что сам принцип "дихотомии", скорее всего, фиксирует моменты противоположности указанной системы религиозного сознания в их *различии*. Здесь совпадение наших позиций заканчивается, так как это принцип не совсем соответствует действительному положению вещей. В *таком* изложении из рассматриваемого предмета необоснованным образом извлекается существующий момент единства. Только поэтому, третий раздел – "философско-религиозная антропология", неожиданно появляющийся в его "Философии религии" (1998), не согласуется с логикой деления всего исследования. Философия религии, объединяющая философское религиоведение с философской теологией, остается "за скобками" самого исследования.

В реальности религиозное знание и религиозный предмет суть два момента одного и того же религиозного *сознания* (экзистенциальный горизонт). Аналогичное можно наблюдать как в случае с религиоведческой рефлексией (онтический горизонт), так и в случае непосредственного социального соотнесения традиционной и новой религиозности, сочетанием, которое возможно только при условии светского государства как среднего термина (онтологический горизонт).

БОГОСЛУЖБОВИЙ СПІВ КИЇВСЬКОЇ РУСІ: АДАПТАЦІЯ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

Прийняття християнства князем Володимиром мало не лише велике політичне, соціально-економічне а й духовне значення. Це зміцнило візантійсько-руські державні зв'язки та зумовило появу нової культурної та духовної орієнтації Давньої Русі. Завдяки хрещенню за візантійським обрядом, Русь прийняла нову систему цінностей, властиву всьому православному ареалу. Християнська культура візантійського обряду, за висловом Д.Лихачова, була "трансплантована", тобто цілком перенесена на руський ґрунт, і після періоду культурної адаптації принесла певні результати своєї активної життєдіяльності. Під впливом Візантії з кінця Х ст. розпочинається християнізація усієї Русі. Це був поступовий процес, який зумовив великі зміни в розвитку культурного життя, мистецтва, зокрема музики. І хоча дата офіційного прийняття християнства традиційно пов'язується з хрещенням мешканців Києва в 988 році, фактично християнізація руської землі розпочалася набагато раніше і тривала кілька століть.

В Україні-Русі була введена система візантійського Богослужіння, в якій провідна роль належала церковному співу. Богослужбова музика вважалась одним з основних засобів злиття душі християнина з божественним світом. Іоанн Златоуст відзначав: "... ніщо так не підносить душу, ніщо так не окрилює її, не віддаляє від землі, не звільняє від тілесних пут, не спрямовує у філософії і не допомагає досягти повного презирства до житейських предметів, як узгоджена мелодія та керований ритмом божественний спів" [*Златоуст І.* Тлумачення на псалом 1, 12]. Теологи усвідомлювали, що естетична насолода, яку може дати церковний спів, здатна сприяти церковній побожності. Аврелій Августин писав: "... пригадую сльози, що їх проливав під звуки церковного співу, коли тільки що я знайшов віру свою..." [*Бичков В.* Естетика Аврелія Августина. – М., 1984. – С. 35].

Богослужбовий спів в Києві, очевидно, запроваджували греки, а, можливо, й болгари, які приїжджали в Україну-Русь, про що є достатньо літописних свідчень. Так, Густинський літопис повідомляє, що Володимир привіз з собою з Корсуня першого митрополита, єпископа і священника, а також співаків болгарського походження. Цей же літопис зазначає, що з грецькою княжною Анною у 988 році прибув з Візантії клір грецький. В центрі Києва було споруджено храм – Десятинну церкву. Можна припустити, що цей величний храм, так само, як і інші, подібні йому церкви Києва, Новгорода, Чернігова, міг би мати добре навчених співаків. Русь запозичила з Візантії сувору регламентацію співів та молитов, які мали виконуватись на різних Службах: вечірній, всенощній, вранішній та Літургії згідно з церковним календарем, що розпочинався 1 вересня. На кожне свято виконувались різні молитви та співи. З Візантії при-

йшла і практика використання в Богослужбі трьох хорів: двох хорів співаків та хору парафіян. У Візантії співи виконувались не лише хорами, а й солістами-псалтими. Така практика могла бути і на Русі. Багатоплановість музичного оформлення вимагала керівництва співаками. Найважливішу роль у візантійських, а згодом і в руських церковних хорах, відігравали доместики, які були професійно підготовленими музикантами. Вони розучували з хористами весь комплекс співів, необхідних для Служби за допомогою жестикуляції (хірономії). Доместик нагадував хорові рух мелодійної лінії, а також створював єдиний ритм музичного твору. Він також забезпечував встановлений порядок співів, які виконувались під час Богослужіння. Кожен з двох церковних хорів мав свого доместика. В "Повісті временних літ" згадується ім'я доместика Стефана, який став ігуменом Києво-Печерського монастиря після смерті Феодосія Печерського. Відомим співаком був грек Мануйло (Мануїл), що був єпископом Смоленським. У Києві, згідно з літописом, при Десятинній церкві був "двір доместиків" [Див.: Антонович Д. Українська музика. – К., 1993. – С. 413].

Разом з церквами будувалися і монастирі – чоловічі та жіночі. Серед них провідним був Києво-Печерський, заснований у другій половині XI ст. преподобними Антонієм та Феодосієм. Цей монастир, який слугував зразком для всіх інших, згодом став культурно-освітнім центром, де писали ікони, створювали літописи, перекладали європейську літературу, зокрема богослужбову, згодом з'явилися вітчизняні автори. Феодосій Печерський мав безпосереднє відношення до облаштування церковного співу. В своїх повчаннях він неодноразово наголошував, що спів має набувати характеру "добролепного", "слаженного", "добродинного". Церковний спів під керівництвом "старейшего", за словами Феодосія, також має нагадувати спів ангелів. В своєму монастирі він ввів Студійський статут Богослужіння, що відповідав статуту Студійського константинопольського монастиря. Згодом тут була заснована школа співу, з'явилися свої майстри церковного співу – розспівщики. Богослужбовий спів, маючи візантійську основу, в подальшому розвиваючись, набував особливого національного колориту.

М. В. Долганов, студ., ЧелГМА, Челябинск, Россия

АРХЕТИПИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ МЕДИЦИНЫ И ЕЕ ПОТЕНЦИАЛЬНОЕ ВЛИЯНИЕ НА ИСЦЕЛЕНИЕ ПАЦИЕНТОВ

Попытки представить душу человека не как нечто цельное, а как продукт синтеза нескольких разнородных элементов предпринимались многими философами и психологами. "Коллективные представления" Э. Дюркгейма, "априорные идеи" И. Канта вот лишь несколько из них [Рубинштейн С. Л. Проблема индивидуального и общественного в сознании человека. – М., 1959. – С. 308–310]. Свою модель бессознательного, базирующуюся на ЛСД-исследованиях пытался вывести и Станислав Гроф [Гроф С. Области человеческого бессознательного. – М.,

1994. – С. 18]. Однако в середине XX века основатель аналитической психологии Карл Густав Юнг сформулировал, а затем и успешно внедрил в практическую деятельность учение о "коллективном бессознательном", которое состоит из инстинктов и "архетипов". Под последними он понимал "Определенные мотивы, характеризующиеся широтой и повсеместной встречаемостью..., которые мы встречаем в фантазиях, снах, бреде и галлюцинациях современных людей" [Юнг К. Г. Дух и жизнь : сборник. – М., 1996. – С. 537]. Проще говоря "архетипы это то, что объединяет всех живших, живущих и еще не ставших жить людей". Юнг так же подчеркивал то, что истоки этих "предтипов" нужно искать в мифологии народов, в которой они в той или иной форме встречаются. Именно такому времени зарождения архетипов давалась следующая трактовка: "Примитивная ментальность не изобретает мифы, она их переживает" [Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. – М., 1987. – С. 88–89]. Иными словами в условиях слабого интеллекта подсознание регулярно вторгалось в действительность "дикаря" и он не мог отличить свои фантазии от реальности. Этим и можно объяснить проявление архетипических идей в условиях угнетения сознания современного человека: сон, фантазии и галлюцинации [Там же. – С. 91].

На сегодняшний день учение Юнга активно используется не только в психологии. В рекламной индустрии, особенно в части графической рекламы, часто применяются архетипические образы. Думается, что это не последнее альтернативное применение теории коллективного бессознательного. Вместе с тем учение Юнга определяет глубинный смысл семьи, лидерства, детства, социального поведения, знания и многого другого. Однако такой немаловажный раздел как медицина чаще растворяется в других архетипах и не выделен в отдельный образ. Целью нашего исследования стала возможность расширения практической направленности учения Юнга на медицинскую деятельность. Исходя из этого, закономерно вытекают следующие вопросы: можно ли выделить и изобразить графически архетип медицины? Возможно ли благоприятно воздействовать на подсознательный компонент личности пациента с помощью архетипических символов?

Если обратиться к мифологии, можно проследить четкую закономерность появления змей в том или ином виде символами медицины у многих народов. Практически всегда они изображаются внутри или снаружи какого-либо предмета будь то треножник, круг, чаша или посох. Легенды Древнего Китая наделяют когти, зубы и рога огромного змея целебными свойствами. Йога уподобляет змее духовную энергию человека – кундалини. Змея, согласно греческой мифологии навела Асклепия на мысль воскрешать людей. Однако рептилий в мифологии наделяли не только целебными свойствами, но и ассоциировали с носителями смерти и болезней. В Египте олицетворение бога Тота был ирбис, пожирающий змей и червей, которые вызывают болезни. Вавилонские врачи часто изображались с кнутами, изгоняющие все тех же змей и червей – символов болезней [Марчукова С. М. Медицина в зеркале истории.

– СПб., 2003. – С. 261–270]. Это опять-таки лишь часть примеров, свидетельствующих о негативном образе змей в мифологии народов.

Как же объяснить то, что у многих цивилизаций, часто географически дистанцированных друг от друга символом медицинских знаний становилось именно это животное в сочетании с трех или четырехугольным предметом? Культурное заимствование в ходе войн или торговли? Или же "наследственная склонность" именно к этой форме? Вероятнее всего допустимы обе возможности. Исследуя значение образа змеи в мифологии мы видим ее целебные и губительные свойства. Это видимое противоречие, соединение в одном изображении двух разных, часто противоположных начал, характерно для символов, пришедших к нам из глубокой древности. Не исключено, что этот образ дошел до нас именно через подсознание.

Однако, на сегодняшний день все чаще очевидно превалирование красного креста на медицинской атрибутике, тогда как змея может или сочетаться с ним или отсутствовать вовсе. Это можно объяснить "динамизмом" архетипа или способностью меняться с течением времени [Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. – С. 239]. Ведь символ сохраняет жизненность только до тех пор, пока он чреват значением, а змея в качестве субстрата лекарств или источника болезней рассматривается сейчас достаточно редко. Вместе с тем хотелось бы отметить преемственность образа: на эмблемах служб экстренной медицинской помощи в качестве "звезды жизни" (Star of Life) в США, Украине, Франции, Швеции и других стран, а так же на гербах городов, славившихся своей медицинской (Петтенбах, Австрия).

Учитывая повсеместную встречаемость змеи как символа медицины, воспроизведения именно этого образа в сочетании с различными, чаще трех- четырехугольными геометрическими фигурами в подавляющем большинстве культур можно предположить, что это архетип медицинских знаний. Естественно он не является самостоятельным, как бы изолированным от других. Это часть общего коллективного бессознательного. И по нашему мнению с помощью графического изображения этого архетипа можно благоприятно воздействовать на подсознательный компонент личности пациента, внушить ему доверие к врачу и настроить на благоприятный исход лечения.

С. В. Качурова, доц., НУ "ЮАУ им. Я. Мудрого", Харьков
Kachurove@mail.ru

РЕЛИГИОЗНЫЙ РЕНЕССАНС

Еще недавно тезис о том, что религия угасает, казалось, ни у кого не вызывал сомнения. Исходя из осознания этого "факта", наиболее активно развивались науки, предмет которых *время* либо не касалось вообще (естествознание), либо он *со временем* приобретал новые формы (гуманитарные науки). Авторитетнейшие мыслители XIX века,

К. Маркс, Ф. Ницше, З. Фрейд, М. Вебер и др., не придавали значения этому феномену. Их больше интересовали закономерности экономики, социологии, психологии и т.д. Казалось, что еще немного и отпадет необходимость в существовании самой науки о религии. Какие же могут быть научные проблемы, если предмет *исчезает*? Возникновение религиоведения в середине XIX века объяснялось историческими, сиюминутными причинами. Эта наука была похожа на "приживальщика", существующего за счет других, более уважаемых, научных дисциплин. Ей оставалось только мечтать о высоком статусе академического знания. Но, может быть, религиоведение просто вело себя *так*, как вел себя его предмет – религия?

Ничуть. Реальность XX века показала совсем иное. Во-первых, тщательно проведенные этнографические и исторические исследования наиболее древних форм существования Homo sapiens на планете Земля эмпирически выявили сущностную нераздельность человека и религии. Даже гоманид, известный как "неандерталец" и исчезнувший около 30 тысяч лет до нашей эры, как оказалось, верил в загробную жизнь (о чем свидетельствует особая поза погребенных). А Ниниан Смит предложил рассматривать современные идеологии, которые традиционно считали нерелигиозными (либерализм) и атеистическими (коммунизм), также в религиозном аспекте.

И у него были на то серьезные основания. Ведь, действительно, если под религией понимается *любая* форма обращения к предельному основанию, то имеют право на существование как понятие "светская религия", так и понятие "негативная религия". Таким образом, именно ввиду внушительного объема данного понятия его содержание стало стремительно расширяться.

Во-вторых, обнаружилось, что после всех перипетий последних трех веков в истории человечества исторически "старые" формы и не думали исчезать. Наоборот, они – традиционные религии – получили *другое*, но столь же высокое во всемирном "табеле о рангах" признание. Оно выразилось в том, что большинство современных развитых государств заключили с этими религиями особые договоры о разграничении полномочий – конкордаты. Государства помогают им материально, оставляя за собой в каком-то смысле вторичную, "земную" функцию. Религиям же доверяется самое дорогое – духовное обеспечение, то есть воспроизводство человека по *суми*. И это государства – абсолютные суверены, выше которых лишь не всегда реальное право международных соглашений!

Между религией и государством должен соблюдаться строжайший паритет. В сознании необходимости этого императива нельзя отказать даже таким более чем одиозным политикам XX века, как А. Шикльгрюбер (Гитлер). Еще в самом начале своей политической карьеры он, со свойственной ему категоричностью, напутствовал вождей национал-социализма: "Политические партии не должны иметь ничего общего с религиозными проблемами, если они не хотят губить обычаи и нравственность своей собственной расы. Точно так же и религия не должна вмешиваться в партийно-политическую склоку. Если те или другие слу-

жители церкви пытаются использовать религиозные учреждения (или только религиозные учения), чтобы нанести вред своей нации, то не следует идти по их следам и бороться против них тем же оружием. Для политического руководителя религиозные учения и учреждения его народа должны всегда оставаться совершенно неприкосновенными. В ином случае пусть он станет не политиком, а реформатором, если, конечно, у него есть для этого необходимые данные".

В-третьих, процесс случайного образования новых религий после второй мировой войны принял такой массовый характер, что под его ударами развеялись последние остатки мифа об исчезновении религии. "По некоторым данным (М. Эллиот, 1996), количество работающих в Восточной Европе миссий возросло со 150 в 1982 г. до 750 в настоящее время. Масштабы разворачиваемой миссионерской деятельности вызвали тревогу со стороны церковных иерархов; противодействие зарубежным миссиям стало, по сути дела, одним из главнейших направлений активности многих церковных администраций".

Тогда-то те религиоведческие теории, которые продолжали упорно держаться тезиса об отмирании религии, обнаружили свою наибольшую беспомощность. Они, объяснявшие религию как искажение действительности, сами вошли в явное противоречие с этой самой действительностью. Тогда-то стало ясно, что социальные, экономические, психологические и исторические науки, "по ходу", как бы "между делом", объясняя религиозный феномен, что-то в нем не рассмотрели, чего-то недопоняли и чего-то недообъяснили. Впрочем, их несколько оправдывало то, что у каждой гуманитарной дисциплины есть свой предмет, своя сфера познания, свои нерешенные проблемы. И, как всегда бывает, после того как сбор предварительного материала достиг "критической массы", а вопиющую несуразность действующих концепций оказалось уже больше нельзя замалчивать, на повестку дня был вынесен вопрос о качественном преобразовании науки о религии.

Должен был бы пройти достаточно продолжительный период времени, прежде чем религиоведению суждено было превратиться из второстепенной в самостоятельную науку, если бы не указанные выше события в религиозной сфере. "Странная" дифференциация религий в XX веке, точнее, то "неудобное" положение, в котором оказалось благодаря этой дифференциации современное *государство* (главный заказчик научных теорий современности) – вот то, что нарушило размеренный ритм обряда научной инициации религиоведческой науки. Оказалось, что оно (современное государство) просто не знает, как себя нужно себя *вести* в случае социальной активности новых религий. Возникла проблема разработки наиболее приемлемых форм адаптации этих религий.

Все это происходило на фоне первых шагов религиоведения, очерчивающего свою *предметную* сферу, когда ему нужно было указать на определенность *метода*, выразить в понятиях свой собственный (еще очень абстрактный) *категориальный* каркас. Иными словами, на религиоведение испытания обрушились *раньше*, чем оно успело создать свой язык и осознать его семантические правила игры.

КАРТИНА КОНЕЧНЫХ СУДЕБ МИРА В ОСВЕЩЕНИИ КОРАНА

Вера в Судный день в Исламе является одним из шести обязательных столпов веры. "Тот , кто не верует в Аллаха, ангелов Его, Писания Его, посланников Его и в день Судный, впал в заблуждение глубокое" (Коран 4:136).

В Коране день Воскресения упоминается практически во всех сурах и становится ключом к центральному понятию " ПУТЬ ". Таким образом, для мусульманина смыслом жизни и смерти, а также счастья, даруемого Милостливым Милосердным Аллахом, становится именно путь благочестия, выявляемый полной покорностью и преданием себя на Милость Господа.

Жизнь предстает в Исламе испытанием для человека и для джинна (Коран 40:39, 29:64, 11:7, 3:185). Человек наделен свободой этического выбора, свободой веры, в руках индивида – его судьбы в обоих мирах (Коран 42:30).

Что касается антропологического аспекта, то у всех людей всегда присутствует психологический дискомфорт по поводу оценки их поведения. Наши страхи, чаяния в любых проявлениях связаны с критикой. Каждая встреча одного человека с другим проходит в рамках "суда". Сами категории "добро" и "зло" автоматически подводят к парадигме "суда".

В Тот день ангел Исафил (а.с.) дважды протрубит в рог ("сур") (Коран 38:15, 27:87-88, 39:68) и вздыбятся земля и горы и тут же рассыпятся в прах, океаны выйдут из берегов. И заберет ангел Смерти Газраил (а.с.) души живых: у людей, у джиннов, души ангелов, гор, вод и пр., в последнюю очередь отнимет Газраил душу у себя самого – так произойдет уничтожение Вселенной. Оставшись один, Аллах повторит создание тварного мира, то есть повторится весь космогонический процесс творения на уровне первоэлементов (Коран 30:11-12). Сперва Бог из ничего создает "воду" (Коран 21:30); после чего из воды – огонь, воздух, землю; из огня- джиннов, из земли – людей; и будет создавать каждую пару людей и джиннов (Коран 36:36, 10: 67, 30: 20-33) из чего-то, что прежде было для конкретной пары единым (Коран 7:189).

Аллах повторит создание, но земля будет совершенно, идеально плоской (Коран 18:8), небо будет развернуто, и повсюду будет Свет – ибо прошло время Ночи и настала вечность Света. По краям небес воспарят ангелы и восемь из них вознесут Престол Господа над собой. Люди восстанут из могил и при воскрешении будут подобны растениям, появляющимся на свет из одного семени (Коран 36:78-83, 2:28, 37:16-21, 29:19, 30:11, 30:19, 19:66-72, 20:55, 22:104, 30:27).

Выстроятся люди и джинны в два ряда и начнется Суд (39:68-69, 36:51-54). Каждому поднесут ангелы свитки деяний (Коран 50: 17,18,35),

и будут свитки каждого положены на Весы(Мизан). И те, у кого чаша деяний добрых перевесит на Весах чашу прегрешений, будут спасены от Ада и попадут в Рай.

В Тот день узы родственные забудутся, и никто не станет сочувствовать друг другу (Коран 23: 101, 2:48, 14:31, 31:33). Ислам – религия, в которой яркое место занимает вопрос индивидуального выбора человека, выбора обстоятельно не зависящего ни от предков, ни от культуры, ни от выбора окружающих – общества и пр., – человек лично в ответе перед Богом за поступки, за мысли (Коран 39:23). И это несмотря на предопределение Аллаха, записанное на Небесной Скрижали (Коран 27: 75, 10:61). Каждой общине людей были ниспосылаемы вещатели слова Бога (Коран 4:41-42, 16:36, 6: 130, 16:84-90). Мухаммед (с. а. в.) не единственный пророк, коему была ниспослана Истина.

В Тот день члены тела будут свидетельствовать перед Аллахом о деяниях их обладателя (Коран 41:20, 36:65, 24: 24-25).

Примечательно то, что призваны к Суду будут и пророки (Коран 7:6).

Грешники в традиции Писаний – это те, кто поддались уловкам Дьявола, в Исламе именуемого Иблисом. Потому в день Судный отрекутся идолы от идолопоклонников, и даже сами же приспешники Иблиса первыми и осудят собой совращенных с пути прямого (Коран 6:128-130, 18:52, 19:82, 36:22-33). И будут препираться между собой Шайтан и его почитатели (Коран 50: 24-29). После Суда ангелы неверовавших на Земле препроводят толпами в Ад, в котором будут гореть грешные джинны и люди (в отдельных друг от друга Адах), и ангелы будут следить за исполнением кары Божьей (Коран 39: 70-75). Богобоязненных джиннов и людей толпами отведут в Рай, аналогично разделенному. (Коран 30: 14). В Исламской традиции принято, что в Рай будет вести мост (sirat). Праведники легко пройдут его и попадут в Рай, а под ногами грешников он будет тоньше, чем волос, и острый, как меч, и они не смогут преодолеть его и свалятся в Ад. Но будут и те, которые не попадут ни в Ад, ни в Рай, а будут пребывать между ними и видеть несчастье нечестивцев и счастье праведников, и молить Аллаха, чтобы Он спас их от мук пламени и даровал покой.

Таким образом, *всеобщая эсхатология* Корана состоит из следующих элементов: 1. Знамения приближения конца времен. 2. Наказание общин, не принявших Авраамовой религии. 3. Катастрофа Вселенной. 4. Воскресение душ в телах. 5. Суд. 6. Ад и Рай.

Г. В. Середа, доц., КНУТШ, Київ
sereda.as@gmail.com

"СЕКУЛЯРНА ТЕОЛОГІЯ" Г. ВАХАНЯНА

3 середини ХХ ст. в протестантській теології особлива увага приділялась мирському зближенню релігійних норм зі світськими нормами практичної і теоретичної діяльності. Протестантська теологія на той час

характеризувалася розвитком нових видів релігійної свідомості, оновленням релігійного досвіду (виразом якого може бути живопис, музика, література). Теологія також була відкрита новим філософським ідеям. Вона прагнула вирішувати філософські проблеми в рамках самої теології. Розвертається дискусія щодо процесів секуляризації, "смерті Бога", "теології смерті Бога" тощо. Соціокультурні зміни сучасного суспільства сприяли політизації протестантського мислення, становленню різних напрямків у філософії і теології.

Представником модерністських тенденцій в християнстві, неортодоксальної традиції в протестантській теології був Г. Ваханян, франко-американський протестантський теолог. На його погляді, як і на багатьох інших теологів середини XX ст., вплинули ідеї Д. Бонхьоффера, що сприяло розвитку "секулярної теології", яка пізніше отримала назву "теологія смерті Бога". За Г. Ваханяном, це поняття означає культурно-історичне явище і виражає відсутність необхідності Бога як такого. Г. Ваханян вважає, що теологія мусить стати інтелектуально чесною і відкрито визнати той факт, що Бог традиційного християнства "помер", релігійні символи втратили свій сакральний характер, а теологія стала "теологією для теологів". "Смерть Бога" означає смерть не самого Бога, а тільки певної теологічної концепції, яка немає нічого загального з живим Богом Біблії. "Смерть Бога" – це несумісність біблійної віри у "живого Бога" зі сучасною культурою та інституціалізованою формою християнства. "Смерть Бога" за Г. Ваханяном, є культурним феноменом і означає тільки те, що наше культурно-історичне поняття про Бога померло. Г. Ваханян виступає проти об'єктивації Бога культурою і перетворення його в людський ідеал. Він ставить питання про релігійність і віру, підкреслюючи при цьому, що вони не є тотожними. Релігійність за Г. Ваханяном, є натуральною для людини, а вродженою особливістю є прагнення до ідолопоклонництва. Ці дві риси людини проявляють себе в залежності від різноманітних культурно-історичних факторів. Г. Ваханян вважає, що такими є процес поступової інституціалізації християнства і як наслідок, "організоване християнство" перетворює Євангеліє в традицію, що робить віру культурним еталоном.

Г. Ваханян розрізняє процеси секуляризації і секуляризму. Перший розглядається ним як етап в процесі саморозвитку релігії і зміни однієї її форми іншою. Сьогоднішній секулярний світ – це наслідок внутрішньої трансформації християнства, перетворення його в "технологічну" релігійність, яка скоріше заперечує християнство, ніж затверджує його. Сучасний світ є постхристиянським, де людина не може бути християнином в біблійному сенсі. Основи сучасної культури за Г. Ваханяном, не є християнськими, антихристиянськими, вони є постхристиянськими. Секуляризм – це ідеологія, яка базується на переконаннях щодо єдиної реальності природного і людського буття, яка включає віру в надприродне як засіб задоволення духовних і соціальних потреб людини. А також це втрата стійких моральних орієнтирів суспільства. Секуляризм, на думку Г. Ваханяна, не є позитивним в розвитку християнства. Це є нега-

тивне явище, сенс якого полягає в світському ідолопоклонництві. Процес десакаралізації розглядається Г. Ваханяном як звільнення від "священного", від ідолів релігійної свідомості. Християнин мусить визнати, що сучасна ситуація вимагає або реконструкції християнства, або звільнення західної культури від християнства в його сучасній формі. Тому Г. Ваханян висуває принципи практичної філософії християнства, якими вовно мусить керуватися в сучасному світі: 1) радикальний іманентизм; 2) етика солідарності людей (антропоцентризм). Постхристиянська етика затверджує солідарність людей, виходячи з їх невинності. Тому вона є викликом християнському світогляду, пропонує "справжній вибір" в десакаралізованому всесвіті. "Постхристиянська" етика, на думку Г. Ваханяна, звертається, перш за все, до сучасної людини мовою, яку він розуміє. Це означає необхідність говорити про всі проблеми, які є важливими для людей. Це можливо, за Г. Ваханяном, шляхом ліквідації сучасної структури церкви як релігійної інституції. Така трансформація передбачає звернення теології до проблем людини. Механізмом трансформації є розчинення теології у соціології моралі, мистецтві, а Церкви – в світі. Етична направленість теології Г. Ваханяна є одним із засобів увійти в світ, говорячи з ним його мовою.

Підсекція "СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

***А. М. Басаури-Зюзіна, викл., НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
manya_basauri@ukr.net***

ФЕМІНІЗАЦІЯ АМЕРИКАНСЬКОГО ІУДАЇЗМУ

Загальновідомо, що традиційний іудаїзм є патріархальною релігією, в якій покарання та винагороди за дотримання або порушення заповідей покладається виключно на чоловіків. Жінки зазвичай публічно не проявляли власну релігійність. Лише у 60-х рр. XX ст. прогресивно налаштовані феміністки кинули виклик традиційним уявленням, що призвело до суттєвих змін і в релігійній сфері. Найяскравіше цей процес спостерігався в США, де єврейські жінки вирішили домогтися рівності з чоловіками в рабинаті. В решті-решт єврейські жінки вибороли право висвячуватися на рабинів в усіх напрямках сучасного іудаїзму, окрім, звичайно, ортодоксального.

Галаха забороняє жінкам вивчати сакральні тексти, знання яких є обов'язковою умовою для отримання сміхи (диплomu рабина). Крім того, жінки звільнені від обов'язкового виконання міцвот (заповідей), пов'язаних із часом (тобто від щоденної триразової молитви, церемоній релігійних свят тощо), а це означає, на думку авторитетних ортодоксальних рабинів, що вони не мають морального права зобов'язувати інших членів громади (в тому числі й чоловіків) дотримуватися цих заповідей [Schulman S. R. Faithful Daughters and Ultimate Rebels: The First Class of

Conservative Jewish Women Rabbis // *Religious Institutions and Women's Leadership: New Roles Inside the Mainstream* / ed. by Catherine Wessinger. – Columbia, 1996. – P. 312–313]. А оскільки ортодоксальні іудеї рішуче відкидають можливість пристосування Галахи до нових умов сучасності, то ми впевнені, що шанси на майбутнє висвячення жінок на рабинів в цьому напрямку іудаїзму є мізерними.

Логічним виявляється той факт, що першими жінок почали висвячувати на рабинів у Коледжі Єврейського союзу-Єврейському інституті релігії (Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion), вищому навчальному закладі, який готує релігійних лідерів для громад реформістського іудаїзму. Тут було висвячено на рабинів 673 жінок, тобто біля 15 жінок на рік [Statistics and Where Alumni Serve: <http://huc.edu/alumni/statistics.shtml>]. Боротьба за можливість отримати сміху почалася в реформістському іудаїзмі ще у 20-х рр. XX ст., але тоді було вирішено, що жінки не зможуть професійно виконувати обов'язки рабина, оскільки вони повинні бути, перш за все, берегинями домашнього вогнища, а суміщати професію рабина із материнством взагалі неможливо [див. *Lauterbach J. Z. Responsum on Question, "Shall Women Be Ordained as Rabbis?"* // *Central Conference of American Rabbis. Yearbook* / ed. by rabbi Isaac E. Marcuson. – Cape May, 1922. – Vol. 32. – P. 156–162]. Такий погляд переважав аж до 1972 р., коли Саллі Джейн Прізанд стала першою жінкою-рабином у США.

Реконструктивістський рабинський коледж (Reconstructionist Rabbinical College) від дня свого заснування у 1968 р. дозволив жінкам вступати на рабинський факультет, а першу жінку (Сенді Айзенберг Сассо) було висвячено на рабина у 1974 р. [*Tabak R. P. Reconstructionist Rabbinical College* // *Encyclopedia Judaica* / Fred Skolkin, editor-in-chief ; Michael Berenbaum, executive editor. – 2nd ed. – Thomson Gale, 2007. – Vol. 17. – P. 149]. Засновник реконструктивістського іудаїзму Мордехай Каплан завжди наголошував на рівності статей, а відтак у 1922 р. його донька, Джудіт, стала першою дівчиною, яка пройшла новий на той час ритуал "бат міцва" (з івр. – "донька заповіді"; аналогічний до ритуалу визнання повноліття у хлопчиків, який називається "бар міцва", з івр. – "син заповіді"). Саме реконструктивістські жінки-рабини створюють нові специфічно жіночі ритуали та молитви, наприклад, церемонію відлучення немовля від грудей, молитву після викидня, ритуал зцілення після зґвалтування тощо [*Alpert R., Milgram G. Women in the Reconstructionist Rabbinate* // *Religious Institutions and Women's Leadership: New Roles Inside the Mainstream* / ed. by Catherine Wessinger. – Columbia, 1996. – P. 291–292].

Лише у 1983 р. представникам консервативного іудаїзму вдалося домогтися позитивного рішення щодо зарахування жінок на рабинський факультет Єврейської теологічної семінарії (Jewish Theological Seminary) [*Panitz M. Jewish Theological Seminary (JTS)* // *Encyclopedia Judaica* / Fred Skolkin, editor-in-chief ; Michael Berenbaum, executive editor. – 2nd ed. – Thomson Gale, 2007. – Vol. 11. – P. 328]. І знову ж таки, це рішення не далось керівництву ЄТС легко. Ще у 1972 р. група єврейсь-

ких феміністок "Езрат Нашім" оприлюднила лист із вимогами надання жінкам рівних релігійних прав із чоловіками (право на членство в общині, право на публічне читання Тори в синагозі, право свідчити в релігійному суді, право подавати на розлучення, право на отримання освіти рабина та кантора тощо) [*Ezrat Nashim*: http://jwa.org/system/files/mediaobjects/Ezrat_Nashim.JPG]. Зміни, що їх вимагали жінки, видалися керівництву консервативної громади занадто радикальними, і тоді жінкам було відмовлено в праві на сміху [*Schulman S. R. Faithful Daughters and Ultimate Rebels: The First Class of Conservative Jewish Women Rabbis*. – Р. 316–327]. Зрештою, жінкам було дозволено навчатися на рабинському факультеті ЄТС та отримувати сміху, але за умови добровільного прийняття зобов'язання дотримуватися міцвот, пов'язаних із часом [*Roth J. On the Ordination of Women as Rabbis*: <http://www.jtsa.edu/prebuilt/women/roth.pdf>].

Необхідно також відмітити, що надання можливості жінкам навчатися на рабинів та отримувати сміху стало наслідком загально-американського феміністичного руху, що досяг свого апогею у 60–70-і рр. XX ст., а це в свою чергу свідчить про сильну інтегрованість євреїв в американське суспільство. Говорячи про проблеми, з якими стикаються жінки-рабини, то слід згадати упереджене та несерйозне ставлення до них з боку викладачів та студентів чоловіків протягом навчання. Крім того, жінкам-рабинам важко знайти роботу за фахом, оскільки традиційно громади віддають перевагу чоловікові на посаді рабина. Спільною для всіх напрямів іудаїзму є проблема суперечності між професією рабина та ідеалом жінки в іудаїзмі, що ускладнює суміщення обов'язків рабина із виконанням домашніх обов'язків. Позитивним видається включення жінок до рабинату в тому сенсі, що завдяки власним природним психологічним властивостям жінки нормалізують відносини між членами громади та її релігійним керівництвом, пропонують нетрадиційні шляхи вирішення старих проблем, і навіть створюють нові специфічно жіночі релігійні ритуали, які активізують діяльність та замученість жінок до релігійних громад реформістського, реконструктивістського та консервативного іудаїзму.

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

ВІТЧИЗНЯНІ ДЖЕРЕЛА РОЗВИТКУ НЕТРАДИЦІЙНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ

Стрімке поширення в 90-ті рр. НРО закордонного походження викликало соціальну стурбованість і, відповідно, неоднозначну оцінку в масовій свідомості багатьох українців. Суттєвий спротив поширенню неорелігій в Україні чинять традиційні церкви, насамперед, православна. З боку вітчизняних богословів-антикультистів на адресу adeptів неорелігій постійно лунають різноманітні звинувачення. Для доказу особливої небезпеки й деструктивності неокультів зазвичай робляться посилання на

факти кримінальних проявів в діяльності їх adeptів, а також на суспільні проблеми, які властиві будь-якому соціуму. Крім того, лідерів неорелігійних груп звинувачують в маніпуляції свідомістю в індоктринація, лобіювання інтересів інших держав і т. ін. Окремо зазначається, що нібито нова і нетрадиційна релігійність привнесена в українське суспільство винятково із закордону і є однією з форм здійснення цивілізаційного контролю. Але останнє твердження спростовується вказівкою на той факт, що значна частина нетрадиційної релігійності має внутрішнє джерело походження, а не привнесена закордонними місіонерами. Вітчизняна історія свідчить, що релігійні секти на українських землях існували протягом багатьох століть (в епоху існування Київської Русі, Козаччини і т. д.), поширюючи нетрадиційні для відповідних епох переконання. Але існування цих сект не принесло нічого катастрофічного для української культури і духовності. Найбільш інтенсивні процеси розвитку вітчизняної нетрадиційної релігійності тривали в другій половині XX ст.

Поставимо питання: "З яких основних структурних шарів складалася основна маса таких шукачів істини"? Відповідь на це питання є досить непростю. Одна з характерних особливостей часу полягала в тому, що кількість людей, які широкими шляхами до духовного самовдосконалення була досить значною. Проте важко сказати скільки десятків (або й сотень?) тисяч їх було, адже ніякої офіційної статистики кількості вітчизняних неомістиків не велося. Один з найбільших їх пластів складали ті релігійні шукачі, які рухалися в межах християнства. Слід уточнити, що ми говоримо тут не про adeptів традиційного християнства (в СРСР, насамперед, православ'я), а про тих людей, які сприймали християнство в езотеричній обкладинці, шукаючи в ньому лише чогось "чудесного" (біоенергетичного, парапсихологічного, зцілень і т. ін.), що могло б скріпити їхню віру. В СРСР було багато яскравих представників такого "езотеричного християнства", які доповнювали біблійну традицію окультними вченнями Р. Штайнера, М. Генделя та інших містиків-антропософів. Значну частину релігійних пошуковців складали добровільні вигнанці, відлюдники, "природожителі", які розбрідалися по лісах, живучи в землянках. Деякі "духовні люди" йшли працювати в геологічних та археологічних експедиціях, або селилися на метеостанціях, в малолюдних селах і т. ін. В більшості випадків, коли якісь релігійні сміливці наважувалися на відкриті дії, наприклад, оголошували себе "духовними вчителями" або починали зцілювати усіх бажаючих, це майже завжди ставало кінцем їхньої суспільної кар'єри в радянському соціумі. Такі сміливці втрачали офіційну роботу (а в радянські часи "тунеядство" вважалося правопорушенням) і, відповідно, свій соціальний статус, перетворюючись на суспільних вигнанців. Дехто з них, щоб не йти на відвертий конфлікт з владою, починали працювати кочегарами, інші – двірниками і т. п. Доля більшості вітчизняних "пророків" була сумною. Винятком з цього правила є життя засновника руху івановців. Організація, що сформувалася навколо П. К. Іванова (Паршека), мала всі ознаки харизматичного культу. Адже значна частина послідовників П. К. Івано-

ва сприймала його не просто як людину і духовного лідера, а, скоріше, як надприродну істоту, називаючи "Переможцем природи", "Богом землі" і т. ін. Вони суворо дотримувалися його рекомендацій, записаних в так званій "Дитятці". Розповідалися бувальщини про чудесні зіплення, які робив П. К. Іванов, про його надзвичайну витривалість і т. ін. В 1982 р. про нього надрукували статтю кореспонденти журналу "Огоньок". Після цього рух іванівців почав швидко поширюватися просторами усього СРСР. Це був один з небагатьох винятків, коли в радянській державі офіційно визнали "доморощеного пророка".

Можна виділити п'ять основних етапів розвитку нетрадиційних релігійних переконань і практик в пізньорадянський і пострадянський періоди. Перша хвиля поширення вітчизняної нетрадиційної релігійності розпочалась в середині 60-х рр., коли багато людей захоплювались йогою та езотеричним християнством. Друга неомістична хвиля "прокотилася" на рубежі 70–80-х рр. Вона була пов'язана із модою на східні єдиноборства: карате, у-шу, кунг-фу, айкідо та ін. Значна частина шкіл, в яких навчали цим видам єдиноборств, була пов'язана з різними містично орієнтованими групами, які займалися переважно духовними практиками. Третя хвиля почалась з середини 80-х років разом з "перебудовою". Тоді найпопулярнішими стали екстрасенсорика, біоенергетика, парапсихологія, чаклунство, шаманізм, заклинання духів, нетрадиційна медицина, пошук контактів з НЛО і т. п. речі. У четверту хвилю (на початку 90-х рр.) на перший план вийшло захоплення різними психотехніками, а також тими східними релігіями, які містять техніки досягнення стану містичного споглядання (крішнаїзмом, тантрою, Тибетським буддизмом і т. ін.). Тоді ж активно виникали місцеві синкретичні релігійні групи (Біле братство та ін.) і бурхливо поширювалось неоязичництво-рідновірство. П'ята хвиля почалась у середині 90-х рр. і триває досі. У цю хвилю в Україні найбільш стрімко поширюються Свідки Єгови та неохристиянські релігії закордонного походження.

Широко розпропагована конфесійними колами загроза з боку "деструктивних культів" багато в чому є надуманою або перебільшеною. За незначним винятком більшість adeptів НРО, що діють нині в Україні утримуються від проявів екстремізму й орієнтовані на пристосування до сформованого в Україні суспільного ладу й побутового укладу життя. У цьому відношенні вони нічим принципово не відрізняються від традиційних для нашого соціуму релігійних громад. На наш погляд, нині не існує необхідності державного втручання в діяльність більшості НРО і, тим більше, впровадження суворих обмежень. Водночас, існує необхідність в моніторингу розвитку нових релігійних рухів й організацій, а також в їхньому дослідженні з боку спеціалістів-релігієзнавців. Ситуація в сучасній Україні, на відміну від більшості сусідніх держав, характеризується незначним впливом антикультових сил. Антисектантська активність представників традиційних церков проявляється в основному в інформаційній сфері.

ЕСХАТОЛОГІЯ В СУЧАСНОМУ СВІТІ: МІФ ЧИ РЕАЛЬНІСТЬ

Серед актуальних проблем сучасного релігієзнавства одне з провідних місць займає питання аналізу теологічного відображення процесів, які відбуваються у світі і впливають на особливості інтерпретації віровчення тієї чи іншої конфесії.

На особливу увагу сьогодні заслуговують події та явища, з якими пов'язані есхатологічні пророцтва. Епоха зламу тисячоліть, яка випала на долю сучасників, 2012-й рік, коли закінчився календар індіанців майя, введення (в Україні лише на стадії законопроекту) біометричних паспортів, – це далеко не повний перелік факторів, які в уяві людини асоціюються із передапокаліптичними реаліями сьогодення і впливають на світосприйняття. Ілюстрацією впливу есхатологічних пророцтв на психологію людини можна вважати істерію з приводу 21 грудня 2012 року.

Слід зауважити, що віра в "кінець світу" давно перестала бути прерогативою лише віруючого населення. Вже давно говорять про цілком "світські" апокаліптичні сценарії. Ядерного потенціалу лише двох країн світу вистачить для ядерної війни, здатної за найбільш оптимістичними прогнозами знищити все живе на землі за два роки.

Глобальна екологічна криза повільно веде до незворотних деградаційних змін із непрогнозованими наслідками. Вичерпність природних ресурсів, загроза перенаселення планети і пов'язана з цим загроза голоду, парниковий ефект і танення льодовиків, підняття рівня світового океану і зникнення островів та навіть континентів... І такі еколого-есхатологічні пророкування можна продовжувати ще довго.

Відомий спеціаліст в області біблійної есхатології доктор Джон Паулін у своїй праці "Що говорить Біблія про останній час" [Паулін Д. Что говорит Библия о последнем времени. – Заокский, 1999] перераховує ознаки, які згадуються у Біблії як такі, що передують другому пришествю, зокрема: об'єднання світської і духовної влади; моральний занепад; природні катастрофи та ін.

Переживши черговий "кінець світу" 20 грудня 2012 року, людство готується до здійснення іншого есхатологічного сценарію, пов'язаного із "пророцтвом святого Малахії". Згідно з ним, наступник Бенедикта XVI буде останнім папою Римським [Ватикан не отрицает существования пророчества о "последнем папе": http://news.liga.net/news/world/810917-vatikan_ne_otritysaet_sushchestvovaniya_prorochestva_o_poslednem_pape.html]. Дійсно, добровільна відставка папи Бенедикта XVI, яка, до того ж, супроводжувалася ударом блискавки в базиліку Св. Петра, дуже вдало вписується в ряд нещодавніх подій, які можна віднести до ознак "останнього часу".

Так, світ знову, затамувавши подих, слідує за "зіркою Полин": на одній із будівель Чорнобильської АЕС 12 лютого тріснула і завалилася стіна і частина покрівлі. За офіційними даними, радіаційний фон не змі-

нився і наслідків ця аварія не матиме, проте звідти негайно були евакуйовані французькі фахівці.

І через три дні "вогонь з неба": на Челябінськ упав метеорит.

Ці події, співлавши в часі, наклалися одна на одну, зумовивши посилення есхатологічних настроїв сьогодення. І хоча переважна більшість віруючого населення пов'язує їх із пророцтвами про "кінець світу", не слід забувати, що в подіях і явищах сучасності також відбиваються і наслідки суто людської діяльності, як у випадку з екологічними проблемами чи катастрофами.

Не варто відкидати і такий варіант інтерпретації "пророцтва св. Малахії", як зникнення інституту папства чи його трансформація. Багато дослідників говорять про це пророцтво як свідчення того, що так чи інакше інститут папства вичерпає себе, що потягне значну реформу Католицької церкви [<http://prorochestva.narod.ru/malahiy.html>].

Універсальність есхатологічного міфу, який витримав, попри те, що жодного разу не справдився, перевірку часом (і не одним тисячоліттям!) продовжує існувати і завдяки алегоричній формі побутування підживлюється багатьма подіями сучасного життя. Трансформаційні процеси сьогодення є благодатним підґрунтям для пошуків ознак наближення "завершення долі землі і людства". Проте людина, спостерігаючи за цим, повинна зробити висновки щодо своєї ролі у долі світу і, можливо, змінити щось на краще.

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

КОНЦЕПЦІЯ ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНИХ ВІДНОСИН УКРАЇНИ

Розробка проекту концепції державно-конфесійних відносин України відбувалася ще на початку 2000-х років із залученням науковців, представників державних органів та релігійних організацій. Власне опрацьовувалися та розроблялися паралельно декілька проектів зазначеної Концепції. Наприклад, був запропонований проект концепції державно-конфесійних відносин Інститутом законодавчих передбачень і правової експертизи та Українським центром економічних і політичних досліджень імені Олександра Разумкова. Автори концепцій акцентують увагу на тому, що в сучасних суспільно-релігійних умовах в Україні важливого значення набуває розроблення та уточнення концепції взаємовідносин держави і релігійних організацій, яка спрямована на досягнення паритетності і гармонійності у їхніх взаємовідносинах.

У своїх зверненнях Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій (далі ВРЦіРО) акцентує увагу на тому, що: "для Церков і релігійних організацій України актуальним залишається питання опрацювання та ухвалення в якості законодавчого акту проекту Концепції державно-конфесійних відносин в Україні, розробленого робочою групою за участі конфесій, Центра ім. Разумкова та народних депутатів України" [Рада представила керівництву

держави свій шлях законодавчих змін у сфері свободи совісті: http://vrciro.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=93&Itemid=1].

Зокрема, зазначена пропозиція була озвучена на робочій зустрічі Прем'єр-міністра України з ВРЦіРО у квітні 2008 році. В результаті чого Державний комітет України у справах національностей та релігій (далі Держкомнацрелігій) отримав Урядове доручення згідно якого на нього покладалося завдання підготувати проект Закону України "Про Концепцію державно-конфесійних відносин в Україні".

Зокрема Держкомнацрелігій було проведено наступні заходи: проведено громадське обговорення проекту Концепції на міжнародних науково-практичних конференціях, розміщено проект Концепції на вебсайті Комітету; згідно з Регламентом Кабінету Міністрів України надіслано законопроект на погодження до зацікавлених центральних органів влади та ВРЦіРО.

Певна частина пропозицій, що надійшли під час громадського обговорення Концепції була врахована під час доопрацювання законопроекту, а також були внесені пропозиції та зауваження які надійшли від магістерств та відомств. В результаті проведення узгоджувальних процедур на міжвідомчому рівні та ВРЦіРО не було досягнуто остаточного рішення (з одного боку не всі міністерства і відомства погодили законопроект, а з іншого після внесення змін і зауважень до проекту Концепції, ВРЦіРО не підтримала можливості врахування пропозицій, оскільки останні суттєво змінюють спрямованість Концепції і не сприятимуть подальшій оптимізації державно-конфесійних відносин в Україні). Зазначимо, що автори Концепції акцентують увагу на тому, що: "актуальність Концепції зумовлена потребою удосконалення загальних засад реалізації права людини на свободу совісті та партнерських взаємовідносин між державою і церквою (релігійними організаціями) в Україні" [Концепція державно-конфесійних відносин в Україні // Національна безпека і оборона. – 2004. – № 3(51). – С. 3].

У лютому 2009 року Кабінет Міністрів України (далі КМУ) приймає рішення щодо припинення розробки проекту Закону України "Про Концепцію державно-конфесійних відносин в Україні" та зосередження уваги на розробці інших нормативно-правових актів пов'язаних із свободою совісті та релігійних організацій.

Повернення до опрацювання зазначеного законопроекту відбувається за ініціатииви ВРЦіРО яка актуалізує зазначене питання у своїх чергових зверненнях до керівництва держави, а також на зустрічі з Прем'єр-міністром України у липні 2009 року.

Відновлення роботи над проектом Концепції відбувається після першого засідання Комісії з питань забезпечення реалізації прав релігійних організацій у вересні 2009 року. Так, за дорученням КМУ на Держкомнацрелігій було покладено завдання здійснити підготовку законопроекту Концепції державно-конфесійних відносин в Україні та подати його у встановленому порядку на розгляд Кабінету Міністрів України до березня 2010 року. Однак, під час здійснення Держкомнацрелігій погоджувальних процедур законопроекту (визначеного Регламентом КМУ) із зацікавлени-

ми міністерствами та відомствами не було досягнуто остаточного рішення щодо його погодження. Зокрема, окремими міністерствами (Міністерством фінансів, Міністерством економіки, Міністерством внутрішніх справ, Міністерством культури і туризму, Міністерством юстиції) було висловлено позицію стосовно нецелеспрямованості ухвалення Концепції розвитку державно-конфесійних відносин в Україні окремим Законом. У зв'язку із проведенням адміністративної реформи в Україні у 2010–2012 рр. розроблення даного нормативно-правового акту детерміновано на невизначений термін.

Зазначимо, що консолідована позиція членів ВРЦіРО щодо прийняття як першочергового законодавчого акту Закону про Концепцію державно-конфесійних відносин в Україні видається цілком обґрунтованою, оскільки зумовлена потребою визначення загальних засад (моделі) подальшого розвитку взаємовідносин між державою та релігійними організаціями, створення дієвого механізму реалізації права кожного громадянина на свободу совісті.

Э. И. Володин, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
volodin.eduard@gmail.com

РОЛЬ СМИ ВО ВЗАИМОДЕЙСТВИИ РПЦ И РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА В XXI ВЕКЕ

Русская Православная Церковь всегда занимала важное место в жизни российского общества. На протяжении многих столетий церкви и монастыри служили местом духовного воспитания и помощи населению русских земель. Монахи, священники и проповедники были опорой и духовными наставниками русских солдат во все времена от Куликовской битвы до Великой Отечественной войны.

Православная церковь выдержала много испытаний от реформ Петра Великого до репрессий и преследования в годы коммунистического режима. И, несмотря на все невзгоды, обрушившиеся на православие в Российском государстве, Русская Православная Церковь продолжает оставаться одним из основных институтов российского общества. Данное утверждение основано на неоднократных заявлениях высшего руководства страны об особой роли РПЦ в обществе и в деятельности всего государства [Министерство иностранных дел РФ: http://www.mid.ru/brp_4.nsf/0/E705981B5C02505BC325788000585CF7]. Помимо заявлений государственных деятелей и политиков о том, что православие играет важную роль в жизни россиян, об этом говорят данные различных социологических опросов. Так, проводимые ВЦИОМ исследования показали, что количество православных среди граждан РФ возросло с 70 % в 2009 году до 75 % в 2010-ом [ВЦИОМ: <http://wciom.ru/index.php?id=268&uid=13365>].

Одним из основных инструментов коммуникации представителей церкви с прихожанами, до появления современных средств массовой коммуникации, были службы и божественные литургии в храмах и монастырях всего государства, с помощью которых церковь пыталась до-

нести до человека христианские догмы и ценности. Не исключается этот вид коммуникации представителей церкви с мирянами и сегодня. Количество храмов и монастырей на территории России с каждым годом увеличивается [Радонеж: <http://www.radonezh.ru/news/4238.html>], и эти показатели являются еще одним подтверждением того, что диалог между церковью и обществом становится более открытым и востребованным для обеих сторон, чем это было в советские годы. Но реалии современного общества вынуждают изменять информационную политику даже такие традиционные институты как Русская Православная Церковь.

В наши дни, для того чтобы поддерживать коммуникацию с обществом, РПЦ ведет активную информационную кампанию с помощью традиционных СМИ и новых медиа. Помимо федеральных и региональных изданий общей направленности, в которых достаточно часто цитируются мнения отдельных религиозных деятелей по различным общественно-значимым вопросам, для построения коммуникации РПЦ использует собственные печатные издания (напр. Журнал Московской Патриархии). Так же РПЦ ведет активную информационную деятельность в интернете, используя интернет-сайты информативной, просветительской и церковно научной направленности.

Исследование по данной теме проводится с целью показать, как традиционный общественный институт существует и функционирует в информационном поле России 21 века и какую роль играют СМИ во взаимодействии Русской Православной Церкви и общества.

О. В. Гордійчук, студ., КНУТШ, Київ
olyagordiychuk@gmail.com

ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ ЦЕРКВИ ІСУСА ХРИСТА СВЯТИХ ОСТАННІХ ДНІВ В УКРАЇНІ

Церква Ісуса Христа Святих останніх днів – релігійна організація реставраціоністського походження. Найбільша гілка мормонізму заснована Джозефом Смітом у США в 1830.

Церква Ісуса Христа Святих останніх днів є однією із найбільш динамічних церков в християнському світі. Вона з'явилася, згідно її вчення, як засіб відновлення первісної Церкви Ісуса Христа. ЦІХСОД має великий успіх в своєму поширенні: її філії є більш як 160 країнах світу.

В січні 1990 року до Києва приїхали старійшини Д. Ноєншвадер і Л. Карлсон з метою вивчення можливостей діяльності Церкви за українських умов. Перші місіонери з'явилися на території України 7 жовтня 1990 року. Ними були Брайон Бредбері із США та лікар з Австралії Іван Стратов.

Перша громада ЦІХСОД офіційно заявила про своє існування в Україні у червні 1991 року.

Умовами, які сприяли поширенню Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів в Україні, були:

- духовний вакуум, який характеризував суспільну свідомість українського народу останнього десятиліття;
- втрата традиційними церквами свого авторитету в очах народу;
- руйнація в урбанізованому суспільстві тісних міжособистісних відносин, насамперед сімейних, розрив наявних в минулому тісних зв'язків поколінь, а також втрата громадською думкою ролі важелю контролю за характером релігійності особи;
- духовна денаціоналізація за умов соціалістичного буття інтерпретованого під радянський народ значного масиву населення України. [Колодний А. М. Церква Ісуса Христа святих останніх днів (мормони). – К., 2001. – С. 28–29].

Сприятливі умови для поширення нових релігійних течій в Україні створило прийняття в 1991 році Верховною Радою України закону "Про свободу совісті і релігійні організації", який зафіксував право особи сповідувати будь-яку релігію, відкрито виражати і вільно поширювати свої релігійні погляди. Україна відкрилась зовнішньому щодо неї релігійному світові, стала частиною світового релігійного процесу.

Причини поширення Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів мають переважно індивідуальну зорієнтованість, виявляються на духовному рівні і не завжди піддаються вербалізації. Зростання ролі окремої особи у всіх сферах суспільного життя незалежної України зумовлює те, що її релігійність все більше індивідуалізується, приватизується, сильнішою стає її потреба в особистому Богові, своєму шляху до Бога. Причинами пошуку нової церкви деякими громадянами України постала психологізація, внутрішня секуляризованість, певна раціоналізованість та інші риси їх особистої релігійності. В Церкві вони шукають засіб врівноваження своєї психіки, впевненості в своєму особистому чи сімейному житті. Прочитання Біблії спонукає багатьох віруючих до пошуків таких конфесій, які б могли їм вирішити деякі проблеми герменевтичного її витлумачення.

Але названі вище детермінанти поширення в Україні ЦІХСОД є певною мірою для всіх нових для неї релігійних течій. Вони зумовлюють необхідність пошуку особистістю саме нового для неї віросповідання. Випадковістю є те, яку із релігій ця духовно шукаюча особистість обере.

В мормонстві в ролі привабливого чинника для тих, хто шукає себе в релігіях, постає:

- неортодоксальність у витлумаченні біблійного вчення;
- постійна увага до члена Церкви;
- здоровий спосіб життя, зокрема турбота про стан здоров'я;
- інтелігентність у взаємних відносинах між вірними;
- сімейність виявів релігійності;
- пошана до предків;
- сприйняття і схвалення активної життєдіяльності людини;
- відкритість до здобутків людської культури, мистецтва, спорту;
- толерантність щодо інших конфесій [Там само. – С. 29–30].

Основне, що сприяє розширенню мережі громад Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів в Україні є активна діяльність її місіонерів. Мор-

монізм на українських теренах поширюється від великих міст до менших, й громадно зосереджується переважно в обласних центрах.

В своєму поширенні на території України Церква часто зустрічає активну протидію місцевих властей, традиційних церков.

Зараз в Україні налічується понад 10000 членів Церкви, які об'єднані в 63 приходах, 4 округах і одному колі, що входять до складу 30 офіційно зареєстрованих релігійних громад по всій країні. 30 липня 1996 року урядом України було також зареєстровано Релігійне Управління Церкви Ісуса Христа Святих Останніх Днів в Україні, яке керує діяльністю релігійних громад Церкви відповідно до чинного законодавства України.

***Е. И. Гришаева, канд. филос. наук, ассист.,
УФУ им. Б. Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия
grisha-eva@list.ru***

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ НА ИСЛАМСКИХ САЙТАХ: КОНТЕНТ-АНАЛИЗ

Массмедиа формируют представление общества о самом себе, легитимируют сложившийся в нем образ мира, выстраивают коммуникацию между различными социальными группами. Л. Кларк, американский социолог религии, отмечает: "Массмедиа создают язык, который позволяет людям высказать, что они считают значимым, банальным, хорошим или плохим, ненавистным или достойным сострадания в окружающем мире" [Clark L. S. Religion, Twice Removed: Exploring the Role of Medial Religious Understandings among "Secular" Young People // Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives / N. Ammerman (ed.). – New York. – Ch. 4].

Н. Луман утверждает, что масс-медиа образуют вторую реальность, которая параллельна "реальной реальности" или реальности социальной. Он пишет: "то, что подразумевается под "реальностью", может быть лишь внутренним коррелятом системных операций, – а никак не качеством, присущим предметам познания помимо тех, которые выделяют их по роду и виду. Реальность поэтому есть всего лишь индикатор для успешных проверок связности и последовательности в системе" [Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. – М., 2005]. Существование массмедиа как второй реальности связано с успешностью выполнения операций внутри системы; таким образом, вопрос об истинности и объективности этой реальности не имеет смысла.

Согласно феноменологическому подходу, массмедиа не описывают реальность, но сами формируют представление общества о социальной реальности. Согласно Элтейду, в современном обществе логика массмедиа легитимирует формы "нормального социального опыта", формирует способы восприятия социальной реальности. Дж. Клаппер в своем исследовании "Воздействие массовой коммуникации" показал, что если у индивида изначально нет никакого или почти никакого представления о тех проблемах, о которых сообщают массмедиа, его пред-

ставление о событиях будет сформировано массмедиа. В тех случаях, когда у индивида есть непосредственное знание "массовая коммуникация, не является необходимым и достаточным источником изменений" [Дьякова Е. Г., Трахтенберг А. Д. Массовая коммуникация и проблемы конструирования реальности: анализ основных теоретических подходов. – Екатеринбург, 1999: <http://elenakosilova.narod.ru/studia2/masskult.htm>].

Таким образом, в современном обществе массмедиа являются не только и не столько основным источником информации, но и формируют представление индивида о социальной реальности, в частности, влияют на восприятие событий, происходящих в сфере религии. Следовательно, анализируя контент исламских сайтов, мы имеем дело со "второй реальностью". Религиозные сайты можно использовать как инструмент для влияния на мусульманскую аудиторию, формируя ее систему ценностей, так и для создания положительного образа ислама у немусульманской аудитории.

В качестве материала контент-анализа были взяты исламские сайты: <http://islam-today.ru>, <http://islamio.ru>, <http://www.islam.ru> как наиболее популярные в Рунете. Большинство из указанных сайтов содержат следующие рубрики: НОВОСТИ, АНАЛИТИКА, ПОЛИТИКА, ИСЛАМ В МИРЕ, ВЕРУЧЕНИЕ ОБЩЕСТВО, КУЛЬТУРА, ИСТОРИЯ, МУСУЛЬМАНКА, НАУКА. Проанализировав структуру и содержание сайтов, мы сделали вывод, что они выполняют следующие функции: информационная (освещение событий, связанных с исламом, в стране и мире), ценностная (формирование и распространение ценностей, традиционных для ислама), просветительская (пояснение основных положений ислама и др.), миссионерская (формирование положительного образа исламской культуры у читающей аудитории).

Контент-анализ содержания сайтов показал, что наиболее активно позиционируются следующие ценности. Во-первых, отстаивается ценность веры, необходимость сохранения общины, важность единства мусульман по всему миру. Во-вторых, подчеркивается ценность семьи, рассматривается роль обоих родителей в семье, отношение детей к родителям, важность материнства. Активно обсуждается роль женщины в исламе: для женщин все-таки приоритетными остаются традиционные ценности – семья и дети. Подчеркивается важность для женщины получения образования, поскольку "образованная женщина воспитывает детей в атмосфере любви, знания, духовности" (<http://islam-today.ru/>). В-третьих, позиционируется ценность мира, традиционный ислам против ваххабизма "Аллах не может быть на крови, на ненависти" (http://islam-today.ru). В-четвертых, ценность науки и образования для современного мусульманина является одной из важнейших. Невежество воспринимается как беда современного общества, учитель передает не только знания, но моральные ценности, его роль важна при формировании личности ребенка, проводится сравнение между учителем и Мухаммедом, который тоже учил других людей.

На указанных сайтах представлены традиционные для ислама ценности; одновременно подчеркивается, что учение ислама не противоречит

достижениям науки и современный мусульманин хорошо интегрирован в процессы, происходящие в обществе. Противоречия между исламом и светской культурой обсуждаются взвешенно, предлагаются способы их решения. Акцентируется внимание на миролюбивом характере традиционного ислама. Таким образом, указанные религиозные сайты ориентированы на интеграцию мусульманских общин в современное российское общество, формирование положительного восприятия ислама у немусульманской аудитории. Это официальные сайты, их содержание в большей степени описывает позицию их создателей, чем рядовых участников общин. Они носят информационный характер, и не предполагают площадки для обсуждения наиболее острых вопросов (форум, блоги и др.). В ходе дальнейших исследований, важно сопоставить, есть ли различие в ценностной репрезентации на официальных сайтах и в блогосфере.

М. І. Далекокорей, проректор, ЗакДУ, Ужгород
peggy@ukr.net

БЛАГОДІЙНА ДІЯЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ: ПРАВОСЛАВНИЙ КОНТЕКСТ

Релігійні громади є однією з найдавніших форм організації людської спільноти. В сучасній системі соціальних зв'язків традиційні церкви теж знаходять свої ніши, виконуючи багато важливих суспільних функцій. Найголовнішими завданнями церкви, з погляду віруючих людей, є збереження чистоти віровчення та організація правильного служіння Богу (культ). Проте релігійні організації активно впливають на політичну, економічну та інші сфери суспільних відносин. Традиція віддавати релігійним громадам десятину на допомогу "вдовам й убогим" є більш давньою, ніж саме християнство. Адже ця традиція бере свій початок у часи, коли формувався Старий Завіт. Навіть нині, коли в багатьох секуляризованих країнах державні установи та приватні особи активно перебирають на себе функцію соціального захисту нужденних громадян, релігійні громади продовжують опікувати різноманітні мережі соціальних установ (притулки, лікарні і т. п.). Ще більш важливою для суспільства соціальна допомога з боку релігійних громад стає в тих країнах, в яких державні установи не справляються з виконанням взятих на себе соціальних зобов'язань. Відповідно, в Україні релігійні організації також надають допомогу нужденним, замінюючи державу на деяких ділянках соціальної роботи. На вітчизняних теренах Православна Церква традиційно є авторитетним в суспільстві інститутом, якому довіряється перерозподіляти багатство, щоб і найменш захищеним соціальним групам надавалась частина суспільних благ.

Одним з конкретних прикладів благодійної діяльності УПЦ (МП) є годування нужденних, яке здійснюється трьома шляхами: через участь в канонічній діяльності, в трапезних (їдальнях) при храмах і за допомогою спеціалізованих програм благодійництва. Іноді при храмах створюють

пункти роздачі гуманітарної допомоги (насамперед, одягу та взуття). Основними джерелами отримання церквою цих речей є західна гуманітарна допомога, спонсорство підприємців та волонтерська допомога пересічних громадян. Крім того, частину речей приносять віруючі на канон (приносять в храм або віддають парафіяльному активу), звідки вони перерозподіляються серед незаможних та безпритульних.

Православні приходи часто співпрацюють з закладами охорони здоров'я. Основними формами роботи є створення в лікарнях храмів та запровадження інституту православних сестринств. Священники в лікарнях надають насамперед моральну підтримку, психологічно допомагаючи хворим витримати їх фізичні страждання.

Допомога незаможним категоріям людей має кілька напрямків. По-перше, цим людям можуть надавати посильну роботу, за яку їх годують і дають певну платню. По-друге, допомога може бути надана в рамках приходу, коли з благословення настоятеля, прихожани беруть на себе зобов'язання допомагати літнім членам громади: принести продукти, допомогти прибрати в будинку, дійти до храму і т. п. По-третє, часто літні і самотні жінки стають насельницями монастирів.

Вагомим прошарком православних віруючих є маргінали: колишні ув'язнені, алкоголіки і наркомани, професійні бродяги і жебраки, персони з відхиленнями у розвитку і т. ін. Відповідно, допомагаючи соціально реабілітувати цих людей, структури УПЦ (МП) роблять значний внесок в справу соціального захисту. Після розпаду СРСР, православних священників почали пускати до слідчих ізоляторів (СІЗО), в'язниць і колоній. У слідчих ізоляторах і колоніях були збудовані церкви та інші молитовні приміщення, чому сприяли дешевизна праці ув'язнених і наявність у них великої кількості вільного часу. Керівники більшості пенітенціарних закладів ставиться позитивно до Православної Церкви, оскільки розуміють, що вона являє собою силу, яка володіє потужним позитивним морально-виховним потенціалом. Дійсно, християнський шлях покаяння і молитви допомагає багатьом ув'язненим витримати термін покарання та розпочати згодом соціально корисну або, принаймні, не протиправну, діяльність. Основним шляхом соціальної адаптації колишніх в'язнів є залучення їх до православних общин, де працюють різноробочими на будівництві храмів або у монастирях, охоронцями при церквах і т. ін. Зауважимо, що випадки індивідуальної реабілітації не є рідкістю в цьому середовищі, оскільки подібна адаптація є непоганим варіантом для багатьох тисяч колишніх ув'язнених, яким, після їх виходу з колонії, часто нікуди йти. Епізодично в різних єпархіях і храмах оголошуються збори продуктів, речей або одягу на допомогу ув'язненим. Залучаються волонтери для психологічної, моральної підтримки тим, хто відбуває термін за ґратами.

Реабілітація алко- й наркозалежних є іншою помітною стороною соціальної діяльності УПЦ (МП). Церква забезпечує цих людей житлом і харчування, дозволяючи їм жити при храмах і в монастирях. Лікування ж вони отримують в приватному порядку і за власні кошти. Співпраця з хворими має корисну складову і для церковних монастирів. Адже ці люди віддячують

монастирям за допомоги трудовою діяльністю, працюючи в монастирських хлібопекарнях, на пасіках і т. ін. Крім того, за цю реабілітацію монастирі отримують ще й фінансову підтримку з боку установ державної влади, оскільки церква знімає з них часту їх соціальних зобов'язань.

На наше переконання, УПЦ (МП) та інші традиційні релігійні громади недостатньо використовують свій соціально-економічний потенціал. Наприклад, добре було б через ЗМІ запустити реально діючу програму, спрямовану на підтримку малозахищених шарів населення, яка б акумулювала сили та ентузіазм не лише православних віруючих, але й волонтерів з числа маловіруючих або ж невіруючих. Ця програма могла б охопити широкі верстви населення (школярів і студентів, разом з їх батьками, бізнесменів, домогосподарок, пенсіонерів і т. д.). За допомогою цієї програми можна було б підтримувати реально функціонуючі об'єкти, які б надавали прихисток нужденним, давали їм надію на справедливість і перемогу добра. Вітчизняне православ'я участю в подібному проєкті змогло б значно покращити свій суспільний імідж та продемонструвати активну позицію щодо подолання суспільного зла. Слід зважати й на те, що в постіндустріально-інформаційному суспільстві такий ресурс як самореклама мають використовувати всі організації, які хочуть існувати та розвиватися. Правильна PR-політика передбачає постійне нагадування про себе добрими справами. Тому, Православній Церкві, якщо вона прагне посилити корисний ефект від своєї присутності в сфері ЗМІ, слід змінити стратегію та тактику свого звернення до широкого загалу.

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

СЕМАНТИЧНА ВІДМІННІСТЬ ПОНЯТЬ "КВАЗІРЕЛІГІЯ" ТА "ПСЕВДОРЕЛІГІЯ" У АКАДЕМІЧНОМУ КОНТЕКСТІ

Якщо звернутися до електронної пошукової системи "Гугл" із запитом "псевдорелігія", ми отримаємо майже 19 000 000 інтернет посилань, з них понад 650 000 російською та українською мовами. Проаналізувавши кількості з них, станом на лютий 2013 року, очевидним може стати факт використання поняття "псевдорелігія" у різних дискурсах, як оцінчного поняття по відношенню до релігійних новотворів та нетрадиційних релігій.

У академічному релігієзнавстві та соціології, широкого застосування набуває поняття "квазірелігія". Цим поняттям прийнято позначати такі явища соціокультурного порстору, які максимально подібні до релігії за формальними ознаками та функціями, проте, які відмінні від релігії за сутністю. Таких підхід до визначення псевдорелігії базується на теоретичних міркуваннях П. Тілліха, які викладені у роботі "Християнство та зустріч світових релігій".

У російськомовному середовищі, показовою є стаття А. Зіб'яко "Теологічні витоки поняття квазірелігії" [Забіяко А. П. Теологические трактовки квазирелигий (концепции И. Ваха и П. Тиллиха): <http://iph.ras.ru/site/>

sci_spir/papers/zabiyako.html]. У ній автор розглядає, яким чином поняття "псевдорелігія", запропоноване І. Вахом, трансформується у тілліхівське поняття – "квазірелігія". Молодий російський вчений К. Кулікова, спираючись на роботи вищезазначених дослідників, пропонує визначати квазірелігію, як феномен що не є релігією за сутністю, але максимально подібний до неї за формальними ознаками [Колкунова К. А. Подходы к исследованию квазирелигий в западном религиоведении и теологии // Вестник Московского университета. Философия. – 2010. – Вып. 6. – С. 93–102].

У вітчизняному релігієзнавстві формується розуміння квазірелігії як феномену що варто розуміти у контексті нових релігійних рухів та течій. [Академічне релігієзнавство / за наук. ред. проф. А. Колодного. – К., 2000].

Отже, якщо проаналізувати сучасний контекст застосування поняття "квазірелігія" та "псевдорелігія" можна встановити, що, більшого поширення у академічному контексті набуло поняття "квазірелігія". У свою чергу поняття "псевдорелігії", переважно, використовується у конфесійних джерелах та популярній публіцистиці. Зокрема, російський конфесійний дослідник нових релігійних рухів О. Дворкін використовує поняття "псевдорелігія" у відношенні до нетрадиційних та новоутворених релігійних течій. Не рідко, у конфесійному контексті зазначене поняття набуває негативного відтінку. Відзначимо, що існує усталена усна традиція використання префіксу "псевдо" у значенні "хибний", "такий що видає себе за", тощо. Відповідно, інтуїтивно, поняття "псевдорелігія" асоціюється із певним негативним змістом.

Але, можна виокремити низку соціокультурних формувань. Це можуть бути неформальні об'єднання, чи чітко структуровані організації, характерною особливістю яких є самоідентифікація як релігії. Проте, під час релігієзнавчого аналізу, з'ясовується, що їх неможливо визначити як релігії з огляду на усталені наукові визначення релігії. Такі об'єднання утворюються, як правило, із певною метою, яка виражається у прагматичності їх діяльності та яка не носить релігійного характеру. У структурі такого феномену неможливо віднайти компонент релігійного досвіду. У той самий час, організації, рухи чи неформальні об'єднання, визначають себе як релігії, наслідуючи її зовнішні ознаки.

Ми пропонуємо використовувати поняття "псевдорелігія" для визначення такого соціокультурного феномену, який а) самоідентифікується як релігія, б) активно наслідує формальні ознаки релігій, в) не містить у своїй структурі релігійного досвіду.

Певною мірою, такий підхід до визначення псевдорелігії базується на розрізненні П. Тілліхом феноменів "псевдорелігії" та "квазірелігії". Він зазначає, що "псевдо" вказує на удавану схожість, а "квазі" на певну ідентичність [Тіллех П. Христианство и встреча мировых религий / пер. Е. А. Жуковой и О. В. Боровой. – Бостон, 1962].

Грунтуючись на вищевикладеному підході до академічного визначення поняття "псевдорелігія", його можна застосувати для позначення таких явищ як, наприклад, пародійні релігії (пастофаріанство, церква недомудреця, тощо). Для таких неформальних об'єднань характерним є

декларування своєї "релігійності", наслідування формальних ознак релігій (як правило християнства) та відсутність у їх структурі релігійного досвіду. Метою їх утворення, найчастіше, є проголошення ідей атеїзму, матеріалізму, тощо. Їх діяльність, часто носить характер висміювання релігійного світогляду, а риторика часто заснована на прийомі *reductio ad absurdum*. Важливою характерною їх особливістю є явна псевдорелігійність яка помітна "не озброєним оком". Проте, існують більш складні для дослідження рухи, течії та об'єднання. Наприклад зареєстрована у 2010 році у Швеції Церква Копімізму [<http://kopimistsamfundet.se>]. Копімізм було зареєстровано з метою оптимізації доступу до інформації у інтернеті яка захищена авторськими правами. Ще складніше проводити релігієзнавчу ідентифікацію таких псевдорелігійних формувань, які досить активно демонструють зовнішні прояви релігії, але уникають поширення інформації про свою внутрішню діяльність.

Так чи інакше релігієзнавча ідентифікація псевдорелігії неможлива без розуміння академічного змісту поняття та без застосування емпіричних методів дослідження, що найменше, фахового інтерв'ю та спостереження.

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

ОСОБЛИВОСТІ ЦЕРКОВНОГО ФЕМІНІЗМУ (НА ПРИКЛАДІ АНГЛІКАНСЬКОЇ ЦЕРКВИ)

Фемінізм як явище та ідеологія виник з метою встановлення рівноправності статей, насамперед у політичній, економічній та соціальній сферах. Набуваючи своєрідних визначень, форм та використовуючи різні методи – рух поступово розширює коло свого впливу. Один із проявів – релігійна сфера – важлива складова життя людини.

Можна вважати, що церковний фемінізм – одна з форм світського фемінізму. Він вперше виникає в лоні Англіканської Церкви – провідної релігії Великобританії – де віруючі активно борються за права жінок. Цей протестантський напрямок неоднорідний і протягом тривалої історії в ньому виникали різні течії, які надавали йому певної конфесійної своєрідності та унікальності. Але Церква продовжує нести в собі протестантський дух, є вільною у ставленні до догматів, долає бар'єр між духовенством і мирянами, та є відкритою для оновлення через переосмислення вихідних ідей християнства. То ж логічно, що формування та оформлення церковного фемінізму відбувається в рамках саме цієї релігійної традиції.

Шлях до рівноправності жінок в протестантських деномінаціях Великобританії виявився нелегким. Історично перші кроки були зроблені в XVII ст., коли засновник квакерського руху Джордж Фокс дозволив жінкам виконувати обов'язки пасторів. У другій половині XVIII в. Джон Уеслі, лідер руху оновлення серед англікан та засновник методизму, прихильно ставився до активної ролі жінок в церковному житті. Рішучий крок до утвердження рівноправності був зроблений в 60–70-х рр. XIX ст.

в християнській філантропічній організації, що стала незабаром міжнародною – "Армією порятунку". Тут близько половини корпусу офіцерів, які виконували функції духовенства, складалася з жінок. До кінця XIX в. права жінки на пасторську діяльність були визнані практично у всіх протестантських зарубіжних місіонерських рухах [Остапенко Г., Чернышова О. Женское священство: за и против. С чего начинался церковный феминизм в Западной Европе: <http://krotov.info/history/20/tsypin/chernysh.html>].

Церковний фемінізм поширювався за рахунок посилення тенденцій до рівноправності серед жінок-мирян та неофіційного проникнення жінок в церковні структури нижчої ланки, що в окремих випадках призводило до встановлення жіночої рівноправності де-факто.

Отже, пріоритетною задачею релігійних феміністок стало забезпечення рівності жінок в праві обирати і бути обраними в усі органи церковного управління, починаючи з парафіяльних рад і закінчуючи найбільш авторитетними установами церковної влади, як Кентерберійська і Йоркська церковні асамблеї. Паралельно суфражистський рух відстоював виборчі права нарівні з чоловіками в парламенті, а найбільш впливова суфражистська організація "Соціальний і політичний союз жінок", що включала чимало представниць церковного фемінізму, схвалила тактику насильницької боротьби з урядом.

Парламентським актом 1918 р. жінкам надавалося право обирати і бути обраними до парламенту країни. Слідом за цією подією – 26 лютого 1919 Рада церковних представників за пропозицією єпископа Кемпторна прийняла рішення про рівноправність жінок в церковному управлінні. У тому ж році за рішенням парламенту Церква Англії отримала самоврядування у формі створення Національної асамблеї, що складається з трьох палат: палати єпископів, палати духовенства і палати мирян. Новий верховний орган церковного управління зібрався вперше влітку 1920 р. у складі 646 членів. Палата мирян складалася з 357 представників, у тому числі 85 жінок [Там же].

Такий паралельний розвиток феміністичних ідей у світській та релігійній сферах на початку XX ст. привів Великобританію до прогресивних зрушень та надав країні статусу родоначальника церковного фемінізму. Розкол в самій церкві свідчить про наявність противників таких тенденцій. Але, тим не менш, на сьогоднішній день, жіноче священство в Англіканській Церкві складає 20–25 % від загального числа духовенства – воно шукає підтримки, і знаходить її в інших християнських напрямках та деномінаціях [Третьяков А. В. Генезис и эволюция церковного феминизма в англиканском сообществе: автореф. дисс. ... канд. филос. наук. – М., 2004].

Розглядаючи основні етапи виникнення і оформлення церковного фемінізму, а згодом визнання жіночого священства у Англіканській Церкві, ми маємо змогу правильно оцінити масштаби впливу світського фемінізму на внутрішньо церковне життя інших християнських конфесій. Прогресивні настрої мирян привели свого часу Англіканську Спільноту до кардинального перегляду традиційних позицій. А вже протягом

останніх десятиліть XX століття в консервативних християнських спільнотах були висловлені схожі про феміністичні ідеї.

Отже, в основі жіночого священства в Англіканській Церкві лежить соціально значиме явище – світський фемінізм, котрий розвивається паралельно з релігійним і свідчить про демократизацію суспільства та його відкритість до оновлення та переосмислення патріархального ладу.

В. А. Запорожець, студ., КНУТШ, Київ
krochka21@ukr.net

КОНФЕСІЙНА СИТУАЦІЯ В УКРАЇНІ

Конфесійна ситуація в країні є фактором-детермінантом стабільності в суспільстві. В наш час, коли в державі загострилася суспільно-політична ситуація та зросла напруженість в суспільстві, актуалізувалося дослідження питання впливу конфесійної ситуації на стабільність українського суспільства. Релігійні конфлікти, в тому числі й міжконфесійні існують з того часу, коли з'явилась релігія.

Розбіжність поглядів та спроба підлаштувати релігійне вірування в русло інтересів певного кола осіб для задоволення своїх потреб зумовлювали втягування віруючих прихожан у непримиримі конфлікти. Релігійні конфлікти – це зіткнення і протиборство (протидія) між носіями релігійних цінностей (від окремих індивідів (віруючих) до конфесій), що обумовлені відмінностями в їх світосприйнятті, уявленнях і ставленні до Бога, різним становищем та участю в релігійному житті [Герасіна Л. М., Панова М. І. Конфліктологія. – Харків, 2002].

Україна завжди знаходилась на перетині двох світових релігій і протистояння на релігійному ґрунті постійно супроводжувало український народ. Після Великого розколу появилась нова ситуація, яка проявлялася на міжконфесійному протистоянні. Постійна боротьба народу за збереження і вільне сповідання своєї віри та обрядів різко загострювалась під час чужоземного правління та загарбницьких навал сусідніх держав. Постійні намагання навести людей в свою віру та приєднати їх до своєї конфесії давали свої плоди і протягом століть колись єдиний у вірі народ був розділений на три основні конфесії. Крім того, формувалася осередок ісламу в Криму. Населення нашої держави 97 % сповідує християнство, потужною гілкою якого є православ'я, котре представлено трьома основними конфесіями – Українська Православна Церква (КП), Українська Православна Церква (МП), Українська Автокефальна Православна Церква. На Західній Україні основною конфесією є Українська Греко-Католицька Церква, що протягом чотирьох століть активно завойовувала свої позиції. Також тут широко представлена Римско-Католицька Церква, яка під час перебування на цій території іноземних інтервентів, переважно католицьких держав (Польщі та Австро-Угорщини), користувалася привілейованим статусом.

На сьогоднішній день, крім основних релігійних громад, що сформувалися протягом останніх століть, на території України виникли нові не-

притаманні нашому народу релігійні течії. Значного впливу набувають протестантські течії та релігійні секти, що мають не менший вплив на дестабілізацію суспільних відносин. Насиченість конфесійного простору України, різноманітність його складових свідчить, з одного боку, про високу міру релігійної свободи, досягнутої в країні за роки демократичних перетворень, з іншого, така свобода створює передумови для виникнення та загострення міжконфесійних суперечностей та конфліктів.

Українська модель державно-церковних відносин, яка відмінна, як від європейських чи північноамериканської, не кажучи вже про далекосхідні чи передньо-азійські – претендувала на неповторність. Вона може подібатись комусь чи ні, бути вдалою чи не дуже, але вона всіх більш-менш влаштовувала, відтворюючи той рівень гармонії в державно-церковних відносинах, який ніхто не був зацікавлений зрушити. Складається враження, що держава свідомо або несвідомо провокує міжконфесійне протистояння, вивищуючи одні і ігноруючи інші церкви. Своїми непрофесійними або спеціально цілеспрямованими діями держава прагне розколу в релігійному середовищі, конфлікту, скандалу. В цій ситуації релігійна спільнота України, загалом розуміючи чим небезпечна зміна вистражданої парадигми державно-церковних і міжконфесійних відносин, має прагнути до збереження статусу "кво". Доцільно об'єднатися проти наступу непрофесійності, заполітизованої заангажованості, агресивної провокаційності тих сил, які зацікавлені у загостренні міжконфесійних відносин, щоб потім використовувати цей факт як аргумент для жорсткішої політики держави щодо Церкви, введення "застережних" заходів спочатку проти однієї Церкви, а потім – проти групи неугодовних Церков, з часом проти якоїсь конфесії, а зрештою – і проти релігії та громади.

Конфесійна ситуація на сьогоднішній день є напруженою і потребує структурного дослідження для виявлення проблемних зон та регіонів. Сама ситуація роздробленості населення країни, окрім національних відмінностей, по релігійній приналежності серед представників одної нації вже насторожує і викликає занепокоєння як серед саме громадян, так і державних органів влади. Розпал міжконфесійної ворожнечі негативно впливає на суспільні відносини, а також на економічну ситуацію на проблемній території. Вразі зростання масштабу конфлікту погіршуватиме не лише матеріальних добробут певної території, а й впливатиме на регіональну обстановку з відбиттям свого сліду і на національній економіці. Така ситуація ще більше загострює і так нестабільну ситуацію. Протистояння церковної верхівки тягне за собою і протистояння віруючих прихожан, що в свою чергу негативно відбивається на суспільство.

Держава, повідуючи дотримання принципів свободи совісті та рівності релігійних організацій і будучи відокремленою від церкви, зробила б більше ніж своїми зусиллями в примиренні чи об'єднанні. Відокремлення церкви від держави жодним чином не означає відокремлення церкви від суспільства, заборону її участі в суспільному житті. Навпаки, цей принцип звільняє церкву (релігійні організації) від її одержавлення, тотального контролю держави над її внутрішнім життям, внутрішніми приписами та релі-

гійною практикою [Рублюк О. Перспективи державно-церковних відносин життя: <http://www.politik.org.ua/vid/magcontent.php3?m=1&n=22&c=227>].

Отже, конфесійна ситуація та її вплив на стабільність українського суспільства є суттєвою і заслуговує на ґрунтовне дослідження. З одного боку, поглиблюючи та зміцнюючи міжконфесійні відносини, не декларувати, а впроваджувати конструктивну співпрацю, яка позитивно впливатиме на громаду та народ, можна зміцнити українське суспільство. Завдяки такій роботі можливо покращити стабільність громадських відносин, які в свою чергу впливають на національну економіку та міжнародний імідж держави. З другого боку, міжконфесійна нетерпимість є великою загрозою для стабільності українського суспільства і може погіршити суспільні відносини та спокій, що в свою чергу загрожує національній безпеці та економіці й ставить під загрозу збереження національного простору. Не можна забувати негативний міжнародний досвід руйнації держав через конфесійну нестабільність та адекватно реагувати на перші прояви проблеми релігійних конфліктів. Питання конфесійної ситуації та її впливу на стабільність українського суспільства повинно активно розглядатися як науковим співтовариством, так і державою, що є вкрай важливим для зміцнення громадських відносин, консолідації нації та укріплення країни.

О. А. Заруцька, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ
avgustina2004@ukr.net

МЕХАНІЗМИ ІСЛАМСЬКОЇ ЕКОНОМІКИ: ПЕРСПЕКТИВИ ТА МОЖЛИВІСТЬ РЕАЛІЗАЦІЇ У КРАЇНАХ НЕМУСУЛЬМАНСЬКОГО СВІТУ

У сучасному глобалізаційному світі на теренах немусульманських країн поряд з існуючими там релігійними віруваннями, нормативно-законодавчою системою та соціально-економічними умовами, існують великі мусульманські громади, які повинні дотримуватися необхідних для ісламського віровчення законів та догм. Тому, вивчення даного питання, на сьогоднішній день, залишається досить актуальним.

Як відомо, теоретична основа ісламської економіки охоплює всі сфери суспільно-господарської діяльності мусульман, починаючи з приватних інтересів індивіда і закінчуючи проблемами держави. До початку XXI століття ісламська економічна модель розглядалася у світі, як не маюча жодних відносин до існуючих економічних систем. Проте, вже починаючи з 1990-х років у країнах Південно-Східної Азії та Близькому Сході функціонуючі ісламські банки та страхові компанії викликали значний інтерес, як зі сторони мусульманської громади, так і немусульман.

Для немусульманських країн, зі значною мусульманською громадою, використання механізмів моделі ісламської економіки, необхідно у першу чергу розглядати з точки зору відповідності норм шаріату її законодавчої системи.

Таким чином, проблему запровадження механізмів моделі ісламської економіки в немусульманському світі можна розглядати в двох площин-

нах, а саме: коли вони можуть бути реалізовані шляхом внесення відповідних пунктів у законодавстві (при умовах, коли норми шаріату і цивільного права прямо суперечать один одному або "дотримання норм шаріату" позбавлено правового характеру); та механізми моделі ісламської економіки можуть бути реалізовані і без внесення змін у законодавство, тобто на рівні норм, що регулюють відносини між членами однієї соціальної групи, у рамках малих економічних систем: 1) коли норми шаріату і цивільного права не перетинаються; 2) коли сфера перетинань не конфліктна; 3) коли можливе застосування диспозитивної норми.

До числа економічних принципів ісламу, що не вступають у протиріччя з чинним законодавством, або ж на основі диспозитивної норми можуть бути реалізовані в умовах сучасної України, у першу чергу, варто віднести питання власності. Треба відзначити, що питання власності визначає специфіку будь-якої економічної та правової системи країни.

Характерним для ісламу та українського законодавства є визнання за людиною прав вільного володіння, користування та розпорядження власністю, де в однаковій мірі намагаються дотримуватися як інтересів окремих осіб, так і всього суспільства, при цьому, обмежуючи право власності у тій мірі, у якій це необхідно для захисту моральності, здоров'я, прав, законних інтересів, забезпечення оборони та безпеки держави.

Значну увагу мусульманські юристи приділяють такому поняттю, як інтелектуальна власність. Можна зазначити, що їх погляди збігаються з трактуванням цього поняття в українському законодавстві з одним застереженням, що право інтелектуальної власності поширюється лише на легітимні, з погляду шаріату, види діяльності.

Після прийняття у 2009 році поправок до Земельного кодексу України мусульманським релігійним організаціям, які діють в Україні, і статuti (положення) яких зареєстровані у встановленому законом порядку, виключно для будівництва та обслуговування культових або інших будівель, необхідних для забезпечення їх діяльності, надавалося право постійного користування земельною ділянкою із земель державної та комунальної власності. Таким чином релігійні організації отримали можливість оформлювати земельні ділянки у безстрокове користування, що значно спростило процедуру установи вакфа.

Для немусульманських країн, зі значною мусульманською громадою найбільш популярним серед інститутів ісламської економіки залишається закят.

Законодавством більшості таких країн не перешкоджається вільний збір та розподіл закята. Труднощі в цій сфері, насамперед, полягають у недостатній ініціативності з боку самих мусульман, вивченості даного питання, а також відсутності продуманої і послідовної стратегії організації збору і розподілу коштів від закята.

Ще одним із важливих елементів у впровадженні механізмів моделі ісламської економіки у немусульманських країнах залишається робота фінансових інститутів, які працюють без стягнення ріби (лихварського відсотка). Характерним для ісламських банків немусульманських країн є

те, що вони виконують практично всі традиційні банківські операції, але досить широко займаються інвестуванням коштів у виробничу сферу, кредитують торгівельні угоди та вкладають інвестиції в економіку мусульманських країн.

На даний час жодна немусульманська країна не прийняла спеціального законодавства, яке б регламентувало діяльність винятково ісламських банків. Так, створений у серпні 2004 р. Ісламський банк Великобританії діє на підставі загальної для всіх організацій ліцензії, а його діяльність регулюється в рамках існуючого банківського законодавства.

Таким чином, скоріш за все, ісламські банки можна назвати більш інвестиційно-ощадними, ніж кредитними компаніями. Крім того, у немусульманських країнах, де поряд з ісламськими функціонують і традиційні банки, клієнти, що не є, щиро віруючими, можуть виявити небажання ділитися із банками прибутком від свого бізнесу.

Для України, як держави, що розвивається, беззаперечним є сенс звернути увагу на позитивні моменти у впровадженні механізмів моделі ісламської економіки в немусульманських країнах. Тим більш, що можливість позитивної взаємодії європейської та ісламської правових культур підтверджується системою мусульманського права. В Україні існує значна мусульманська громада, і тому впровадження ісламських принципів у окремі інститути може виявитися корисним для вирішення цілого ряду соціальних та економічних проблем.

Т. І. Кадарія, асп., ЧНУБХ, Черкаси

ПРОБЛЕМИ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ЕТИКИ ГОСПОДАРЮВАННЯ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ

Сучасний світ, що глобалізується, зазнає динамічних трансформацій, які торкаються різних сфер суспільного життя. Загальні зміни в соціальних, політичних та економічних орієнтаціях суспільства істотно впливають на характер процесів, що відбуваються в його духовній сфері. Пріоритет економічних цінностей над іншими, зокрема духовними цінностями, утвердження принципу прагматизму як своєрідного мірила ефективності людської життєдіяльності стає підставою для переоцінки традиційного укладу життя, причиною поглиблення кризи духовності, кризи людини.

Наступ ринку, часто в його нецивілізованих формах, призводить до певної трансформації усталених елементів духовності, традиційної релігійності, які завжди відігравали роль своєрідного стрижня, символу національної культури, сприяли збереженню і захистові моральних цінностей на побутовому рівні. Ринок потребує прагматизму, розрахунку, переважання логічного над інтуїтивним, сердечним. Це часто йде врозріз з традиційним способом життя і звичними релігійними та моральними формами його регулювання.

Зростаюче поширення католицизму й протестантизму в Україні, на нашу думку, пояснюється насамперед спробами прискореного форму-

вання капіталістичних відносин, релігійним обґрунтуванням яких є певною мірою католицизм і особливо протестантизм з його прагматизмом та індивідуалізмом, орієнтацією на земне життя та земні блага. Добрий християнин, в їх розумінні, – це старанний, благочестивий громадянин, який є підприємливим і несамовитим у боротьбі за земні блага.

На відміну від католицизму й протестантизму, православ'я, яке є духовною основою вироблених у нашому суспільстві традиційних цінностей, більш опосередковано пов'язане з господарсько-економічною сферою, більш дистанційоване від господарсько-економічних проблем. Чужими йому є протестантські ідеї про те, що саме в професійній діяльності проявляється любов до Бога і ближнього, що саме за свою професійну майстерність людина отримує винагороду в іншому світі і що професійне покликання є безпосереднім виявом Божественної волі, "засобом переконатися у власній обраності" [Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. – К., 1994. – С. 179].

Для православ'я найважливішим є внутрішнє, духовне життя людини та внутрішні її устремління. Православна етика виховує насамперед серце, і саме серце є в православ'ї містичним осередком духовного простору, в якому відбувається діалог людини з Богом. Таким чином, все зовнішнє визначається внутрішнім, прихованим, сокровенним. Стверджуючи, що внутрішнє, духовне визначає зовнішнє, православ'я тим самим вибудовує певну систему цінностей, в якій дух володарує над матерією, духовне зумовлює тілесне, вічне визначає тимчасове й минуше. Встановлення належного співвідношення духу і плоті складає центральний нерв етики православ'я. С. Булгаков у цьому зв'язку підкреслював, що етика праці є врешті-решт питанням про панування духовного начала над матеріальним [Булгаков С. Н. Философия хозяйства. – М., 1990].

Корисність праці в православ'ї, таким чином, вимірюється перш за все її корисністю для людської душі. Праця, перетворена на релігійне служіння, спрямована на розкриття даного Богом таланту, на вдосконалення і виховання душі, визнається в християнстві безумовно благою працею, угодним Богові робленням людини на землі. Так праця набуває сенсу, котрий лежить вище господарства як такого, стаючи засобом удосконалення, одухотворення світу й людини, піднесення земної горизонталі в небесні висоти. Навпаки, праця, метою якої є самоствердження, самодостатня праця заради праці, визнається у православ'ї суєтною, позбавленою сенсу, а часом і просто згубною для душі.

У цьому зв'язку слід відзначити, що православ'я закликає "молитися і трудитися", в той час як формула католицизму – "трудитися і молитися", а протестантизм переконаний в тому, що праця і є молитвою. Чернечий ідеал завжди служив у православ'ї духовним орієнтиром для кожного благочестивого християнина. Саме чернечий ідеал кликав до свободи від улаштування в земному житті. Завдяки цьому інтерес до практичного господарського життя був витіснений орієнтацією на вічне й позачасове, шуканням абсолютного добра й абсолютної правди. Одним із важливих наслідків такого погляду на світ було визнання православною свідоміс-

тю праці, якою б корисною вона не була, дійсно благою лише остільки, оскільки вона служить вищим цілям і сприяє основній справі людини в цьому житті – духовному робленню.

Отже, ми бачимо, що православна етика, на відміну від протестантської, найповніше відповідає ідеалу над економізму, котрий не заперечуючи самого господарства, виступає проти моральної безконтрольності економіки та поневолення духу господарсько-економічними проблемами. Православ'я постійно нагадує нам, що соціальна "функція", професійна належність, займана посада, характер діяльності самі по собі ще нічого не говорять про сутність людини, про її душу й серце. Для православної свідомості, як вже відзначалось, важливим є саме внутрішнє, вічне, а не зовнішнє – мінливе й тимчасове; в її межах вищою визнавалась і визнається праця молитовна, споглядальна, що передбачає найвищу творчість – творчість самого себе у співпраці з Богом.

Слід підкреслити, що православний ідеал надекономізму залишається в силі і в епоху переоцінки традиційних цінностей, форм власності чи господарських укладів. Будь-яка форма власності – як приватна, так і суспільна – в однаковій мірі може стати спокусою для людини і в однаковій мірі може бути використана на благо. Принципи трудової й господарської етики православ'я – обов'язковість праці для кожної людини, незалежно від її соціального та майнового стану; визнання благом такої праці, що здійснює засади любові до Бога й на благо ближнього, а не в ім'я задоволення егоїстичного інтересу; розумне використання майна; милосердя й благодійність – є актуальними і для сучасного суспільства. Православна етика праці орієнтує не на "формальну раціональність" економіки, не на прагнення до ефективності заради ефективності чи до прибутку заради прибутку, а на мету, що лежить поза економікою та поза господарством як таким, перевищує їх. Православна етика праці й господарювання, власності й багатства містить у собі великі можливості для того, щоб досягти гідного рівня життя всіх прошарків суспільства, але при цьому не втратити свої духовні орієнтири.

Ю. Н. Киселева, магістр, ДНТУ, Донецьк
ilami.yasna@gmail.com

ИНТЕРНЕТ: ВИРТУАЛЬНЫЙ РАЙ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ БОГОЧЕЛОВЕКА?

Одной из актуальных проблем современной философии и социально-гуманитарных наук является анализ влияния современных информационно-коммуникационных технологий на трансформацию религиозной жизни. Однако, сегодня следует говорить уже не столько о *влиянии* информационных и коммуникационных технологий на религиозность, не столько о переносе тех или иных религиозных практик в виртуальное пространство, сколько о *становлении* самого виртуального пространства как пространства религиозного.

Виртуальное пространство сегодня – это *пространство свободы*, онтологическими характеристиками которого являются принципиальная вариативность и множественность, стирание пространственных и временных границ, иллюзия анонимности и сокрытости его обитателей, отсутствие форм централизованного контроля и управления. Пространство, обладающее подобными характеристиками, закономерно становится благодатной почвой для удовлетворения чаяний и мечтаний людей – в пределах, немыслимых в мире физическом. Это *пространство самосозидания* и конструирования собственной идентичности, "искусства себя", "самоизобретения" [Горный Е. Онтология виртуальной личности: <http://www.netslova.ru/gorny/selected/ovl.html>]. В отличие от физического мира, задающего индивиду чёткие рамки для самоидентификации (пол, возраст, внешняя привлекательность, этническая принадлежность, профессия, социальный статус) – мир виртуальный даёт пользователю свободу самопрезентации, ограниченную лишь его фантазией. Таким образом, речь идет о *пространстве относительно равных возможностей*. Потенциально анонимная, и дающая значительно меньше, по сравнению с физическим миром, возможности физического контакта и проверки соответствия виртуальной личности "реальному" облику её владельца, эта среда знает только один критерий оценки: сконструированный виртуальный образ и способность к его популяризации. Поэтому виртуальное пространство – это *пространство известности*, где можно в кратчайшие сроки широко "раскрутить" себя.

Сетевое пространство, особенно с распространением социальных ресурсов поколения 2.0, становится *пространством всеобщего творчества* [Киселева Ю. Феномен "панавторства" и проблема идентичности в современном сетевом обществе // Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості : матеріали XXVIII Міжнародної науково-практичної конференції. – Донецьк, 2010. – С. 146–149]. "Быть" в киберпространстве – значит писать" [Эпштейн М. Н. О виртуальной словесности: <http://old.russ.ru/journal/netcult/98-06-10/epstyn.htm>], ведь существование в этой, сплошь символической среде возможно лишь в одной форме – в форме знаков и текстов. Это обязывает человека к постоянной творческой активности, воссозданию себя и окружающей реальности с помощью символов, позволяя ему почувствовать себя творцом окружающей реальности и собственных идеальных миров. Даже виртуальная личность, зафиксированная текстуально или визуально и представленная на оценку других пользователей, неминуемо становится своеобразным жанром творчества. При этом происходит слияние субъекта творчества (автора) с его объектом – ведь, создавая виртуальные личности, автор, фактически, творит самого себя – и зачастую во множестве вариантов. Этот *опыт переживания собственной множественности* дает возможность "прожить много жизней, сменить много имён" [Там же], изменяя свою виртуальную личность со скоростью и в пределах, немыслимых в материаль-

ном мире. Следовательно, виртуальное пространство – это *пространство небинарности*, сфера преодоления самого фундаментального принципа западной рациональности – бинарной структуры мира. В этой среде – бесконечно вариативной и множественной, интерактивной и диалогичной находят своё предельное выражение тенденции постмодернизма, исходным пунктом которого является не порядок, а хаос, а объективную реальность заменяют разные формы дискурса. Именно здесь каждый получает возможность выхода за пределы двоичности в бесконечное пространство вариаций.

Наконец, виртуальное пространство – это *пространство "вездесущия"*, позволяющее одновременно "присутствовать" в нескольких различных местах, находиться в диалоге со многими людьми, отслеживать в режиме реального времени события в самых отдаленных точках планеты. Это *пространство потенциального бессмертия*. Сетевые интеракции, основанные только на документах, происходят в письменном виде, что даёт возможность сохранения любой информации. Множественность "жизней" в компьютерных играх и виртуальных мирах, потенциально бесконечный срок существования страниц в социальных сетях, возможность тиражирования произведений собственного творчества – всё это даёт ощущение преодоления собственной конечности, трансцендирования за пределы себя. Таким образом, можно говорить о виртуальном пространстве как о *пространстве переживания мистического опыта*, само пребывание в котором становится "религиозным переживанием, формой религиозного опыта, фактически – опытом выхода из тела" [Лири Т. Семь языков Бога. – К. ; М., 2002].

Благодаря перечисленным особенностям, современное виртуальное пространство становится для его "обитателя" *пространством игры, праздника*, то есть местом, где становится возможным воплощение мечты, не всегда выполнимой в физической реальности. Как сфера реализации желания и мечты, мир интернета, мир виртуальной реальности в чем-то напоминает мечту о рае [Соколов Б. Рай гиперпространства // Образ рая: от мифа к утопии / [ред. М. Шахнович]. – СПб., 2003. – Т. 31. – С. 149–151]. Но этот "виртуальный рай" творится не трансцендентным тварному миру Богом, а каждым человеком по его собственному образу и подобию. Таким образом, в отличие от пространства традиционных, "физических" религий, виртуальное пространство, понимаемое как пространство новой религиозности, не столько становится средством контакта с трансцендентным, сколько создаёт иллюзию всемогущества, позволяя человеку не *приблизиться* к божественному, но *почувствовать* себя им. Поэтому сегодня можно говорить о том, что, создав Интернет, человек, фактически, обрел то пространство, в котором он более, чем когда бы то ни было, смог почувствовать своё богов равенство. И осознание себя в этом новом статусе неизбежно накладывает отпечаток на все, без исключения, формы жизненной активности человека – уже не только в виртуальном, но и в физическом мире.

ОБЩЕСТВЕННОЕ МНЕНИЕ И ИДЕОЛОГИЯ

В современной социологии, политике, и других гуманитарных науках используется понятие общественного мнения. Большинство представителей данных сфер знания оно определяется как форма выражения отношения общественных групп к процессам, событиям, происходящих в социальной жизни. Под общественным можно подразумевать массовое мнение, то есть обобщение неиндивидуализированных мнений, высказанных большим количеством людей [Berelson B. The study of public opinion // The state of the social sciences / ed. by L. D. White. – Chicago, 1956. – P. 299]. Эмпирическая социология исследует общественное мнение с помощью количественных методов, исключающих объяснение сознательной деятельности индивидов в конкретно-исторический период. Таким образом, рассмотрение структурной значимости социальных групп может игнорироваться обобщающим методом сбора социально-психологических данных [Миллс Ч. Р. Социологическое воображение / пер. с англ. О. А. Оберемко ; под общ. ред. и с пред. Г. С. Батыгина. – М., 2001].

В связи с вышесказанным, общественное мнение нельзя уподоблять результату сбора подписей или голосов, несмотря на технологическое разнообразие способов усмотрения отношения к определенным событиям, фактам и т. д.. Очевидно, что структура и сущность общественного мнения тесно связана с интересами политико-экономической элиты. "Необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производств – от юридических, политических, религиозных, художественных, или философских, короче – от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение, – говорит Карл Маркс [Маркс К. Нищета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2 изд. – Т. 4. – С. 23]. Поэтому, можно утверждать, что большая часть тоталитарных режимов насаждает идеологию с помощью умелой пропаганды и страха смерти. В идеологической среде индивид обладает ложным сознанием, ведь истинные причины, которые побуждают его к действию остаются неизвестными [Выготский Л. С. Собрание сочинений : в 6 т. Т. 7, доп. – С. 3]. Таким образом и общественное мнение как идеологический инструмент играет большую роль в изменении социально-политических отношений. Учет общественного мнения делает более легитимными решения власти.

А. О. Кохан, НПУ ім. М. П. Драгоманова, Київ
anja.kiper@rambler.ru

ФОРМУВАННЯ КВІР-БОГОСЛІВ'Я В УМОВАХ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

Питання гомосексуалізму є досить складним для сучасного християнського богослів'я. Визнання та укладення церквою одностатевих шлюбів у більшості західних країн (Данія, Ісландія, Швеція, Унітаріансь-

ка церква Великобританії, Германія та ін.), прийняття гомосексуальної сім'ї стали актуальною темою для дискусій у західній християнській антропології. Не оминула ця проблема і Україну.

Як відомо, ставлення до гомосексуальності змінювалося з плином часу. Настрої, що панували в суспільстві, та пануюча ідеологія визначали положення сексуальних меншин. На протязі фактично всієї християнської історії гомосексуальні відносини розглядалися в християнстві як гріх, а їх причина (як взагалі причина будь-якого гріха) пояснювалася пошкодженням людської природи та її схильністю до гріха через гріхопадіння.

Позиція Української Православної Церкви в цьому питанні залишається категоричною. Гомосексуалізм називається "гріхом" та "мерзотою" [Декларація християнських Церков України: http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/ecumen_doc/36168]. Засідання Священного Синоду ухвалює звернення до Президента та Верховної Ради України з проханням забороняти закони, спрямовані на "поширення та пропаганду содомських гріхів, дозволи на проведення гей-парадів, одностатевих зв'язків" [Журнал № 29 засідання Священного Синоду Української Православної Церкви від 8.05.2012: <http://orthodox.org.ua/article/zhurnali-zas%D1%96dannya-svyashchennogo-sinodu-upts-v%D1%96d-8-travnya-2012-roku>].

І, хоча Декларація християнських Церков України зазначає, що віруючі не мають ворожого ставлення до гомосексуалів, її висновок очевидний: "Ті, хто підтримує гомосексуалізм та його пропагування, не можуть вважатися християнами" [Там само].

Інакше дивляться на цю проблему представники квір-богослів'я – богословського руху, що розглядає соціальні та релігійні питання з точки зору ЛГБТ-спільноти. Воно має багато спільного з теологією визволення та феміністичною теологією, вбачаючи на меті звільнення релігійності від гетеросексуальних догматів.

В Україні діяльність таких організацій не набула поширеності внаслідок гомофобних настроїв більшості релігійних структур та суспільства в цілому. Це формувалося історично і було складовою частиною суспільної ідеології. Проте, якщо в минулому розуміння гомосексуальності, його негативне сприйняття будувалося переважно на підставі стереотипів та традицій, в сучасному світі воно дедалі більше ґрунтується на наукових дослідженнях, загальнолюдській моралі та принципах дотримання прав людини. На даний момент [25 лютого 2013 р. – К. А.] в Україні існують три християнські ЛГБТ-організації. Метою своєї діяльності вони вбачають соціальну адаптацію геїв, лесбійок, бісексуальних та трансгендерних людей у християнському суспільстві, надання психологічної допомоги людям, що опинилися в конфлікті зі своїми релігійними поглядами, організацію місіонерських міроприємств, розвиток у ЛГБТ-віруючих бажання слугувати Богу та людям [<http://www.gaycredo.org.ua>].

Перспективами майбутнього стають зниження гомофобних настроїв і дискримінаційної ситуації у християнському суспільстві, розвиток толерантного та терпимого ставлення до усіх соціальних категорій віруючих.

СПІВВІДНОШЕННЯ "ЧУЖИЙ/ІНШИЙ" В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНОЇ ОСВІТИ

Ведучи мову про релігійну освіту можна розрізнити декілька векторів, за якими її можна класифікувати (наприклад, за місцем викладання – у початковій, середній чи вищій школах, чи за спрямуванням – навчання про релігію, навчання про релігії, чи навчання релігії тощо). Тут нам би хотілося зупинитись на класифікації релігійної освіти за її спрямуванням. Норвезька дослідниця Ванда Альбертс, ведучи мову про релігійну освіту, наголошує на усталеній європейській традиції поділу на конфесійну чи позаконфесійну релігійну освіту (або освіту в релігії, освіту про релігію та освіту від релігії), замість якої пропонує поділ на інтегративну та сепаративну модель релігійної освіти. Незважаючи на схожість зазначених класифікацій, наявні певні відмінності, на яких хотілося б зупинитися детальніше. За стартову точку пропонується ситуація в класній кімнаті чи університетській аудиторії. Якщо студентам або учням, зібраним за релігійними переконаннями, пропонується виклад віровчення конкретної релігійної традиції – це *сепаративна релігійна освіта*, оскільки відбувається поділ за конфесійною приналежністю. Якщо ж студентам або учням із різними релігійними переконаннями пропонується зібратись в одній аудиторії, задля отримання інформації про різні релігійні традиції – має місце інтегративна модель релігійної освіти. Обидві моделі релігійної освіти мають свої позитивні та негативні наслідки – у випадку сепаративної моделі учні або студенти поглиблюють знання власної релігійної традиції, час, який би приділявся вивченню інших конфесій чи релігій, використовується для ґрунтовнішого осягнення витоків, сучасних аспектів та майбутнього релігії, до якої належить студент або учень. Окрім того, даний вид релігійної освіти є вкрай актуальним в контексті апеляцій до "традиційних цінностей". Серед негативних наслідків подібного виду освіти можна назвати звуження горизонту розуміння учня або студента, незнання інших релігій, яке може призводити до агресії, спровокованої страхом від зустрічі з іншим, яка неодмінно і неодноразово відбудеться в умовах сучасного глобалізованого суспільства. У ситуації з інтегративною моделлю релігійної освіти можна виокремити, з одного боку, можливість осягнення учнями або студентами повного релігійного розмаїття, а з іншого – актуалізацію потреби у викладачах, які змогли б забезпечити викладання основ та поглядів на світ так, як це роблять різні релігії та конфесії. Тобто основною складністю, на нашу думку є комплексна підготовка викладачів (а у контексті середніх шкіл майже не виникає сумніву, що один викладач, за умов інтегративної моделі, буде змушений передавати величезний обсяг інформації).

В контексті вищезазначених моделей релігійної освіти окремої ваги набуває питання моделей сприйняття за умовною назвою "Чужий" та "Інший". Ведучи мову про сприйняття іншої людини як "Чужого" розуміється комплекс почуттів пов'язаних зі страхом, незнанням та агресією. В першу чергу сприймається означення, а в другу – сутність. Наприклад, при сприйнятті людини мусульманина наголошується на "мусульманськості" людини, як головній ознаці, а лише потім (та й то, далеко не щоразу) на його людськості. В моделі за умовною назви "Інший", сприйняття відбувається крізь призму людськості – співрозмовник сприймається в першу чергу, як людина, а лише потім з'ясовуються особливості її релігійного світогляду разом з їх впливом на конкретну особу. За умов інтегративної або сепаративної релігійної освіти можуть мати місце зазначені моделі комунікації. Якщо у випадку з інтегративною моделлю релігійної освіти виникає можливість сприйняття співрозмовника (або сусіда по "глобальному селу") в якості "Іншого", людини відмінної від суб'єкта, проте, все ж таки людини, то у випадку сепаративної моделі релігійної освіти виникає можливість (або й загроза) сприйняття іншого як "Чужого". Крім того, в контексті екстраполяції дихотомії "Чужий/Інший" на дихотомію "Інтегративна/Сепаративна релігійна освіта" можуть виникнути окремі складнощі, пов'язані з різноманітними факторами. По-перше, ведучи мову про абсолютне ототожнення інтегративної моделі релігійної освіти зі сприйняттям іншої людини як "Іншого", виникає ризик завідомої маніпуляції термінами, оскільки в жодному разі не можна зводити комплексний феномен інтерсуб'єктної комунікації лише до освітньої моделі, яка, хоча й впливає визначальним чином на формування зазначеного способу спілкування, проте не є вичерпною. По-друге, так само не можна повністю ототожнювати сепаративну модель релігійної освіти зі сприйняттям іншої людини як "Чужого", позаяк, навчання власній традиції, хоча й підвищує ризик ексклюзивізму, все ж існують виключення з правил. Наприклад, енцикліка "Ecclesiam suam" ("Про шляхи, на яких Католицька церква має виконувати свою місію в наш час"), Папи Павла VI, наголошує на діалозі, як на необхідній формі сучасної місіонерської діяльності. Діалог же, в свою чергу, неможливий без знання іншого суб'єкта, разом із його віровченням, тобто виникає схема інтеграції між інтегративною і сепаративною моделями релігійної освіти. Таким чином, підсумовуючи вищезазначене можемо зробити наступні висновки: по-перше, досить цікавою та адекватною моделлю, яка попри свої недоліки видається доцільною, є модель поділу на інтегративну та сепаративну релігійну освіту; по-друге, за допомогою даної моделі можна спробувати досягнути адекватнішої репрезентації релігій, зорієнтовану на сприйняття співрозмовника з іншими релігійними поглядами як "Іншого", а не "Чужого"; по-третє, враховуючи наявні недоліки та ускладнення при роботі із запропонованою моделлю, актуалізується потреба в розробці та деталізації співвідношень "Чужий/Інший" в контексті інтегративної та сепаративної моделей релігійної освіти, чому, сподіваємось, прислужить запропонована розвідка.

ПРОЯВИ ІСЛАМОФОБІЇ У ФРАНЦІЇ

Міграційні процеси на початку ХХІ століття набули дійсно планетарних масштабів, і в раніше етнічно однорідних країнах разом проживають представники різних релігій і цивілізацій. Часто таке міжрелігійне сусідство призводить до конфліктів, причинами яких є неприйняття і осудження звичаїв, поглядів на мораль, права і обов'язки опонента.

Особливо гостро питання міжрелігійної міграції зараз стоїть у Франції, набувши ще більшої актуальності в період "арабської весни" 2011 року, коли тисячі біженців з мусульманських країн подались до Європи [*Разумный В. В. Исламский фактор в политической жизни Европы: новые тенденции и перспективы // II Міжнародна науково-практична конференція "Іслам та ісламознавство в Україні". – Донецьк, 2012. – С. 83*]. На сьогодні мусульманська община Франції з населенням в 6 млн. чоловік є найбільшою серед країн Європейського Союзу.

Значною особливістю мусульманської громади є тотальне небажання інтегруватись в європейське суспільство. Община слідує іншим релігійним нормам, має свої свята, форму одягу і навіть особливе харчування. Наприклад, в день Свята з приводу закінчення посту Рамадан фактично зупиняється економічна діяльність південно-східних районів Франції, де мусульманська громада становить чверть від загальної кількості корінного населення. Масові молитви на вулицях та незвичний вигляд жінок в хіджабах викликають незадоволення місцевого населення та вкорінення негативного ставлення до ісламу. Корінні жителі занепокоєні безробіттям, втратою національної ідентичності, високим ступенем злочинності, які традиційно асоціюються з мігрантами. Екстремізм і тероризм часто сприймаються як невід'ємні атрибути мусульманської цивілізації, а антиеміграційні ініціативи отримують значну підтримку в уряді [*Гарас Л. Н. Исламский фактор в миграционных процессах Бельгии // Міжнародна науково-практична конференція "Іслам та ісламознавство в Україні". – Донецьк, 2012. – С. 28*].

Натомість, мусульманська громада почала більш активно стверджувати свою культурну самобутність, використовуючи принцип свободи віросповідання. Існують мусульманські общини, члени якої відмовляються говорити мовою країни, до якої вони прибули. Тобто, не мусульман змушують приймати французькі цінності, а французів приймати ісламську культуру "такою, якою вона є".

Прояви ісламофобії часто підживлюються антимусульманською пропагандою французьких ЗМІ. Наприклад, в 2012 році сатиричний журнал "Charlie Hebdo" опублікував образливі для мусульман малюнки пророка Мухаммада, що викликали широкий протест серед представників громади [*Ісламофобия во Франции: <http://www.abno.ir/data.asp?lang=48jd=388991>*]. Інші французькі видавництва також послідували прикладу "Charlie Hebdo" з метою підвищення тиражу своїх видавництв.

Також окремим питанням треба розглянути акти прямої агресії проти мусульман. Підпали мечетей (Великої Паризької мечеті, та в таких місцях як Пре-Сен-Жевре, Нансі, Аннесі), принизливі написи (на стінах мечеті в Дромі був нанесений заклик "Спалити всіх мусульман!"), акти вандалізму на мусульманських кладовищах стали звичайним явищем [*Ternisien Xavier. La France des mosques.* – Paris, 2004. – Р. 10]. Часто мусульманські емігранти стикаються з дискримінацією на підставі релігії на місцях праці, в сфері обслуговування та медичних установах. Натомість, мусульманська громада відповідає терористичними актами (слід згадати масові підпали автомобілів в Парижі 2009 р. або вибух на станції метро "Сен-Мішель" 1995 р.).

Найчастіше конфлікти виникають через неприйняття права іншої цивілізації бути принципово відмінною. І конфлікти між представниками різних культур будуть виникати ще частіше, якщо продовжиться зведення і охорона догматичних бар'єрів кожної релігії [*Мухаммед Аркун. Размышление мусульманина о "Новом Катехизисе" // Христиане и мусульмане: проблемы диалога : хрестоматия / сост. А. Журавский.* – М., 2000. – С. 88], без взаємного прагнення до співпраці та взаєморозуміння.

О. В. Мороз, асп., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир
Lena_Lisova@ukr.net

ГУМАНІСТИЧНА ПАРАДИГМА ЯК СКЛАДОВА НАУКОВИХ ТА РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Протягом останніх десятиліть в українському суспільстві відбувається зміна парадигм розвитку науково-культурних процесів, відмова від раціоналістичних способів пізнання дійсності. За таких умов все більше актуалізується проблема трактування гуманістичної парадигми в контексті наукових та релігійно-філософських досліджень.

Поняття парадигми, яке є фундаментальним концептом у сучасних філософсько-наукових дослідженнях, науковці трактують по-різному – картина світу та ідеальна теорія, яка визначає спосіб пояснення явищ, які вивчаються (Т. Сілаєва); конкретно-історичне цілісне уявлення про реальність, у межах якої осягається (упорядковується) все розмаїття філософських ідей індивідуальних представників філософії певної доби (В. Ярошовець); прийнята певним науковим співтовариством модель постановки та вирішення проблем, яка забезпечує існування наукової традиції (В. Лук'янець).

У сучасному науковому дискурсі поняття парадигми доцільніше використовувється під час опису еталонних теоретико-методологічних основ наукового пошуку, зокрема у процесі аналізу гуманістичних концептів, які слугували предметом наукового пошуку провідних українських філософів: В. Нічик, М. Кашуби, Ю. Сабадаш, О. Саган та ін.

Сучасний науковий світ містить багато гуманістичних парадигмальних інтерпретацій залежно від того, яка саме дисципліна їх використо-

вує. Різноманітний спектр досліджень представлений насамперед науковими та релігійно-філософськими здобутками.

У процесі трактування сутності гуманістичної парадигми через призму педагогічної науки вважаємо доцільним твердження про пріоритетність гуманістичної парадигми освіти над традиційною. Так, Т. Гуменникова [Гуменникова Т. Особистісно орієнтоване виховання у площині парадигми гуманізації // Педагогіка і психологія формування творчої особистості: проблеми і пошуки : зб. наук. пр. – К. ; Запоріжжя, 2003. – Вип. 28. – С. 3] розглядає гуманістичну парадигму як реалізацію гуманістичних пріоритетів у системі педагогічних знань, яка передбачає сходження людини до вищих духовно-моральних цінностей; забезпечує визнання неповторності, унікальності особистості; визнає пріоритети людини як "міри всіх речей". Таким чином, знаходить своє вираження одне із положень гуманізму: розвиток особи у центрі навчально-виховного процесу на засадах гуманістичних цінностей світової та вітчизняної культури.

В ракурсі наукового аналізу поняття "гуманістична парадигма" розглянемо трактування даної підрядності, яка виступає предметом зацікавленості багатьох вітчизняних психологів, зокрема М. Савчин [Савчин М., Василенко Л. Вікова психологія : навчальний посібник. – К., 2005. – С. 32] звертається до ідеї неповторності особистості у гуманістичній психології, визнання беззаперечної ролі цінностей, які дають змогу врахувати моральний та духовний контекст особистісних феноменів. Отже, тлумачення смислових нюансів поняття "гуманістична парадигма" нерозривно пов'язане із врахуванням психологічних особливостей у процесі становлення ідентичності та неповторності особи.

Сучасний науковий дискурс характеризується співробітництвом в розробці синергетики представників різних наукових дисциплін, зокрема у галузі дослідження гуманістичної парадигми зарубіжними вченими. Так, науковець Р. Броскетт [Ralph G. Brockett. Humanism as an instructional paradigm: <http://www-distance.syr.edu/romira1.html>], досліджуючи окреслену проблематику, трактує гуманістичну парадигму як синтез філософії, педагогіки і психології. Зокрема, науковець зазначає, що гуманістичними засадами є філософські та психологічні принципи, в той час, як освіта виступає полем, на якому ці принципи реалізуються.

У сучасному релігійному дискурсі поняття "гуманістична парадигма" розкривається через гуманістичне розуміння місця та ролі людини в історії, зокрема у руслі теїстичної (зокрема, християнської) традиції. Згідно з її основними засадами людина є людиною лише у взаєминах з Іншим, коли знаходить себе у Бозі. Історична доля людини тут, як стверджує М. Черенков [Черенков М. Філософсько-історичне переосмислення європейського гуманізму : дис. ... канд. філос. наук. – Донецьк, 2003. – С. 36], – теозис, прямування до Бога, трансцендування, поступове звільнення від влади природних законів.

Гуманістична парадигма як складова релігійних досліджень трактується через призму християнської антропології, за якою людина є вершиною Божого творіння. Основу людського буття, за словами Т. Біленко

[Біленко Т. Християнський гуманізм // Релігієзнавчий словник / за ред. проф. А. Колодного, Б. Лобовика. – К., 1996. – С. 82], складають християнські моральні цінності, передусім любов, милосердя. Людина, створена за образом та подобою Бога, не може бути скривджена, оскільки тим самим робиться замах на Божу сутність.

У процесі філософського аналізу гуманістичної парадигми визначаються її наступні засадничі положення: людина як найвища цінність на землі виступає центральним об'єктом філософського осмислення буття; визнання можливостей людини та її удосконалення; свобода і захист гідності особистості тощо.

Провідний український філософ В. Литвинов [Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. – К., 2000], окрім зазначених вище ознак гуманістичної парадигми, виділяє низку інших: заперечення соціального і національного поневолення людини в будь-яку епоху; право людини на земне щастя, на особисте самовираження, на вільний від релігійних обмежень розвиток наук; визнання людини найвищою цінністю, здатної до нескінченності пізнавати оточуючий світ.

Таким чином, тлумачення сутності гуманістичної парадигми у науковому та релігійно-філософському дискурсах детермінується багатозначністю, однак більшість дослідників розглядають її у контексті з'ясування феномену людини, її трансцендентальних засад, пошуку моральних орієнтирів буття, визнання ідентичності особи у житті суспільства.

М. М. Москальчук, студ., КНУТШ, Київ
marishamos14@gmail.com

ДИНАМІКА РЕЛІГІЙНОСТІ В УКРАЇНІ ТА РОСІЇ ЗА ОСТАННЄ ДЕСЯТИРІЧЧЯ

За останні роки відношення до релігії і церкви в Україні та Росії значною мірою змінилися. Пов'язане це, насамперед, з поширенням демократичної влади, з розвитком технологічного процесу. Людина розуміє те що, вона також може творити, винаходити щось, і це вона робить завдяки власним силам і кмітливості свого розуму. Втім, процеси які відбуваються в сучасному суспільстві є суперечливими та складними. Вони впливають на всі сфери суспільства, також і на релігійне життя. В таких умовах постає нагальною потреба в аналізі релігійності за останні роки. Звернемось до досліджень, які провів Недержавний аналітичний центр О. Разумкова. У період з 2000 по 2010 рр. було проведено опитування громадян стосовно їх відношення до релігії, також був визначений рівень і характер релігійності українського суспільства за декількома критеріями. Слід зазначити, що в Росії даною проблематикою займався професор, директор дослідницького центру "Релігія в сучасному суспільстві" (Російського незалежного інституту соціальних та національних проблем) Мchedlov М. П.

Проаналізувавши детальніше дослідження, які були проведені з 2000 по 2010 рр. в Україні, то можна зазначити наступне: спостерігаєть-

ся значне збільшення людей, які визнають важливість релігії в їх житті. Так у 2000 році ця цифра складала – 3,37 % опитаних громадян, які вважають релігію важливою в своєму житті, в 2005 році налічувалось – 3,49 % опитуваних, а в 2010 році ця цифра піднялась до 3,87 %; щодо задоволеності релігією то в 2000 році складало – 3,32 % опитуваних, у 2005 році – 3,28 %, а в 2010 році – 3,58 %. Також спостерігається деякий ріст серед опитуваних стосовно можливості виховання релігійності в сім'ї. У 2000 році важливість релігійного виховання в сім'ї складала – 10,8 %, у 2005 році – 16,6 %, а в 2010 році – 16,8 %.

Загалом, розглядаючи питання про віру в Бога, в релігійні явища та різні приписи, слід зазначити, що тут спостерігається зростання числа людей, які вірять в Бога, в існування душі та гріха. Також було проведено опитування стосовно того, скільки приблизно молитов знають громадяни. Серед тих, хто не знає жодної молитви показник дещо зменшився, так у 2000 році таких громадян налічувалося – 23,1 %, а в 2010 році – 20,9 %. Щодо тих, хто знає одну молитву, то тут відсоток збільшився і в 2000 році склав – 25,5 %, а в 2010 році – 31,8 %. Втім, серед опитуваних, які знають приблизно 10 молитов спостерігається спад. У 2000 році таких громадян було – 3,0 %, у 2010 році ця цифра становила всього – 1,4 %.

Також у дослідженні громадянам задавалось питання: "Чи відвідуєте ви релігійні служби?" То тут ситуація полягає в тому, що відсоток опитуваних має тенденцію до збільшення, на користь відвідування – з 49,4 % в 2000 році та до 58,9 % в 2010 році. На запитання – як часто? В цьому випадку спостерігається спад воцерковленості. Так, в 2000 році відвідували церкву – 52,0 % опитуваних, а в 2010 році – 50,4 %. Втім, якщо порівнювати з категорією, хто частіше ніж раз на тиждень, то виходить у 2000 році відвідувало – 4,4 %, у 2010 році – 3,5 %. Серед таких, що відвідують раз на тиждень у 2000 році становило – 15,9 % опитуваних, а в 2010 році – 15,7 %; раз на місяць у 2000 році відвідувало – 13,1 % опитуваних, у 2010 році – 20,8 %.

Стосовно того, яка кількість людей відносить себе до православ'я, то в 2000 році серед опитуваних було – 66,0 %, а в 2005 році – 60,8 %, тоді як у 2010 році спостерігається знову зростання до – 68,1 % опитуваних. Щодо інших релігій, то серед громадян цей відсоток є набагато меншим, (спостерігається вільнодумча позиція); на друге місце можна віднести, тих, хто не відносить себе до жодної із релігій, так в 2000 році ця цифра складала – 15,3 %, у 2005 році – 11,8 % і в 2010 році – 13,2 %. Ті хто вважає себе просто християнином в 2000 році було – 6,9 %, у 2005 році – 15,8 %, у 2010 році – 13,2 %.

Разом з тим спостерігається тенденція, що віруючих жінок більше ніж чоловіків. Так за даними опитування у 2000 році віруючих чоловіків становило – 46,0 %, жінок – 67,8 %, в 2007 році віруючих жінок – 66,0 %, а чоловіків – 50,6 %, у 2010 році кількість віруючих чоловіків становила – 62,4 %, жінок – 78,7 %.

Якщо проаналізувати релігійну ситуацію в Росії, то слід зазначити, що у процентному відношенні віруючих жінок у Росії складає – 59,8 %, а

чоловіків – 41 %. Ці показники є дещо меншими у порівнянні з Україною. Втім відсоток віруючих жінок, як в Росії так і в Україні є більшим ніж серед чоловіків.

Порівнюючи дані релігійної картини в Україні з ситуацією в Росії, можна констатувати наступне: на початку 2000 року громадяни Росії, які вважали себе віруючими налічувалося – 46,9 %. Також, більшість людей, які вірять в Бога в 2001 році складало – 55 %, ті які не вірять зовсім – 33 %. З 2002 року така тенденція дещо змінюється, так громадяни, які вірять в Бога становили – 66 %, на другому місці є віра в інші вищі сили (Душу, Розум та ін.), таких громадян налічувалося – 20,9 % серед опитуваних, третє місце займають ті хто не вірить в Бога – 16,5 %. Щодо конфесійної приналежності, то православних серед опитуваних у 2001 році становило – 91 %. Втім цей показник має тенденцію до зниження. Так у 2002 році серед громадян, які відносять себе до православних становить – 69,3 % серед опитуваних.

До опитування входило також питання: як часто громадяни дотримуються постів? Отже, серед громадян, які дотримуються суворо – 2,4 %, намагаються слідувати всім приписам, але не завжди вдається становить – 27,6 %, не надають значення у дотриманні посту – 66,1 % опитуваних. Щодо 2009 та 2010 років, то спостерігається значний спад у дотриманні постів. Так у 2009 році ті хто дотримувався посту становило – 14 % опитуваних, у 2010 році ці показники ще зменшились до – 11 %. Також в ході опитування визначалось, як часто громадяни моляться. Серед таких які знаходять час щоб помолитися кожен день у 2001 році налічувалося – 13,7 %. Більший відсоток складають люди, які не знаходять час для молитви – 45,9 %. У 2010 році відбувається помітне зростання, як серед тих хто молиться кожен день – 28 %, так і тих, хто не знаходить на це час і молиться не регулярно – 72 %.

Отже, проаналізувавши наведені вище дані можна зазначити наступне: в даний час спостерігається тенденція до того, що більшість людей вважають себе православними. Слід зазначити, що це спричинено рядом обставин, насамперед, тим що громадяни асоціюють православ'я з традиціями народу і вважають за необхідне їх дотримуватися. Така ситуація спостерігається як в Україні, так і в Росії. Тобто, людина вважає себе православною, тому що всі в сім'ї з покоління в покоління відносили себе до православних, а також і територія, на якій вони мешкають, переважає великий відсоток православних. Разом з тим, необхідно вказати на те, що більшість віруючих, які вірять у Бога й дотримуються всіх ритуалів та постів, регулярно відвідують церкву – це переважно жителі сільської місцевості з середньою освітою. Тоді, як у великих містах такі показники є дещо нижчими. У містах люди турбуються, переважно, про матеріальні блага й звертаються до сучасного технічного прогресу, як в навчанні так і в роботі. Тому переважна більшість вважає, що самі можуть себе забезпечити, без звернення до вищих сил, це й пояснює такий малий відсоток серед тих, хто кожен день звертається до Бога і до молитви, виправдовуючись великою зайнятістю.

РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ ПОЛОГОВОЇ ОБРЯДОВОСТІ

Говорячи про пологову обрядовість різних народів, слід звернути увагу на місце, де вони відбуваються. Як правило, місце народження певним чином відокремлювалось. У слов'ян, за даними Д. Зеленина, дуже часто обирається нежитлове приміщення для таких цілей [Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография – М., 1991. – С. 319], у папуасів Нової Гвінеї також пологи намагалися проводити в невеличкій нежитловій хижі, що знаходиться якнайдалі від постійного помешкання [Дамм Г. Канака – люди южных морей. – М., 1964. – С. 179]. У калмиків жінці дозволялось народжувати лише у своїй кибитці, робити це у родичів не можна, оскільки пологи вважались нечистим актом [Бакаева Э. П., Гучинова Э.-Б. М. Магия в обрядах родинного ритуала калмыков. – Новосибирск, 1992. – С. 91]. У монголів відокремлювали для пологів спеціальний куток в жіночій частині юрти, який завішували завісами [Банчиков Г. Г. Брак и семья у монголов. – Улан-Удэ, 1964. – С. 43]. У поляків під час пологів з хати виходили всі, окрім тих хто брав участь в цьому ритуалі; в будинку завішували вікна, відкривали дверцята шаф, скринь, полиць [Ганцкая О. А. Поляки // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. – М., 1999. – с. 11], те ж саме робили чехи [Грацианская Н. Н. Чехи и словаки // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы – М., 1999. – С. 30]. На нашу думку, причиною такого відокремлення місця пологів від житлових помешкань є те, що цей акт вважається нечистим, оскільки в ньому беруть участь особи, що знаходяться в лімінарному (проміжному) стані, а отже, є нечистими. Як зазначає А. ван Геннеп, "у тих народів, де існує віра в нечистоту вагітної жінки, нечистою зазвичай вважається і її дитина" [Геннеп ван А. Обряды перехода. – М., 2002. – С. 51].

Допомагали породіллі під час пологів, як правило, одна чи кілька літніх жінок, які мали своїх дітей, їх називали залежно від місцевих традицій, частіше за все – повитухами (повивальними бабцями). Практично в усіх народів до повитух висувались схожі вимоги: так, у поляків це повинна бути літня жінка з бідної родини, з досвідом народної медицини, знанням обрядів, звичаїв та магічних дій, необхідних при пологах [Ганцкая О. А. Поляки. – С. 11] великий досвід керування пологами повинна була мати і повитуха у чехів – "баба" (baba, babica – у словаків) [Грацианская Н. Н. Чехи и словаки. – С. 30]. В українців, за свідченням В. Кравченка, "баба-бранка – як своя, стає родичкою" [Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді Житомирського повіту на Волині. – Житомир, 1920. – С. 133]. В Україні повитухою повинна бути жінка нерепродуктивного віку (обов'язково після закінчення менструального циклу) та знатись на обрядах та прикметах [Малинка А. Родыны и хрестыны. Оттиск из журнала "Киевская Старина". – Київ, 1898. – С. 3].

Основний зміст пологів – відділення дитини від попереднього середовища, в даному випадку – від матері. На думку А. ван Геннепа, "основний обряд відділення виражається у церемоніальному відсіченні пуповини... та у подальших діях щодо шматочка пуповини, що залишився..." [*Геннеп ван А.* Обряды перехода. – С. 52]. Практично в усіх етносів особлива увага приділяється саме відсіченню пуповини та подальших діях щодо посліду. Так, у селян "перерізання пуповини у дитини означало можливість її прилучення до світу людей" [*Гемуев И. Н.* К истории семьи и семейной обрядности селян // *Этнография Северной Азии.* – Новосибирск, 1980. – С. 125].

Як зазначає А. ван Геннеп, "іноді засоби, що використовуються для відсічення пуповини, відносяться до розряду знарядь жіночої або чоловічої праці... таким чином остаточно фіксується стать дитини". Так, "... у орабі в Арізоні хлопчикам відтинають пуповину, підклавши під неї наконечник стріли; відтинаючи пуповину у дівчинки, підкладають під неї дерев'яний пест для зернової ступи" [*Геннеп ван А.* Обряды перехода. – С. 52]. У слов'янських народів у новонародженої дівчинки пуповину майже завжди перерізають на прядці або веретені, щоб вона стала майстерною пряхою; у хлопчика перерізають пуповину на сокирі; росіяни роблять це на колодці для плетіння постолів, а іноді на книзі, щоб новонароджений виріс майстром своєї справи та освіченою людиною, за даними Д. Зеленина [*Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. – С. 321]. В українців (дані зібрані поблизу Ніжина наприкінці XIX ст.) повитуха відрізає пуповину таким чином: відмірює приблизно три пальці від живота, відрізає та перев'язує льняною ниткою, причому у хлопчиків робить це на сокирі (щоб був добрим робітником), а у дівчаток – на гребні (щоб вміла добре прясти) [*Малинка А.* Родыны и хрестыны. – С. 9]. В деяких іспанських провінціях для обрізання пуповини традиційно використовувались землеробські знаряддя [*Кожановский А. Н.* Народы Испании // *Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы.* – М., 1999. – С. 313]. Також відтинання пуповини повинно відбуватись на певній відстані від животика, це пояснюється тим, що "...якщо пуповину відрізати ближче, то у хлопчика статевий член буде занадто коротким, а дівчинка буде занадто хитливою", за даними А. Байбуріна [*Байбурина А. К.* Ритуал в традиционной культуре. – СПб., 1993. – С. 41]. У іспанців теж вважається, що від довжини пупа (а це величина, яка легко піддається регуляції) залежить вдача новонароджених: в Толедо довгий пуп для хлопчиків означав гарний голос, звиягу та красномовство; дівчинці ж краще робити короткий пуп, що має забезпечити їй тендітність [*Кожановский А. Н.* Народы Испании. – С. 313].

На основі вищесказаного можемо зробити висновок про те, що ключовим обрядом пологового комплексу є відсічення пуповини, оскільки він знаменує собою відділення новонародженого від попереднього середовища та початок прилучення його до нашого світу (про що свідчить віра у зв'язок способу відсічення пуповини і, взагалі, долі посліду та подальшої долі дитини).

СТРУКТУРА ТА УСТРІЙ АНТИКУЛЬТОВОГО РУХУ

Значне поширення в Північній Америці, на межі 60-х – 70-х років ХХ століття, нових релігійних рухів (НРР) або культів викликало досить потужну протидію їхній діяльності зі сторони громадськості, різних рівнів влади та більш інституціалізованих релігійних конкурентів. Ця протидія оформилась в різноманітних ідейних течіях та організаціях, котрі в західних наукових колах називають антикультовим рухом (АКР) (Д. Бромлі, Е. Шюпе). АКР піддає критиці культу за те, що останні застосовують неетичні методи впливу на психіку своїх adeptів – так звані "контроль свідомості" або "промивання мозку". Для боротьби з НРР, АКР намагався створити структуру та устрій, котрі б функціонували для ідентифікації послідовників НРР та для координації інтересів АКР з зовнішніми урядовими і неурядовими організаціями.

Головною метою є – зрозуміти, як АКР функціонує в ролі контрруху. Аналізуючи антикультовий рух з боку внутрішньої структури/устрою та зовнішньої сторони – альянсу мереж антикультового руху, можна показати специфіку його функціонування.

До структури контрруху належать інтегровані в мережу ролі (організації) та вбудована система символів (ідеологія), котрі являють собою форму контрруху. Ключові ролі в АКР включають членів (активісти організації), чиновників (керівники організації), "агентів з відновлення" (депрограмісти, консультанти з виходу, терапевти), спеціалістів (адвокати та лікарі) і відступників (колишні члени НРР, котрі приєдналися до АКР). Основними форматом антикультової ідеології є нова та небезпечна соціальна проблема – культ. Ця проблема не отримавши визнання, швидко поширюється і являє собою явну і неопосередковану небезпеку для суспільства. Обов'язковою є протидія самим цим групам та вживання заходів з коректування, відновлення і лікування осіб що стали жертвами впливу нових релігійних організацій або котрі знаходяться в небезпеці. Для цього необхідна ідеологія, яка домінуватиме над вимогами релігійної легітимності та організованої структури нових релігійних груп і ефективно переорієнтує лояльність суспільства та знесилить нові релігійні організації. АКР намагався досягти цієї цілі шляхом (1) розвитку культу/ідеології контролю свідомості, що визначило ряд диверсійних груп та практик, та (2) створення мережі організацій, котрі накопичували справи, досліджували і сортували нові релігійні групи, надавали послуги та здійснювали контроль.

Структура контрруху складається з засобів обміну та механізму транзакцій. У випадку АКР, основним засобом обміну є культисти (особи та свідчення про їх експлуатацію і контроль). Основний механізм транзакцій – свідчення, обмінені на направлення (добровільні чи примусові) або добровільну допомогу. Тобто, депрограмісти надають інформацію анти-

культовим організаціям про "деструктивну" діяльність певної релігійної групи в обмін направлення на депрограмування від антикультової організації. Ця структура контрруху виявилась основою для його устрою, в якій культисти були основним засобом обміну. Оскільки різні компоненти мережі АКР розроблені незалежно один від одного, він є вільно інтегрованим ланцюгом ролей, котрі сходились навколо обміну, пов'язаного з культистами, а не з одною формальною організацією. Разом засіб обміну та транзакційний механізм складають внутрішню логіку АКР, що поєднує в собі складові елементи і АКР в цілому.

Альянс мереж – це множина організацій та закладів, котрі суттєво впливають або на які впливають структура та устрій контрруху. Враховуючи те, що рух організований для протидії культовим групам, АКР намагався легалізувати дії, котрі мали наслідки в суспільстві. Такі дії вимагали, щоб АКР отримав відкриту підтримку або, по меншій мірі, нейтралізував супротив зовнішніх протидіючих груп. Прийняття ідеології АКР як знання, є особливо важливими формами альянсу. Союзники повинні бути не тільки активними коаліційними партнерами, а й бути задіяними в практичних паралельних лініях дій, котрими вони прямо або побічно надають АКР легітимність і дозволяють йому бути ефективним в реалізації своєї місії. Законність та ефективність є головним показником організаційного успіху АКР.

Проведене дослідження в рамках АКР, показує, що АКР зіштовхнувся в своєму розвитку з проблемами, котрі він не в стані був вирішити. Невирішеною проблемою було створення структури антикульту, котра могла б одночасно інтегрувати в одне ціле внутрішню діяльність антикультового руху, організації та ідеологію закладів, з якими йому необхідні були союзи.

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

ЩОДО ВИПАДКІВ ВАНДАЛІЗМУ НА РІДНОВІРСЬКИХ КАПИЩАХ УКРАЇНИ

28 липня 2010 року, близько 16. 30, біля входу до запорізького Свято-Покровського храму Української Православної Церкви (Московський Патріархат) спрацював саморобний вибуховий пристрій. Вибух призвів до значного пошкодження будівлі і людських жертв – на той момент в храмі тривала служба. Одразу після інциденту почали вестися розмови про причетність до нього представників неоязичницьких (рідновірських) рухів України. Варто зазначити, що така позиція озвучувалася не лише в пустих розмовах на теренах всесвітнього павутиння: "Найпевніше – це дії яких-небудь антихристиянських груп, *язичників [курсив наш – Є. С.]*. Знаючи їх ненависть до святого князя Володимира, котрий приніс нам християнство, загалом можемо припустити, що це зробили саме вони", – цитує коментар голови інформаційно-видавничого відділу УПЦ (КП)

єпископа Євстратія (Зорі) газета "Коммерсантъ Украина", №128 (1176) від 29.07.2010 [див. Носков Я., Горбачев С., Скоропадский А., Калныш В. Свято место пусто. В Запорожье взорван Свято-Покровский храм УПЦ МП: <http://www.kommersant.ua/doc/1478735>]. Надалі згадану цитату тиражують інші ЗМІ, формуючи таким чином негативний образ українських рідновірських течій. Варто наголосити, в ході слідства гіпотезу щодо причетності неоязичників до вибуху в храмі було відкинуто.

Зрозуміло, що подібний підхід у висвітленні інформаційного приводу жодним чином не сприяє розвитку релігійної поінформованості та толерантності в Україні, натомість спекуючи на фантастичному образі ображеного на весь світ агресивного варвара-язичника. Натомість, якщо ми поглянемо на реальну статистику, зможемо чітко побачити, що саме рідновіри надзвичайно часто опиняються в позиції страждальних, якщо справа стосується випадків вандалізму стосовно священних та культових місць.

Певне, найвідоміші випадки пов'язані із кумиром Перуна, встановленим біля Національного музею історії України на Старокиївській горі в центрі Києва (наведемо лише основні):

- 21.09.2009 – вночі невідомі підпиляли та підрубали основу ідола, були зігнані охоронцем музею;
- 30.09.2009 – відбувся підпал ідола;
- 21.02.2010 – напад на намет Перунової Сотні (що охороняла кумир Перуна) за участю невідомих у формі підрозділу "Беркут", ідол облитий мазутом;
- 21.12.2010 – замах на підпал;
- 31.12.2010–01.01.2011 – чергова нічна спроба підпалу;
- 01.11.2012 – кумир Перуна остаточно зрізано.

Також варто пригадати неодноразові конфлікти довкола капища на Старокиївській горі та зриви богослужінь, спровоковані представниками УПЦ (МП) з незаконно побудованої біля залишків Десятинної церкви каплиці, зокрема:

- 12.08.2007 – зрив обряду, побиття рідновіра духовного сану;
- 19.08.2007 – перед початком запланованого обряду, напад на рідновірів із застосуванням бейсбольних биток, газових балончиків, газової та травматичної зброї;
- 21.02.2010 – під час вищезгаданого рейду було жорстоко побито одного з молодших представників Перунової Сотні;
- 31.10.2010 – спровоковано бійку, зрив обряду.

Ми навели стислу хронологію подій, пов'язаних лише з одним рідновірським святилищем, проте, на превеликий жаль, дана ситуація є типовою для всієї території України. Неодноразові (повторювані) акції плюндрування капищ в Хмельницькій області (напр., Кам'янець-Подільський), Нікополі, на Лисій горі в Києві свідчать про почуття зухвалої безкарності, властиве зловимисникам. В цьому контексті варто окремо згадати абсурдні за своєю суттю акції облиття кольоровими фарбами реконструкції ідола Світовида на Софіївській площі в Києві (21.02.2010), руйнації ка-

пищ на острові Хортиця, одне з яких являло собою реконструкцію святилища доби бронзи (06.09.2010) та демонтажу офіційною владою скульптурного образу Дажбога в Голій Пристані (Херсонська область) на вимогу духовенства УПЦ МП (09.07.2011).

Нажаль, більшість згаданих фактів лишаються маловідомими – сказати "замовчуваними" було б надто сильно. Оскільки на вчених-релігієзнавців, серед іншого, покладено місію поширення поінформованості у релігійній сфері, вважаємо за необхідне введення згаданого масиву інформації в науковий обіг.

В. Федосова, студ., НУБіП України, Київ

НАЦІОНАЛЬНІ МЕНШИНИ ТА ІМІГРАНТИ В ЄВРОПІ: РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР

Національне питання в Європі від 70-х років минулого століття чим далі набуває все більшої актуальності. На це впливає низка чинників. Значна хвиля іммігрантів з інших континентів, що осіли на західноєвропейських територіях; пробудження національної самосвідомості до того колонізованих народів; активність регіональних та місцевих рухів. Неоднорідність європейських суспільств, утворена історично, мала суттєвий об'єднуючий чинник – єдину (для переважної кількості народів) християнську релігію. Сучасний стан цього питання засвідчує зростаючу диференційованість європейського культурного простору.

Осідання значної кількості іммігрантів збільшило число меншин в Європі. Це меншини не лише національні та мовні; важливим подразнюючим фактором є те, що це також меншини релігійні. Потрапляючи у середовище панівної культури, представники інших культур мають право підтримувати національні традиції та передавати молодшим поколінням знання, звички, особливості своїх культур. В свою чергу, держави, що приймають іммігрантів, зобов'язані гарантувати їм свободу совісті та свободу віросповідання.

У демократичному суспільстві необхідною умовою задля забезпечення захисту прав одних осіб є обмеження щодо свобод інших осіб. Проблема виникає у разі, якщо представники тих чи інших культур виходять за рамки обмежень, встановлених для їх свобод. В останні десятиліття у країнах Європи оселилося близько 9 мільйонів населення з тих регіонів, де панівними релігіями є іслам, буддизм, індуїзм та інші. Для більшості цих культур прерогативою є саме релігія, традицій якої вони додержуються у будь-якому культурному середовищі. Саме релігія є консолідуючим фактором, що зберігає цілісність та непорушність меншин під тиском цінностей культур західного світу. Тут слід зауважити, що, якщо іслам є не лише релігією, а, передовсім, образом мислення, світоглядом мусульман, то для сучасних християн їх релігія – це одна з підвалин європейської цивілізації, яка відіграла свою значну історичну роль і сьогодні є радше даниною традиції. Християнство стало духовно-

правовою основою, на якій розвилися та функціонують соціальні інститути. Однак сьогодні про цю роль християнства згадують лише в самій Церкві, академічних колах та "з приводу..."

Важливість релігійного чинника в іммігрантських спільнотах та активність останніх у питаннях релігійних традицій зумовили повернення релігійності в суспільствах європейських. Атеїстичні європейські суспільства були "змушені" відповісти релігійністю на публічні відправлення релігійних обрядів іммігрантами, оскільки відчули загрозу витіснення "свого". Безумовно, європейці не стали більш релігійними. "Повернення витісненого" ...може виражати прагнення соціального визнання, що значно важливіше, ніж просто потреба виражати релігійні почуття" [Леротті А. Виступ на захист полікультурності. – Львів, 2001. – С. 17].

Занепокоєння християн пов'язане також і з тим, що вони не сприймають віруючих-нехристиян як просто віруючих індивідів, з атрибутами якості. Переважно, все, що належить не до "своєї" релігії, сприймається у контексті кількості – релігійної спільноти. На рівні буденної свідомості ми сприймаємо не "доброго, товариського Мустафу", а на кшталт: "Мустафа, він мусульманин, але добрий, товариський", чи "хоч мусульманин, але добрий, товариський" тощо. Хоча чути, аби хтось говорив про себе "християнин такий-то" не доводиться. Отож, на перший план виступає не особисті якості індивіда, а його соціальна ідентифікація.

Спосіб життя представників нехристиянської релігії є відмінним від європейського. Світосприйняття буддистів, індуїстів, сикхів формувалося під впливом східної філософії; історія взаємовідносин між християнами та мусульманами сповнена трагічними сторінками. Ці чинники, помножені на значно більшу, ніж у представників панівної європейської культури, релігійну активність меншин, посилюють архаїчну недовіру до інакшого. Відтак, релігійність людини стає не об'єднуючим, а роз'єднуючим чинником.

В Україні дане питання не стоїть так гостро як, наприклад, у Франції. Це пояснюється тим, що наша країна не є економічно привабливою для мігрантів. До того ж Україна має історичний досвід релігійного плюралізму, адже довгий час являла собою маргінальне релігійно-культурне середовище. Однак, в Україні є свої регіональні особливості – Автономна Республіка Крим, де значна мусульманська громада сусидить з православними християнами. Також слід враховувати, що територія України – транзитний простір. Останнім часом в Європейському Союзі наявна тенденція до обмеження в'їзду представників "третього світу", отож не виключена можливість того, що Україна може стати буферною зоною. Тож звернення до теоретичних рекомендацій та практичних напрацювань з релігійного питання дозволить вирішувати завдання з кращим результатом. Полікультурний світ висуває вимоги враховувати існування релігійного фактора ще в процесі виховання та навчання: сприяти свободі віросповідання та водночас запобігати теократичним тенденціям.

ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ В УКРАЇНІ НА ПРИКЛАДІ КРИМСЬКОГО РЕГІОНУ

Всесвітня туристська організація вважає релігійний туризм, який поєднує в собі паломницький туризм і релігійний туризм екскурсійної спрямованості, самим молодим самостійним видом туризму. Становлення релігійного туризму спонукає науковців різних галузей знань до вивчення цього феномену людської діяльності з метою оптимізації та раціонального використання як його матеріальних, так і сакральних складових з метою задоволення екзистенційних потреб віруючих людей, розвитку економіки країни й підвищення її духовного авторитету у світі. Релігієзнавче вивчення феномену релігійного, і в першу чергу – паломницького туризму в Україні як країні з великою кількістю славетних сакральних пам'яток і святих місць різних релігій, в цьому контексті має як теоретичну, так і практичну актуальність.

До універсальних релігійних явищ, синтезуючих у собі соціокультурні трансформації, що відбуваються в сучасній Україні, відноситься феномен паломництва. Паломництво є одним із культурних явищ, що активно розвиваються з часів зламу радянської ідеологічної системи і здобуття Україною незалежності. Щорічно в ряди прочан впливаються сотні тисяч людей, що прямують як до традиційних, так і до новоявлених святинь. В даний час розглянутий феномен, що у свій час постав з паломницьких мандрівок, щільно переплітається з релігійним туризмом а на рубежі ХХ–ХХІ ст. переживає справжній бум. Поряд з іншими видами подорожей, паломництво співвідноситься з різними сферами економічного, соціального і культурного життя суспільства, і ці зв'язки самі по собі заслуговують на увагу вчених. Вимагають наукового осмислення і механізми об'єднання в сучасному паломництві глибоких історичних традицій з культурними тенденціями сьогодення.

Феномен релігійного туризму в контексті виявлення регіональних особливостей України є малодослідженим саме з позицій філософського релігієзнавства. Для Криму дуже актуальним є аналіз поліетнічної специфіки та поліконфесійних взаємин в традиційно мультикультурному середовищі півострова. Такі розвідки, поза сумнівом, сприятимуть толерантизації міжконфесійних та міжетнічних відносин в регіоні, культурно-му взаємопорозумінню в суспільстві.

Саме малодослідженість, теоретична, практична та суспільна актуальність, а також наявність сучасної релігієзнавчої методології та широкої джерельної бази зумовили вибір теми магістерської роботи.

В результаті проведення дослідження отримано низку результатів, які відзначаються науковою новизною:

- доведено, що основою вираження сутності феноменів сакралізації простору, поклоніння "святим місцям", однією з форм якого є релігій-

не паломництво, постає складна багаторівнева категорія "священне" як одна з головних складових релігійного комплексу;

- з'ясовано, що паломництво є культовим актом, який має праксеологічне значення і втілює певні релігійні вірування та настанови. Паломництвом є подорож віруючої людини з метою прилучення до Абсолюту через поклоніння святині, що відбувається в координатах сакрального простору і часу, і яка реалізує духовну "вертикаль" взаємин людини зі світом;

- встановлено, що паломництво як особливий релігійний ритуал має змістовну складову (релігійні ідеї, що мають для суспільства сакральне значення) і спосіб вираження (символічні мови, за допомогою яких реалізуються ці ідеї); паломницький ритуал кожної релігійної конфесії як культова дія в її праксеологічному вимірі має власну структуру й визначені функції;

- в результаті аналізу етно-конфесійної ситуації Кримського півострова встановлено, що на цей території історично склалися умови для співіснування різних етносів і релігій, що стало основою для виникнення численних об'єктів вшановування, які мають особливе значення для представників різних конфесій. Для християнського населення України паломництво до "святих місць" – частина духовно-культурної традиції, особливо святі місця, котрі пов'язані з хрещенням Русі. Територія півострова також багата об'єктами, що мають культове значення для мусульман, кримчаків, караїмів та інших етно-культурних спільнот, однак відвідування їх не є паломництвом, але допомагає задовольняти духовні потреби цієї частини населення;

- виокремлено специфічні риси вшановування "святих" місць у Криму: коріння історія поклоніння цим місцям сягає часів язичництва, наслідком цього є спільне вшановування багатьох "святих" місць представниками різних конфесій, зокрема, мусульманами та християнами;

- обґрунтовано, що стрімкий розвиток сучасного паломництва в Криму як культової діяльності віруючих з метою відвідування сакральних об'єктів регіону зумовлюється світоглядними змінами в українському суспільстві, прагненням людини до екзистенційної захищеності, пошуку витоків національної духовної традиції.

Підсекція "ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ"

И. С. Анофриев, препод.,
НОУ ВПО "Институт философии, теологии и истории св. Фомы",
Москва, Россия
feofilakt29@gmail.com

ИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗМ КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ПРОГРАММА В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Интеллектуалистская исследовательская программа (*intellectualist research program*) в западном религиоведении и антропологии оформляется в 60–80 гг. XX века. Отличающийся большим интересом к про-

цессам мышления, интеллектуализм является своеобразной реакцией на одностороннюю направленность классической социальной антропологии с одной стороны, и ответом на дескриптивно-феноменологическую установку в религиоведении того времени – с другой. Наиболее общие положения интеллектуалистских теорий религии могут быть сведены к следующему перечню: 1) каждый человек изначально рационален (при этом стоит заметить, что общая "рациональность" человека понимается интеллектуалистами скорее в смысле современной научной рациональности); 2) врожденная рациональность человека во всех культурах и в каждый исторический рождает потребность и даже необходимость создания систем причинного объяснения окружающего мира; 3) идиоматическое выражение и содержание этих систем, тем не менее, различно в разных культурах и в разное время; 4) религиозные системы суть, прежде всего, выражение и естественный продукт потребности в объяснении окружающего мира, или, другими словами, религия есть особый тип объяснительного мышления, по своим характеристикам почти вплотную приближающийся к научно-рациональному мышлению современности.

Различные аспекты применения общих положений интеллектуализма в связи с изучением религиозных представлений бесписьменных обществ рассматривались в работах британских и американских антропологов Р. Хортонa [*Horton R. 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*], С. Льюкса [*Lukes S. Some problems about rationality // Wilson B. Rationality. – New York, 1970. – P. 194–213*] и П. Винка [*Winch P. Understanding a primitive society // Wilson B. Rationality. – New York, 1970. – P. 78–111*]. Тем не менее, как целостная исследовательская программа интеллектуализм обретает свои черты в работах британского философа и методолога науки Джона Скорупски. В частности, его работа "Символ и теория" [см. *Skorupsky J. Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology. – Cambridge, 1976*] посвящена описанию интеллектуализма как четырехуровневой исследовательской программы, направленной на решение четырех наиболее общих проблем, связанных с кажущейся нелогичностью систем религиозных представлений и опосредуемого ими поведения, психологическими механизмами их образования, социальной трансляции и сохранения в условиях конкуренции с другими (религиозными или научными) концептуальными системами. Решение этих проблем, по замыслу Скорупски, должно обеспечить теоретический базис для серии экспериментальных исследований в каждой из намеченных им предметных областей.

Несмотря на то, что интеллектуализм в варианте Скорупски открывает новые перспективы для религиоведения (и, в частности, для психологии религии) в изучении религиозных представлений, а также претендует на то, чтобы придать науке о религии чуть большую научную респектабельность в сравнении с той же социальной антропологией, эта программа, как кажется, все же не свободна от ряда недостатков и противоречий. Здесь стоит отметить, по крайней мере, два спорных

момента інтелектуалізму. Во-перших, следует обратить внимание на то, что інтелектуалізм, постулюючи універсальну для людей всіх культур раціональність мислення, прагне подолати культурний релятивізм як одну з головних методологічних установок сучасної антропології. Однак, в межах розробленої Скорупки методології неможливо пояснити, *чому*, наприклад, ту чи інше релігійне діяння чи представлення, вважається повністю "раціональним" в одній культурі, не представляється таким носієлю іншої культурної традиції. Іншими словами, інтелектуалізм Скорупки не до кінця знімає проблему "інаковості" релігійних представлень і діянь, породжену класическою феноменологією релігії. Во-вторых, по мненню деяких критиків [см. напр. *Lawson E. T., McCauley R. N. Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture.* – Cambridge, 1990. – Р. 36] інтелектуалізм не в стані уникнути надмірної переоцінки пояснювальної функції релігійних представлень (міфологій і теологіеских систем), що було властиво представлєням еволюціоністського релігійовєдення на рубежі ХІХ–ХХ вв. Незважаючи на те, що зосередження на етіологіеских функціях релігійних представлень, по-видимому, є для інтелектуалістів, зокрема, методологіескою процедурою, така установка неісбежно породжує звинувачення в грубому редукціонізмі.

В. Г. Білецька, здобувач, КНУТШ, Київ
biletska_b@mail.ru

ПСИХОАНАЛІТИЧНИЙ ПРОЕКТ СИМВОЛУ

У плані психоаналітичної інтерпретації, яка тлумачить символи як факти оприявлення підсвідомого, вважається, що не відбулася "процедура повторного декодування символів свідомості", коли "символи співвідносяться з розуміннями, і тому оперування символом як "знаком" передбачає не реконструкцію денотата цього знаку, а реконструкцію суб'єктивної ситуації породження, як денотата, так і знака, тобто ситуацію розуміння. Відповідно, символ передбачає необхідність дуже тонкого та непрямого поводження із собою" [*Мамардашвілі М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании и языке.* – М., 1997. – С. 99–100]. У класичному психоаналізі З. Фрейда символи постали як своєрідний "текст", від інтерпретації якого залежить структуризація внутрішнього світу особистості і формування в людини культурно опосередкованої картини "реальності". Саме це дозволяє припустити, що вже в класичному психоаналізі намічається лінгвістичний поворот при аналізі символів і чітко промальовується проблема когнітивного конструювання "реальності". Ця тенденція яскраво проявилася в творчості Ж. Лакана. При цьому в концепціях З. Фрейда і Ж. Лакана виявляється, що символи, створюючи мовну матрицю, немовби "підміняють" реальне буття.

К. Юнг зазначав, що в колективному несвідомому присутні деякі стійкі структури, які заявляють про себе в системах культурних символів; такі структури він позначив терміном "архетипи". Він писав: "Природі символу властиво з'єднувати протилежне; так як він з'єднує протилежність реально-ірреального, будучи, з однієї сторони, психологічною реальністю... він, з іншої сторони, не відповідає фізичній реальності. Символ є фактом і все-таки видимістю" [Юнг К. Архетип и символ. – М., 1991. – С. 213]. К. Юнг стверджував, що символ – це продукт репрезентації несвідомого. Поряд з індивідуальними символами є і колективні, на яких ґрунтуються міфи і релігії. Але яким би не був символ, він виникає з несвідомого, а, значить, бере свій початок у психіці, яка, в свою чергу, являє собою щось більше, ніж свідомість, так як вона не тільки набувається в життєвому досвіді, але і є вродженим утворенням.

Символ висловлює те, що ми лише передчуваємо, але точно не знаємо. Кожна людина здатна створити свою символічну модель світу – у відповідності зі своїм життєвим досвідом. За К. Юнгом, символізація – найголовніший шлях прояву несвідомого. Символ – це архетипічний образ, який маніфестує себе в міфах, релігії тощо. І завдяки тим же архетипам люди, які мають різний досвід і різні переконання, здатні розуміти один одного. Культура, яка втрачає свої символи, приречена, оскільки саме символ (утілений у міфі, релігійному образі, творі мистецтва) дає підґрунтя для її існування; саме він визначає її життєві координати, повертає до витоків, надає сенсу тому, що відбувається. К. Юнг прийшов до висновку, що ідея Бога і весь складний світ релігійних феноменів є не тільки проекцією психічних процесів, але також і символами, які виражають психічну цілісність людського існування. К. Юнг пропонує метод вивчення повторюваних архетипічних символів у своєрідних релігійних ритуалах або доктринах, пов'язуючи їх з рівнозначним досвідом в нашій психіці. Але яким би не був символ, він виникає з несвідомого, а, значить, бере свій початок у психіці, яка, в свою чергу, являє собою щось більше, ніж свідомість, так як вона не тільки набувається в життєвому досвіді, але і є вродженим утворенням. За К. Юнгом "...вихідним пунктом всього духовного життя людства є досвід інтуїтивного бачення архетипів колективного несвідомого, об'єктивованого як образи міфології і релігії, які шліфуються, перетворюючись в прекрасні або жакливі символи. Ці символи виконують функцію пристосування як до зовнішнього, так і до внутрішнього світу. Вони немовби асимілюють могутню енергію, приховану в глибинах психіки" [Предко О. І. К. Юнг про морально-духовний потенціал релігійності // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2010. – № 18–19. – С. 117].

У трактуванні символу Ж. Лакан вийшов далеко за рамки класичного психоаналізу. Багато в чому це пояснюється тим, що свою позицію він розробляв під впливом структуралістських і постструктуралістських методологічних установок. У доповіді "Стадія дзеркала як формотворча функція Я, якою вона відкрилася нам в психоаналітичному досвіді", проголошеній на 16 конгресі в Цюриху, розглядається теорія "дзеркального

Я", де "Я" визначається через "Іншого". Стадія дзеркала Ж. Лакана являє собою формоутворюючу функцію, яка оформляє "Я", завдяки чому з'являється можливість виділити себе у світі. За Ж. Лаканом, дитина вперше переживає досвід "себе" в якості Іншого у віддзеркаленні дзеркала. Ж. Лакан, виходячи з потрібного поділу структури суб'єкта на "реальне", "уявне" і "символічне", відносить уявне до сфери несвідомого психічного, реальне – до об'єктивного зовнішнього світу, тоді як символічне – це сфера мови, що виражає несвідоме в культурі. На відміну від засновника психоаналізу, який ототожнював несвідоме з Воно, Ж. Лакан співвідносить цей феномен з символічним рівнем людської психіки. У "структурному психоаналізі" фрейдівськi Воно та Над-Я немовби міняються місцями. Для Ж. Лакана "символічне" ототожнюється із соціальним і культурним контекстом, в рамках якого відбувається розвиток індивіда. Сфера "реального", навпаки, розглядається як щось чуже, по-тойбічне для суб'єкта, що має своїм аналогом фрейдівське Воно, але не володіє якимись символічними функціями. Що стосується "уявного", то це – аналог фрейдівському Я.

Отже, при аналізі динаміки символів в психоаналітичній традиції важливо враховувати специфіку розуміння несвідомого кожним дослідником. Так, у концепції З. Фрейда акцент ставився виключно на витісненні індивідуального несвідомого, що уможливлювало розгляд символу як форми вираження прихованого бажання. У творчості К. Юнга увага змістилася на колективне несвідоме; він звернувся до архаїчної спадщини людства, що й знайшло відображення в розумінні ним символу як форми вираження архетипів. Нарешті, Ж. Лакан наголошував на лінгвістичному і семіотичному характері несвідомого, фіксував роль Іншого у формуванні внутрішнього світу особистості, що одержало вираження в розумінні ним символу як компонента дискурсивних практик. Загалом, в рамках психоаналізу символ розглядається не як атрибут свідомої діяльності людини, а як прояв несвідомого в культурі та психіці окремого індивіда.

А. А. Бурнашева, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
asia_bournasheva@mail.ru

ИССЛЕДОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЩЕНИЯ КАК ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ФЕНОМЕНА В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Социально-психологическая атмосфера российской действительности обуславливает высокий интерес общества к религии и системе религиозных ценностей в последние два десятилетия. Обращение к религии россиян в последние годы носит буквально повсеместный характер. Ее влияние на общественное сознание усилилось многократно [См.: Мягков И. Ф., Щербатых Ю. В., Кравцова М. С. Психологический анализ уровня индивидуальной религиозности // Психологический журнал.

– 1996. – Т. 17, № 6– . С. 120–122]. Неудивительно, что подобное поведение членов общества начинает настораживать и заставляет вглядываться пристальнее в особенности протекания данного процесса. Как случилось, что общество, воспитывавшее поколения людей с позиции атеизма, провозгласив свободу вероисповедания, стало свидетелем резкой смены мировоззрения и поведения своих членов?

В западной научной традиции в отличие от российской тема религиозного обращения теоретически разработана довольно хорошо, о чем свидетельствуют многочисленные публикации в периодических изданиях современных исследователей психологии религии [См.: *Barro R., Hwang J., McCleary R. Religious Conversion in 40 Countries // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2010. – Vol. 49, Iss. 1. – P. 15–36; Zehnder D. Negative Parental Influences on Religious Conversion: Implications for Pastoral Care // Pastoral Psychology. – 2011. – Vol. 60, Iss. 4. – P. 563–573; Dieciuc M. The Mystical Mind: The Philosophical and Psychological Significance of Mystical Experience // International Journal of Religion and Spirituality in Society. – 2011. – Vol. 1, Iss. 2. – P. 149–158; Woods O. The Geographies of Religious Conversion // Progress in Human Geography. – 2012. – Vol. 36, Iss. 4. – P. 440–456 и др.]. Однако, несмотря на многочисленные попытки, в ученых кругах единое определение, понимание и истолкование феномена религиозного обращения так и не было достигнуто [См.: *Угринович Д. М. Психология религии. – М., 1986. – С. 253; Rambo Lewis R., Farhadian Charles E. Conversion // Encyclopedia of Religion / L. Jones, ed. in chief. – 2nd ed. – Thomson Gale, 2005. – Iss. 3. – P. 1969].**

В отечественном религиозоведении психологическим особенностям перехода от неверия к религиозной вере, на наш взгляд, уделяется недостаточно внимания. Зачастую акцент в изучении религиозных переживаний ставится на социальной составляющей. По мнению видного отечественного исследователя психологии религии Д. М. Угриновича, "человек не рождается религиозным, он становится таковым в процессе взаимодействия с социальной средой" [*Угринович Д. М. Психология религии. – С. 219*]. В связи с этим психологические аспекты попадают в таблицы статистических данных, но практически не становятся объектом исследований (за исключением литературы теологического характера). Льюис Р. Рэмбо, профессор психологии религии Теологической Семинарии в Сан-Франциско, настаивает на применении дескриптивного подхода к изучению конверсии: "Дескриптивный подход к изучению конверсии стремится описать структуру феномена без особого интереса к тому, каким смыслом наделяется данное явление участниками религиозной традиции в соответствии с ее мировоззрением. Дескриптивный подход изучает природу самого процесса религиозного обращения" [Пер. с англ. – мой. *Rambo Lewis R. Understanding Religious Conversion. – New Haven, 1993. – P. 6*].

Необходимо отметить, что в последнее время интерес исследователей к проблеме религиозного обращения растет. Так, можно назвать

диссертационну роботу Л. П. Ипатовой [Ипатова Л. П. Типы религиозного обращения в православие женщин в современной России: дисс. ... канд. соц. наук. – М., 2006], которая является глубоким эмпирическим исследованием процессов религиозного обращения в России, труд В. Ф. Чесноковой [Чеснокова В. Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. – М., 2005], давшей любопытную типологию критериев воцерковления.

Религиозное обращение в современной России имеет ряд особенностей, основной из которых является устойчивое влияние "доцерковного" опыта на новообращенных. Стереотипы поведения, привычки, установки, прочно вошедшие в "доперестроечную" жизнь человека проявляются сквозь религиозное восприятие мира. Как справедливо замечает Л. П. Ипатова, "неофиты просто не знают, как жить "по-другому" [Ипатова Л. П. Типы религиозного обращения в православие женщин в современной России. – С. 5].

Что стало решающим аргументом в пользу приобщения к религии? Является ли это данью модным устремлениям, результатом миссионерской активности, реакцией на смену идеологических парадигм? Было ли это внезапно или к этому вели долгие пути размышления и сомнения? Что в действительности происходит в процессе религиозного обращения? Какого род опыт и переживания задействованы в процессе обращения? Какие психологические изменения сопутствовали религиозному обращению? Как сам человек оценивает свой переход от неверия к религиозной вере?

В соответствии с указанной проблемой, на наш взгляд, наибольшего внимания в изучении религиозного обращения в условиях современной российской действительности требуют анализ существующих подходов к изучению феномена конверсии, определение психологических особенностей данного явления, а также факторов и типов религиозного обращения; посредством эмпирического исследования выявление причин, следствий и основных механизмов протекания религиозного обращения в заявленных условиях.

К. В. Дрей, студ., ДНТУ, Донецк
katya_dre@mail.ru

ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Про те, наскільки важливе значення надає засобам масової інформації сама Церква видно з того, що питання, пов'язані з телебаченням, радіо, кіно, журналістикою, Інтернетом та ін. часто обговорюються її представниками на різних рівнях. Цій темі присвячено багато документів: від папської енцикліки до звітів окремих місцевих Церков. Створені спеціальні відділи, органи по роботі із засобами масової інформації. Наприклад, в нашій державі існує Релігійно-інформаційна служба України, в рамках якої проводяться семінари, тренінги, конференції та інше.

Найбільш важливим засобом впливу на життєдіяльність суспільства є релігійна свідомість, що у зв'язку з процесами глобалізації, секуляризації трансформувалася, і це призвело до світоглядної кризи, адже вона перестала відповідати об'єктивним потребам людини. Релігійна свідомість є одним з найважливіших компонентів духовно-моральної системи суспільства, який визначає духовні орієнтири населення. А оскільки вона формується наряду з іншими формами світської свідомості, тож важливими є питання про їх співіснування та можливість поступового домінування однієї з них, виокремлення із загального ланцюга. Особливо це питання є важливим зараз, коли більшість країн є поліконфесійними та сучасне суспільство має безліч каналів, які здатні впливати на світогляд та свідомість людини (ЗМІ, мережа Інтернет тощо).

Також розширилися можливості релігійних структур в духовному впливі на соціальні групи населення, який здійснюється як традиційним шляхом (участь у житті церкви, через спілкування з віруючими, читання релігійних джерел), так і за допомогою тих форм і способів формування світогляду, які надає науково-технічний прогрес, розвиток сучасної цивілізації і культури.

Сучасний інформаційний простір дозволяє дивитись спеціальні програми, що розповідають про релігію і релігійно-церковне життя; передачі, розраховані на невіруючих і адептів певної релігійної традиції; передачі, присвячені релігійним святкам, діям тощо. Релігійні передачі продовжують давати інструкції по поведінці, спосіб життя, зовсім не орієнтуючи сучасну людину на шлях самостійного пошуку інформації, творчості, звернення до серйозних релігійних першоджерел для перевірки своїх поглядів. Але все частіше з'являються світлини про ту чи іншу релігійну традицію, як про елемент, що виконує, швидше, соціальні функції: оглядаються благодійність, діяльність недільних шкіл, будівництво храмів, зустрічі церковних діячів з членами державної влади та інше.

Інформаційний простір за допомогою того, що є домінуючим елементом у формуванні світської свідомості, світогляду найчастіше за допомогою розташованих в ньому матеріалів, дає ілюзію того, що будь-яку достовірну і якісну інформацію можна отримати тут і зараз, замінюючи все необхідне людині, дистанційними, віртуальними пошуками. У зв'язку з останніми можна помітити появу в мережі Інтернет віртуальних церков, онлайн-каплиць та інших віртуальних культових місць. Таким чином, релігійна свідомість людини зміщує акценти і відбувається дезорієнтація і навіть примітивізація віри і зводить нанівець всі релігійні практики, обряди, таїнства.

Також, орієнтуючись на придбані за допомогою ЗМІ, Інтернету знання, людина стає хиткою у своїх позиціях і легко змінює одні переконання на інші, інакше розставляє пріоритети і слідує за різними авторитетами. Саме інформаційний простір, через який людина отримує релігійні уявлення (формує релігійну свідомість), виступає в якості призми, що приводить до його нового бачення та оцінок.

Інформаційний простір давно сприймається усіма, як невід'ємний і закономірний етап розвитку світової цивілізації, але він ніколи не зможе сформувати всебічно гармонійно розвинену особистість.

**"НОРМАЛЬНА СВІДОМІСТЬ"
ЯК ПСИХОЛОГІЧНА ПЕРЕДУМОВА АТЕЇЗМУ
В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ГАВРИІЛА КОСТЕЛЬНИКА**

Витіснення релігії із суспільної сфери можна розглядати в якості маніфестації докорінних, глибинних змін людської психіки у її свідомому та підсвідомому вимірах. Саме бажання дослідити причини, характер і сутність таких змін червоною ниткою тягнеться через усю творчість українського філософа і богослова Гавриїла Костельника. Однією із запропонованих Костельником ідей у цій сфері є концепція "нормальної свідомості".

Свою концепцію "нормальної свідомості" Костельник розкриває у VII розділі праці "Світ як вічна школа", що носить назву "Біле світло дня". Словосполучення "біле світло" він використовує у якості метафори поняття "нормальна свідомість", підкреслюючи таким чином нейтральність останньої (біле – це результат змішання усіх кольорів, своєрідний "нуль" кольору). Розглядаючи "нормальну свідомість" як психологічну передумову виникнення атеїстичного світогляду, Костельник не дає їй виключно негативної оцінки і натомість зображує її як щось базове. "Свобідна воля і нейтральний стан свідомості, – зазначає філософ. – се таке, як аероплан і місце для старту. Свобідна воля мусить зачинати від нейтральності, від неопределеного, бо інакше не мала би змоги вибору, не була би свобідною" [Еліаде М. Священне і мирське / пер. з нім. Г. Кьорян // Еліаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. – К., 2001. – С. 354]. Отож, Костельник розглядає "нормальну свідомість" як даність, старт, котрий дарує можливість дійти до стану "пробудженої свідомості", про яку ми згадаємо нижче.

Якщо "нормальна свідомість" у рецепції Г. Костельника не розглядається як щось виключно негативне, то чому він приділяє їй так багато уваги в контексті причин формування атеїстичного світогляду? На думку філософа, проблема не в "нормальній свідомості" як такій, а в тому, що вона "апотеозується" в умовах сучасної йому цивілізації: *"наш вік, вік механічних наук, апотеозує нейтральну, сіру свідомість"* [Там само. – С. 356]. Філософ пов'язує "нормальну свідомість" зі звуженням людського кругозору і переважанням аналітичного, дискурсивного мислення над мисленням інтуїтивним. Він вважає, що людський розум "куди сильніший у своїх інтуїтивних схопленнях, ніж у дискурсивних" [Там само. – С. 360]. Відтак, обмежившись "нормальною свідомістю" з притаманним їй аналітичним мисленням, людина, на думку Костельника, втрачає бачення тих обривів, котрі роблять цей світ таємничим і ведуть до Бога. Філософ зазначає: "З безмежного світа біле світло дня робить малий світ, *наш світ*; з дивного, чудесного й таємного світа біле світло дня робить звичайний світ, у якому відчуваємося *свобідними, безпечними і*

пануючими. А в нічній темряві, при дрібних світилах небесних зірчуємося непевними, прибитими безмірністю буття й занепокоєними загадкою життя" [Там само. – С. 354].

Наведена ційно цитата наводить на думку про своєрідний "маховик" утвердження "нормальної свідомості" коштом подолання відчуття сакрального. Звикнувши до "білого світла дня", людина боїться всього того, що не вписується в його рамки, в рамки "нормальної свідомості". Людина втікає від тайни, заперечує її, вперто не хоче її бачити. "Ті люди понад усе ставлять ту ясність, свободу і самовпевненість, яку дає нам "біле світло" нашої свідомості, а ненавидять психіку, яку приносить зі собою темрява ночі: ненавидять загадковість світа, ненавидять ті чуття й думки, які загадковість світа викликає у нашій душі... І тому "біле світло" нашої душі вони вважають за вісника й свідка правди, реальності; а нічну темряву, засіяну дрібними небесними зорями, вважають за вістуну неймовірних казок, байок, легенд [Там само. – С. 354–355].

У певному сенсі міркування Костельника не були оригінальними. Чимало його сучасників (приміром, Н. Бердяєв, Р. Генон, М. Еліаде, П. Флоренський) змальовували ментальність секуляризованої цивілізації як ментальність ненависті до тайни.

Сутність "нормальної свідомості" можна краще зрозуміти на тлі її антитипу – "пробудженої свідомості", про яку ми вже згадували. "Пробуджена свідомість, – пояснює Костельник, – се не чуття, але *ціла душа зі своїм розумом і чуттям, однаке в стані повного пробудження*. Як лампа, котра світить повним своїм світлом" [Там само. – С. 359].

Отож, Г. Костельник розглядає "нормальну свідомість" як таку, котра не є чимось однозначно негативним. Вона є базовою і нейтральною за своїм характером. Негативною є ситуація, за якої людина живе однією лиш "нормальною свідомістю", не прагне її "пробудження", не використовує закладений у неї потенціал. Цю ситуацію Костельник розглядає не просто як особисту драму окремих людей, а як ситуацію, що є характерною для Західної цивілізації в цілому. Це ситуація, коли, словами М. Еліаде, "людина сучасної Західної цивілізації досить важко сприймає певні форми прояву священного" [*Костельник Г. Світ як вічна школа // Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини : зб. наук. пр. – Львів ; Ужгород, 2007. – С. 326–372*], ситуація "розчарованого" (за М. Вебером) світу.

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

РЕЛІГІЄЗНАВЧА ЕКСПЕРТИЗА В СИСТЕМІ СУДОВОЇ ЕКСПЕРТОЛОГІЇ

На початку 90-х рр. в Україні з'являється велика кількість нових для країни релігійних організацій та груп. Ці релігійні новоутворення з'являлися й поширювалися переважно у результаті зусиль іноземних місіонерів. Тому виникла проблема ідентифікації цих нових релігійних рухів.

Традиційно така проблема вирішується шляхом віднесення нових релігійних утворень до вже існуючих релігійних традицій, а у випадку, якщо релігійне новоутворення не вкладається у прийнятну типологію – його включають до нового типу релігійних організацій.

Класифікація релігій, як і порівняльна характеристика щодо дієвості їх "безконечних цілей", є складною й відповідальною справою, оскільки включення конкретної групи чи організації віруючих до категорії, що носить, наприклад, певний негативний відтінок, може служити причиною її дискримінації чи навіть переслідування. Саме тому, у науковому релігієзнавстві та соціології релігії класифікація релігії є найважливішою і найскладнішою проблемою, з приводу якої не існує одностайної думки. Цією проблематикою сьогодні займаються В. Єленський, А. Колодний, В. Лубський, О. Предко, О. Саган, Л. Филипович, П. Яроцький та інші дослідники.

Судова експертологія за своєю ґенезою і загальним об'єктом дослідження перебуває в сфері міждисциплінарних наукових розвідок. Місце релігієзнавчої експертизи в системі судової експертології ще однозначно не визначено. Проблема такої невизначеності полягає в складності розуміння сутності релігії, в специфіці наукових методів, методик та засобів вирішення експертних завдань у межах правової регламентації, задля дослідження матеріалів кримінальної, цивільної або господарської справи.

На сьогодні існує ряд теорій щодо розуміння системи судової експертології. Загальним для них є розуміння, що "загальна теорія судової експертизи визначається як форма достовірного наукового знання про закономірності й методологію формування і розвитку наукових основ судових експертиз" [Клименко Н. І. Судова експертологія : курс лекцій. – К., 2007. – С. 12].

Як зауважує український науковець Н. Клименко, найбільш вдалу теорію системи судової експертології викладено Т. Авер'яновою та І. Алієвим у роботі "Концептуальні основи загальної теорії судової експертизи", в якій вони запропонували таку структуру загальної теорії: 1) Концептуальні основи теорії – розглядаються посилення і умови формування теорії, характеристика предмета, функцій і завдань. 2) Вчення про закономірності формування і розвитку судових експертиз. 3) Вчення про об'єкт і предмет загальної теорії і судово-експертної діяльності. 4) Вчення про суб'єкт експертної діяльності. 5) Вчення про методи загальної теорії судової експертизи і судово-експертної діяльності. 6) Теорія процесів, відносин і комунікацій у судовій експертизі. Інформаційне забезпечення експертної діяльності, її автоматизація, логічні основи процесу експертного дослідження. 7) Теорія експертного передбачення і прогнозування. 8) Окремі теорії різних родів і видів судової експертизи.

Нагальність потреби розробки теорії релігієзнавчої експертизи, в першу чергу, в релігієзнавчому та філософському аспектах, а не в юридично-правовому, обумовлено проблемою співвідношення релігії та права, яка повинна спиратися на модель експертного пізнання і міждисциплінарного знання онтологічних та ґносеологічних орієнтирів. Приміром, людина характеризується як істота, яка "трансцендує" саму себе, свою

життєдіяльність, а її стрижнем виступає духовність як понаджиттєва здатність, яка виражає можливість безмежного трансцендування. А тому, часто проблеми виникають тоді, коли релігійна група прагне відокремитись від суспільства, а її лідер демонструє свою "богообраність", втручається в приватне життя adeptів, наполегливо змінюючи їх поведінку. У таких групах "здійснюється", насамперед, емоційно-чуттєва сфера людини, немовби блокується інтелект, що й забезпечує некритичне сприйняття ситуації. Деякі неорелігійні культи володіють психотехніками, в процесі яких змінюється свідомість. Спершу adeptи емоційно дестабілізують людину, викликають довіру, створюючи підґрунтя для посилення контролю над думками і почуттями. Це своєрідне емоційне зараження вплетене в усі ступені залучення людини до групи; йому підпорядковуються лекції, курси, індивідуальні бесіди. Також використовуються психокорекційні техніки, основна мета яких – досягти стану зміненої свідомості. Колишня особистість немовби "вмирає", змінюється самоідентифікація, вона пориває з минулим, сім'єю, близькими. Її життя стає життям релігійної групи. Психотехніки підштовхують "архаїчний мозок" до стимулювання галюцинацій, марень, фантазій, посилюється залежність від "Вчителя-гуру", "Бога", який може як загодно маніпулювати свідомістю.

Таким чином, пізнавальна стратегія релігієзнавчої експертизи повинна слугувати своєрідною матрицею, маркером, завдяки якому визначається вплив тієї чи іншої релігійної спільноти на людину, її фізичне, духовне, психічне здоров'я. Загалом, дане питання розглядається в площині "норма – патологія". Можна назвати наступні загальні норми впливу тієї чи іншої релігії на людину: 1) якщо релігія сприяє психологічній цілісності особистості, не призводить її до одностороннього розвитку, тобто сприяє інтеграції особистості; 2) якщо вона сприяє адаптації в суспільстві, або намагається змінити його, але не зруйнувати; 3) якщо дана релігійність не веде людину по шляху її депривації від суспільства, позбавлення критичності мислення. Саме проведення релігієзнавчої експертизи діяльності певної релігійної діяльності покликане унебезпечити людину від впливу деструктивних дій.

Б. В. Марковський, викл., БКПЕП, Бердичів

МІФОЛОГІЧНА СИМВОЛІКА СВЯТОСТІ І БЛАГОДАТІ У ХРИСТІЯНСЬКІЙ КУЛЬТОВІЙ ТРАДИЦІЇ

У сприйнятті християнином сакральної символіки вона постає як сповнена святості та благодаті, що обумовлено функціональною сутністю релігійного символу сакралізувати профанне. У своїх витоках християнська символіка святості і благодаті містить міфологічну основу. Характерною для релігійних міфів є віра в існування надприродної сили, що пронизує усе буття і яка виявляє себе в речах, людях, думках, вчинках. Існує нібито своєрідне міфологічне "силове поле", яке здатне концентруватися в предметах. Для архаїчної міфологічної свідомості духо-

вні сили, моральні якості – це не є ідеальна реальність, а конкретна субстанція, особлива тілесність, яка може передаватися, переноситися, від людини до людини, від людини до тварини. Як писав Е. Касіерер, міфологічне мислення не знає чіткого розмежування між субстанціями, з однієї сторони, і атрибутами, відношеннями і силами – з іншої, і все, що з точки зору наукової свідомості, є лише атрибутом, несамостійним відношенням, міфологічне мислення постійно опредмечує [Кассирер Э. Язык и миф // Избранное: Индивид и космос / пер. с нем. С. А. Ромашко. – М. ; СПб., 2000. – С. 74]. В давніх міфах героїзм, кохання, мудрість, доброчесність, прозоріння – це все прояви різних нуменічних сутностей, кожна з яких має свій "номос" (сферу впливу): Арес – мужність воїна, Афродіта – силу кохання, Афіна – мудрість тощо. Християнство, на відміну, наголошує: "Дари різні, але Дух той самий" (1 Кор. 12: 4). Різниця між християнським символізмом і символізмом язичницького міфу в значній мірі є різницею монотеїзму і політеїзму.

Згідно християнських богословських визначень, *благодать* – це дар Духа Святого для освячення й духовного зростання представників Церкви Христової, життєдайний вплив, який пронизує і охоплює весь світ та обумовлює біологічне і духовне буття людини. Апостоли у своїх писаннях часто вживали слово "благодать" як однозначне слову "сила", що дарована Богом [Слово истины: Начало познания вещей Божественных и человеческих. – М., 2003. – С. 516]. Вже саме розуміння благодаті як сили нагадує нам щось прадавнє й міфічне. Така постанова є абсолютно міфологічною за сутністю, адже все, що перебуває у просторі міфу пронизане нуменічною божественною субстанцією, як енергією, силою буття. К. Гюбнер зазначає, що з точки зору міфу, кожен предмет має сутнісне існування лише у якості посудини наповнюваної цією енергією. Будь-які природні, суспільні і психічні явища – це вияви і впливи нумену, проникнення божественної вічної субстанції у смертне буття (пневма у грецькій міфології) [Хюбнер К. Истина мифа. – М., 1996. – С. 159].

Головна відмінність християнського осягнення Святого Духу як всеохоплюючої, чудодійної і життєдайної сили від язичницького сприйняття певних виявів сакрального – це особистісність Святого Духу, в той час як в язичництві він постає як сила безособова. "Християнська екзегетика в символічній номінації стверджує, що дух, який виражає силу діяння у світі, є Духом особовим, для котрого важливе благо людини" [Остащук І. Б. Християнські сакральні-символічні структури: проблема інтерпретації // Гуманітарний вісник ЗДІА : зб. наук. пр. – Запоріжжя, 2010. – Вип. 40. – С. 91].

Поняття благодаті тісно пов'язане з поняттям *святості*, яка позначає міжпростір у якому реалізується зв'язок земного світу з божественним. У праслов'янській свідомості, поняття святості бере початок у індоєвропейському "svēt", що означало ріст, благодатний розквіт певної животної субстанції, який веде до визрівання плоду як завершення всього попереднього розвитку й прориву до нового, вищого стану. У слов'янській міфології такий "ріст" розумівся як результат діяння особливої життєвої, родючої сили чи, пізніше, як образ, символ цієї сили.

Місцем перебування святості в просторі й часі вважалися ті найвідповідальніші зони, які неначе збирали, зорганізовували довкола себе весь світ [Горський В. С. Святі Київської Русі. – К., 1994. – С. 7–8].

Мімеzis як творче наслідування – одна із сутнісних характеристик діяльності людини, яка обумовлює становлення будь-якої культурно-релігійної традиції. Нові ідеї завжди потребують опори на звичні та установлені культурні форми. Сакральність міфологічного символу обумовлює його стійкість в часі. Трансформуються форми його сприйняття, але сам міфологічний символ демонструє довговічність. Ю. Лотман розглядає символ як "текст", з допомогою якого переносяться ціннісні смисли з одного пласту культури в інший. Саме завдяки своїй інваріантності символ має здатність адаптуватися до особливостей конкретних культур, в яких він і "проростає" [Лотман Ю. М. Символ в системі культури // Избранные статьи : в 3 т. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллин, 1992. – С. 199]. Тому християнство для свого ствердження потребувало використання міфологічної символіки попередніх культур, трансформуючи її при цьому відповідно до особливостей віровчення.

Принципова новизна християнської традиції базувалася не на запереченні символіко-міфологічного світосприйняття, а на поглибленні його сприйняття як на раціоналістичному, так і на містичному рівнях. Вже юдейська традиція вбирала в себе і творчо переробляла міфи Ханаану та Межиріччя. Християнство, виростаючи на ґрунті юдаїзму, теж було відкритим для сприйняття багатьох культурних традицій Близького Сходу та Середземномор'я. Саме ця відкритість і стала одним із чинників його успішності. Сучасний дослідник християнської символіки Я. Креховецький називає процес творчої переробки язичницьких символів "хрещенням поганських культур" [Креховецький Я. Богослов'я та духовність ікони. – Львів, 2005. – С. 39]. Отже, не слід перебільшувати ворожість античної культури до християнства, як і до багатьох інших східних культур. Орієнтація античної культури в останні століття її існування була аж ніяк не випадковим і зовнішнім відносно її сутності "вторгненням" чужих елементів. Навпаки, ця орієнтація є логічним завершенням шляхів самої античної культури, реалізацією фундаментального завдання закладеного в її основах. Варто додати, що атмосфера еллінського та римського світів була сприятливішою для нового осмислення традиційних символів, аніж у попередніх близькосхідних цивілізаціях, що обумовлювалося значно більшою толерантністю та відкритістю античності до інших культурно-релігійних традицій.

О. Т. Марчук, асп., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
iam_marchuk@mail.ru

СТРУКТУРНО-КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ АГІОТЕРАПІЇ

Дисциплінарна багатовекторність сучасних науково-дослідницьких пошуків задля позитивно-комплексного вирішення завжди актуальних проблем: збереження та відновлення здоров'я людини (духовного,

психічного, соматичного) є неможливою без урахування ідейних "закидів", теоретико-методологічних розробок на базі багатофакторного підходу в науці. Саме тому актуальним є врахування філософсько-релігієзнавчих і богословських розробок у сфері реалізації не стільки *σωμα-*, чи *ψυχή-*, а, головне, *πνευμαθεραπεία* – агіотерапії, починаючи від азів поняттєвої ґенези, спроб термінологічної фіксації в аналізі підходів до осягнення феномену та закінчуючи дослідженням його структурно-функціональної кореляції в системі богословсько-релігієзнавчого та медико-психологічного знання.

Концептуальні виміри словосполучення, покладеного в основу терміну "αγιοθεραπεία" є етимологічно виправданими та закономірними. По-перше, тому, що ми говоримо про християнську духовну медицину, яка є принципово неможливою без святині, священного, джерела всього одвічного святого – Бога (1 Пет. 1, 16). Крім того, й самі засоби духовної терапії перебувають у безпосередньому зв'язку з усім святим (αγιος). По-друге, слово "θεραπεία" визначається не лише як "лікування", а етимологічно тут більш доречніше, як "служіння", "піклування", "вшанування". Тобто, термін "αγιοθεραπεία" *виник* у результаті поєднання двох грецьких слів: "αγιος" – *святий* і "θεραπεία" – *досл. лікую, служу, вшановую, зцілюю* [Большая медицинская энциклопедия : в 30 т. Т. 25. – М., 1985. – С. 131–134]. Певні етимологічні відомості дають можливість окреслити основні концептуальні виміри поняття "священнолікування" в таких варіантах його дефініцій: 1) Агіотерапія – як засіб подолання духовного болю та моральних страждань (уздоровлення через ціннісну переорієнтацію – аксіологічний концепт). 2) Агіотерапія – як шлях звільнення людини від гріха і підведення її до благочестя та святості задля спасіння (уздоровлення через обоження (θείωσις) – богословсько-антропологічний концепт). 3) Агіотерапія – як спосіб подолання екзистенційного страху та беззмістовності (лікування через набуття смислу життя – когнітивний концепт).

Узагальнюючи, можна запропонувати, щонайменше, два різних підходи до тлумачення цього поняття.

Перший з них і найочевидніший – це підхід, згідно з яким агіотерапія розглядається як певний прикладний елемент християнських релігійних течій, що входить у систему життєзабезпечення спільнот людей. По суті – це медицина в рамках релігії, що базується на християнських віроповідальних принципах і пов'язана з виконанням певних релігійних дій. Відповідно до цього, *агіотерапію* змістовно можна визначити як *вид релігійної практики, спрямований на збереження і зміцнення здоров'я людей, продовження життя, попередження і лікування хвороб*. Існує велика кількість більш-менш близьких за змістом синонімів такого священнолікування – наприклад, *храмова, культова, духовна медицина*. Кожен із цих термінів відображає той чи інший аспект агіотерапії та все ж не охоплює феномен християнського лікування загалом. З позицій цього підходу варто поверхнево окреслити структурно-функціональні особливості кореляції такого виду лікування з іншими напрямками і формами психотерапії та медицини. На думку хорватського богослова

Т. Іванчіча (наукового розробника агіотерапії), "ця терапевтична методика є моделлю духовної благодаті для зцілення духовної травми. Вона перебуває на вищому теоретичному рівні, ніж різноманітні види консультування, тому що не обмежена навчанням і консультуванням, оскільки покликана зцілювати душу пацієнта" [Іванчіч Т. Діагностика душі й агіотерапія / пер. з хорв. О. Гладкий. – Львів, 2010. – С. 63]. Тобто, агіотерапія – це не альтернатива медицині чи психіатрії. Це навіть не харизматичне, і не обов'язково фізичне зцілення, а швидше спроба створити певний різновид духовної допомоги, який дає позитивні наукові результати і звільняє людей від болю в духовному вимірі, саме так, як медицина робить це в соматичному, а психіатрія – у психічному. "Психіатрія досягає лише порогу віри і благодаті. Священик працює на іншому боці порогу. Психіатр ігнорує питання існування Бога та його благодаті, однак священик відштовхується саме від цього. Там, де психіатрія зупиняється, починається агіотерапія. Духовна реальність..., трансцендентна реальність піднімається над уразливістю, болем і психофізичними стражданнями. До компетенції духовного лікування належить лікування цих травм" [Ivančić T. Duhovna medicina – hagioterapija: priručnik za radnike u Centru za duhovnu pomoc. – Zagreb, 1997. – S. 36]. Так, агіотерапія, з позицій цього підходу, структурно визначається як вид альтернативної (комплементарної) терапії.

Інший підхід до розуміння поняття "агіотерапія" стає очевидним в тому випадку, якщо розглядати саме християнство в цілому як лікувальну систему. Вираження переживання людиною одвічного прагнення до повноти буття, спасіння, вічного життя – осердя християнства. Реалізація цієї сотеріологічної мети є також "зціленням" віруючого, а практика її досягнення – лікуванням, причому лікуванням релігійним. Тобто з позицій цього підходу, *агіотерапією ми можемо назвати також і сотеріологічну компоненту християнства, а саме, засновану на релігійних уявленнях теорію та практику зміни онтологічного статусу людини.*

У структурно-функціональному аспекті агіотерапія, відповідно до цього підходу, має всі проблемно-орієнтаційні та концептуально-дослідницькі підстави бути чітко виокремленою галуззю християнських конфесійно-зорієнтованих теологічних систем. До прикладу, у структурі католицького богослов'я вона спершу сформувалася як різновид харитативної терапії, а згодом стала самостійною дисципліною у системі католицької теології.

Отже, чіткої межі між агіотерапією як засобом зцілення від духовних, а відтак (що потенційно є можливим) і психофізичних хвороб та агіотерапією як способом досягнення сотеріологічної цілі не існує. Саме християнство часто може розглядатися в якості терапевтичної системи, й агіотерапія, в цьому сенсі, є вузькоспеціалізованим синонімом релігійної практики як такої. Тобто у найзагальніших визначеннях, відповідно до структурно-концептуальних засад досліджуваного феномену, *агіотерапія* постає як – 1) *напрям альтернативної терапії у формі духовно-орієнтованої практики досягнення здоров'я людини, набуття нею по-*

вноти буття шляхом освячення її пневма- та психосоматичної природи християнськими когнітивними, аксіологічними та богословсько-антропологічними засобами; 2) вид практично дієвої духовної допомоги з науково-претензійною перспективою галузевої самоідентифікації у структурі конфесійно-зорієнтованих теологічних систем.

М. І. Петлякова, студ., ДонНТУ, Донецьк
maya_petlyakova@mail.ru

ФОРМИ ПЕРВІСНИХ ЗАБОРОН І ЇХ ВПЛИВ НА СВІДОМІСТЬ ЛЮДИНИ

Не дивлячись на стрімкий розвиток форм релігії, все ж таки зробивши феноменологічний зріз, в основі будь-якої релігійної системи можна виокремити певні елементи первісних форм вірувань. Таким чином, актуальність дослідження останніх, навіть в сучасному релігієзнавчому дискурсі є дуже важливою. Метою роботи є розкриття сутності феномену табу як первісної форми заборони. Виходячи з поставленої мети постають наступні завдання: визначити особливості поняття табу, як системи релігійних заборон; висвітлити подвійність системи табування народів Полінезії та Океанії.

Народи Полінезії представляють найбільш ранні з доступних нашому безпосередньому спостереженню стадії розвитку людини, а саме суспільства родового ладу в чистому вигляді. Полінезія, це група островів Океанії, які знаходяться у центральній частині Тихого океану. Табу – розповсюджена в традиційному полінезійському суспільстві система заборон, порушення яких карається надприродними силами. Звичай табу вперше був описаний Дж. Куком в його описовій характеристиці аборигенів островів Тонга (Полінезія) у 1771. В свою чергу Дж. Фрезер першим звів воєдино усі факти, що відносяться до табу, і ввів це явище у вигляді терміну в науковий обіг.

Зупинимось на дослідженнях Дж. Фрезера. Вивчення первісних релігій Дж. Фрезером натовхнули дослідника, на розкриття поняття "табу". У своїй роботі "Золотая ветвь", він спостерігає і описує це явище. В підсумках стверджує, що "табу" являє собою, дещо священне, скрите від ока звичайної людини, сила "мана"(запас магічних сил), яка відкривається лише вождю. Все що, є табу – сурова заборонена дія, порушення якої викликає гнів богів, а також покарання вождем племені. Не рідкість, що людина помирала навіть не від фізичного болю, а від психологічного навантаження, від докори сумління і страху перед вищими силами, богами. Таким чином, табування знаходиться на психологічному рівні свідомості [Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. – М., 1983. – С. 188–253].

Табу вважалось, як "священне" так і "прокляте". У формі священного воно було актуалізоване для вождів і всього, що було пов'язане з їх діяльністю. Майно, храми, навіть та територія де ходив вождь, вважається забороненою. Для того, щоб увесь острів не став "табу", вождя носили на спеціальному кріслі, або пристроях, які не дозволяли йому торкатися

землі. У формі проклятого табу, що стосувалося злих богів, що розповсюджували хворобу і смерть. Стосовно цього, цікавий факт подає З. Фрейд в своїй роботі "Тотем і табу". Він стверджує, що коли людина померала, все що було нею нажито і чим вона користувалася у повсякденному житті, повинно бути знищено, адже люди вірили, що, це робиться для того, щоб унебезпечити всіх інших від жахливих наслідків смерті [Фрейд З. Тотем і табу. – СПб., 2005].

Якщо все ж таки людина порушила заборону і стала під табу другого роду ("прокляте"), вона навіть не мала права їсти із своїх рук, її повинні були годувати інші. В такому положенні були і вожді, але вони були під табу першого роду ("священне"), вони не тільки не мали права їсти із своїх рук, а навіть повинні їсти на відкритому повітрі.

Жінки під час пологів також вважалися нечистими, і прирівнювалися к категорії "проклятих", також не повинні приймати їжу разом с чоловіками. Мисливці та рибалки, воїни та вбивці, вони були окремою групою в системі табування. Їх душі знаходяться у вічному страху, перед душами звірів, птахів та людей, яких вони вбили, чи повинні вбити. Адже первісна людина вбачала у тваринах відображення себе, вважаючи розумними істотами. Ці люди дотримуються "табу" до початку справи, яку вони повинні виконати, а після неї проходять дуже ретельне очищення, щоб повернутися до буденного життя [Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. – С. 188–253].

Виділяють ще два різновиди табу: приватні та суспільні. Приватні оточуються позначками на деревах (зарубка на дереві), суспільна позначалась проголошенням, або стовпом з бамбуковим листям. Мітки встановлювалися для того, щоб людина знала, що даний предмет, або територія знаходиться під табу, отже, при порушенні накладає на себе небесну кару або репресивні покарання. Знаки, так само встановлювалися, наприклад, на тій території, де жив вождь, адже скрізь де він ходив, і до чого доторкався, було табу.

Таким чином, стає зрозумілим, що мета табу різноманітна. Зокрема пряме табу призначено для: а) охорони важливих облич: вождів, священників, предметів і тощо. від можливих ушкоджень; б) захисту слабких – жінок, дітей і взагалі звичайних людей проти могутнього "мана" (магічної сили) священників і вождів; в) захисту від небезпек, зв'язаних з дотиком до трупів чи з їжею, відомої їжі, тощо.; г) охорони важливих життєвих актів: пологів, присвяти дорослого чоловіка, шлюбу; д) захисту людських істот від могутності гніву богів і демонів; е) охорони новонароджених і маленьких дітей від різноманітних небезпек, що загрожують їм унаслідок залежності від їхніх батьків. Інше непряме застосування табу, служить захистом власності, що належить людині.

Отже підбиваючи підсумок можна стверджувати, що в первісному суспільстві табу було на зразок сучасних законів. Не виконання норм табу каралося суспільством з одного боку, та богами з іншого. У первісній релігійній системі табу базується на заборонах, які проголошує вождь, як обраний богами та потойбічними силами, для передання своїх

законів та заборон. Люди не стільки боялися суспільних покарань, скільки потойбічних, тому що, тіло – тим часова оболонка, а душа могла страждати і далі, та розплачуватися за свої вчинки. Психологічний вплив табу був дуже сильний, порушивши заборони людина могла збожеволіти, або навіть померти. При цьому не докладаючи ніяких зусиль, для того щоб залишитися жити.

Є. А. Пілецький, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ

КОГНІТИВНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ФЕНОМЕНУ СМЕРТІ У РЕЛІГІЙНОМУ КОНТЕКСТІ П. БУАЙЄ

Франко-американський антрополог, професор Університету Вашингтона (Washington University, St. Louis) Паскаль Буайє (існує американізована версія вимови – Бойер) – провідний представник сучасного теоретичного напрямку в науках про релігію – когнітивного релігієзнавства. Оскільки сам феномен смерті, її осмислення, "прийняття", "подолання" тощо є базовими концептами т. зв. "догматично-оформлених" релігійних систем, а діяльне ставлення до конкретних фактів смерті, "потойбічного життя" у будь-якому значенні, похоронні ритуали тощо характерні взагалі для переважної більшості культур, в т. ч. примітивних, наукове пояснення релігійного контексту відношення до смерті викликало зацікавленість спеціалістів пояснювального релігієзнавства і, відповідно, застосування апарату когнітивних наук.

До аналізу релігійних уявлень П. Буайє застосовує, передусім, напрацювання еволюційної біології, нейрофізіології, нейропсихології та польові антропологічні дослідження. П. Буайє розробляє гіпотезу, відповідно до якої релігійні уявлення представляють собою побічні продукти (by-products) еволюції психіки та вищих функцій центральної нервової системи, фактично стаючи своєрідними "паразитами" на здебільшого інтуїтивних та неусвідомлюваних механізмах пристосування до природного та соціального оточення. Описуючи когнітивні процеси, автор вводить поняття "інтуїтивні властивості" (intuitive properties), що, по суті, є внутрішньо-психічними "маркерами" у процесі перцепції об'єктів зовнішнього світу. Таким чином, сприйняття об'єктів є активацією складних систем "маркерів" окремих властивостей. У такому випадку мінімальне порушення (minimal violation) важливої для інтеграції уявлення т. зв. "онтологічної властивості" (ontological property) викликає утворення уявлення з протиінтуїтивними властивостями (contr-intuitive properties). В результаті природної роботи когнітивних механізмів поєднання мінімально протиінтуїтивних властивостей з інтуїтивно-очікуваними властивостями (фізичними, біологічними, психологічними) призводить до появи надприродного уявлення. Через порушення "звичайного" перцептивного процесу уявлення з протиінтуїтивними властивостями набувають "мнемонічної переваги" (mnemonic advantage) через відхилення від автоматично-несвідомого процесу "категоризації". За П. Буайє, до еволю-

ційно найважливіших когнітивних "онтологічних категорій" (ontological categories), що складаються з інтуїтивних уявлень та очікувань, належать категорії "свідомий діяч" (actor) взагалі та "людина" (human).

Інтуїтивні системи перцепції такого об'єкта як "людина" є найбільш важливими (поряд з "хижаками", "жертвами", "зброями" (tools) тощо), а, відповідно, і найбільш розвиненими в результаті еволюційного розвитку. Важливо, що їх (інтуїтивних систем) активність є суто автоматичною, ресурсно "дешевою і швидкою", і, відповідно, окремі операції, проміжні результати та їх інтеграція не є очевидними. Так, для сприйняття "людини-діяча" автоматично залучається ряд інтуїтивних систем: "інтуїтивно-психологічна" (що будує прогностичну модель психіки іншого), "анімічна" (animacy system, конструює уявлення про цільову активність), "персонально-файлову" (конкретизує "діяча") та інші подібні. Зміна стану речей не змінює автоматично роботи когнітивних систем, таким чином покійна людина викликає "конфлікт інтеграції систем" – працює розпізнавання особи, фізичної форми, пам'ять про активність померлого, загальне уявлення про людину, але дають збій "психічно-анімічні" системи розпізнавання, породжуючи уявлення з протиприродними параметрами. У процесі системної інтеграції нормальних інтуїтивних уявлень з протиприродними, загальне уявлення про померлого як про "людину" перетворюється на надприродне, а сама померла особа стає в рамках системи умовиводів (inference system) "надприродним агентом" (supernatural agent). Але при цьому в рамках онтологічної категорії "людина" "інтуїтивно-психологічна" та "анімічна" системи не припиняють активності, породжуючи, таким чином, "паралельну" реальність, онтологізуючи окремі властивості: загальне та повне уявлення про людину не зникає ("померлий – не людина, не агент"), а поділяється на відділені ("розірвані") властивості ("померлий – людина, але "анімічність"/"психологічність" та "біологічність" існують окремо").

Паралельна і розірвана робота систем, які повинні складати цілісне звичайне (odd) уявлення про людину знову ж таки автоматично породжує квазі-нормальне уявлення про "людський психосоматичний дуалізм" і, певною мірою, "онтологічний водорозділ" між психічним та біологічним життям (оскільки породжує в рамках однієї когнітивної "онтологічної категорії" принаймні дві нові однорівневі конфліктуючі категорії. З плином часу вони виокремлюються з єдиного процесу та поділяються на дві окремі категорії, що в соціальній реальності втілюються послідовно у двох "періодах погребіння": першому – funeral, безпосередньо пов'язаному з діяльністю по звільненню від мертвого тіла та "некробіотичного зараження", та другого – mnemonic, пов'язаного з нашою мнемічною діяльністю по відношенню до "психіко-анімічної" активності померлого. П. Буайє відмічає, що двоскладові (і двоетапні) когнітивні процеси та уявлення про покійника створюють поширені двоетапні ритуали погребіння та "поминання", які є соціальним відображенням природних когнітивних процесів, притаманних всьому виду homo sapiens.

К. ЮНГ ПРО АРХЕТИПІЧНІСТЬ СИМВОЛІВ

Однією з нагальних проблем сучасного суспільства є проблема пошуку духовних орієнтирів, що породжує гостру потребу у формуванні нової парадигми світосприйняття. У цьому дійстві задіяні всі сутнісні сили людини і, зокрема, такий її феномен як релігія, до осмислення якого звертається представник глибинної психології К. Юнг. Століттями символи, ритуали та релігійні догми Сходу і Заходу концентрували психічну енергію окремих людей і народів, а релігійні традиції були свідченням їх життєвих намірів і дій. Вони, немовби життєдайне джерело, з одного боку, давали силу та насагу різним цивілізаціям, були тим підґрунтям, які їх живлять, а з іншого – слугували певним критерієм їх духовності та сенсоздатності. Культурні символи виникають в результаті раціональної переробки, яка здійснюється іноді упродовж багатьох поколінь. Символи видозмінюються в сторону загальнозначимості, звільнення від індивідуальних нашарувань. В результаті з'являються релігійні символи, набагато більш прекрасні і всеохоплюючі, ніж безпосередній досвід.

К. Юнг зазначає, що ідея Бога і весь складний світ релігійних феноменів є не тільки проекцією психічних процесів, але також і символами, які виражають психічну цілісність людського існування. Символ висловлює те, що ми лише передчуваємо, але точно не знаємо.. Оскільки архетипи спершу присутні в свідомості всіх людей, остільки кожна людина здатна створити свою символічну модель світу – у відповідності зі своїм життєвим досвідом. Саме архетипи уможливають розуміння між людьми, які мають різний досвід і різні переконання. Архетипічні символи, з одного боку, виконують певну кумулятивну функцію, оскільки, немовби губка, здатні збирати навколо себе враження, думки і спостереження, а з іншого – мають властивість, яку К. Юнг називає "нумінозністю". Нумінозність символічних образів – це їх здатність викликати живий емоційний відгук: захоплювати, вражати, підпорядковувати, викликати трепетне почуття. Такою священною здатністю наділені божественні образи і предмети. Людина, знаходячись у постійному прагненні причетності до царини Божественного, оприявлює релігійні символи у своєрідних релігійних ритуалах або доктринах. В цьому сенсі релігія убезпечує людину від різноманітних сучасних катаклізмів, слугує гарантом моральних і культурних досягнень. "Релігія є "показаний в одкровенні" шлях спасіння. Її погляди – це продукти передсвідомого знання, яке виражається в символах – завжди і всюди. Навіть якщо розум наш не осягає цих символів, вони всеодно діють, тому що наше несвідоме визнає їх як виразників універсальних психічних факторів" [Юнг К. Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице // Ответ Иову. – М., 1998. – С. 184].

За К. Юнгом, різноманітні віровчення існують з єдиною метою – захиститися від несподіваного, небезпечного, яке нуртує в несвідомому. Доволі велике значення має така захисна функція на ранніх стадіях розвитку людської культури, первісних суспільствах, коли свідомість ще не зміцніла, коли існує загроза цілком бути поглинутим хвилями несвідомого. Звідси особлива цінність таємних учень племені, атмосфера таємничості, небезпеки і благоговіння, яка оточує ритуали посвячення в ці вчення.

Сьогодення характеризується К. Юнгом таким, що втратило зв'язок із сенсом буття – з серцевиною життя. З кожним днем людина, розкриваючи ресурси свідомості та досягаючи її таїни, намагається тримати під контролем всі парадокси і суперечності духу. К. Юнг з боєм констатує, що втрата священного характеру символів для людини є трагічною. В цьому випадку їх сакральність замінюється абсурдними політичними і соціальними ідеями. Так, наприклад, ідея Бога вміщує в собі величезну психічну інтенсивність. І якщо з неї вихолощується нумінозність, тобто те, що навіювало почуття благоговіння, трепету, то на поверхню під іншим іменем може виринути все, що завгодно. Як результат – психічний розлад особистості, порушення зв'язності психічних процесів. Відтак релігія виступає своєрідним ціннісним центром, що задає моральнісні орієнтири для особистості.

Психоаналітик вважає, що релігійні догми – це не закріплені прояви людського духу, а живий нерв людської душі, через який виявляється психологічний стан людини. Згасання догми як символу згубно впливає на психічне здоров'я, оскільки ніякий інший символ не в змозі виразити царину несвідомого. К. Юнг переконаний, що пошук екзотичних ідей на Сході, що охопив сьогодинішній світ – марна справа. Безперечно, там ми можемо багато чому навчитися, однак усі східні вчення не спроможні виразити накоплене нами минуле, оскільки "залишаються безкровними інтелектуальними поняттями, що не зачіпають внутрішніх струн нашого буття" [Юнг К. Г. Аіон. – М. ; К., 1997. – С. 201].

Культура, яка втрачає свої символи, приречена на зникнення, оскільки саме символ (утілений у міфі, релігійному образі, творі мистецтва) дає підґрунтя для її існування; саме він визначає її життєві координати, повертає до витоків, надає сенсу тому, що відбувається. Навіть якщо наш розум і не досягає символів, вони все одно діють, тому що наше несвідоме визнає їх як вираження універсальних психічних факторів.

Релігійні символи надають смисл людському життю, примушують екзистенційно відчувати буттєвість. Коли людина розмірковує над своїм місцем в світі і надає йому смисл, вона здатна долати неймовірні труднощі. К. Юнг вважає, що якби святий Павло не був впевнений, що він Божий посланець, то навряд чи він став тим, ким став. Коли ж з символів вихолощується утаємниченість і божественність – люди втрачають сенс життя. Символ лише тоді насичений емоціями, коли переживається його сакральність, – в цьому випадку він оживає і набуває сенсу. Відтак релігійні символи вловлюють невидимі душевні порухи, виражають таємниці душі і тому й претендують на сакральність.

РОЛЬ ЗАГАЛЬНОЇ ПСИХОЛОГІЇ В ПСИХОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ

Однієї із складових головного змісту процесу психології релігії є питання формування і функціонування релігійної свідомості, її психічних передумов, співвідношення в релігійній свідомості емоційних і раціональних елементів, перетворення їх в стереотипи, в центри духовної інтеграції особистості, такі аспекти можуть бути вирішені лише на основі загальної психології. Залучення загальної психології потрібно при вивченні вікової релігійної психології.

В залученні людини до релігії об'єктивні причини тісно переплітаються з суб'єктивними якостями особистості. Соціальний аналіз розкриває загальні закономірності формування свідомості та поведінки людей в тому або іншому напрямку, але він не пояснює причин, через які рівні обставини викликають у людей різну емоційну та вольову реакцію. Чому серед людей, які живуть в однакових соціальних та культурно-побутових умовах, одні стають віруючими, інші – атеїстами? Одним з основних питань є виявлення соціально-психологічних типів людей, того співвідношення об'єктивних і суб'єктивних моментів, які забезпечують даний тип світосприймання людини. В його вирішенні соціальний аналіз повинен стикатися з аналізом особливостей психологічного складу, типу нервової системи, темпераменту особистості та ін. Отже, психологія релігії дуже тісно пов'язана з психологією. У світі вищезгаданого психологію релігії можна пояснити як комплексну наукову дисципліну, що являє собою органічну єдність принципів та методів, запозичених з філософії, соціології, релігієзнавства і психології, причому психології в самому прямому розумінні.

Релігійність як людський акт завжди пов'язана з екзистенційними проблемами, з проблемами вибору. Психологія релігії безпосередньо пов'язана з психологією – сукупністю релігійних образів, містерій, ілюзій, настроїв і почуттів, у яких безпосередньо відображаються умови життя людей, а також всі порухи людської душі (раціональний, емоційний, вольовий). Домінуюча роль у психології все-таки належить емоційно-вольовому аспекту. У розвинутих формах релігії спостерігається взаємодія і взаємовплив між релігійною ідеологією та психологією. Психологія збагачує ідеологію емоційним відтінком, посилюючи або послаблюючи її сприйнятливості у суспільстві, а релігійна ідеологія надає психології спрямованості та тенденційності. Завдяки загальній психології включаючи вирішення питання про природу, сутність релігії, структуру, зміст і функції релігійної свідомості, американські психологи встановили багато цікавих закономірностей та компонентів релігійної свідомості і їм вдалося розкрити різноманітність суб'єктивно значущих форм релігії, показати залежність релігійної установки від індивідуально-типологічних і соціально-психологічних особливостей індивіда. Тому роль загальної психології внесла вагомий внесок в розвиток психології релігії.

ДОВІРА ЯК СКЛАДОВА РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ

Переважає більшість дослідників ототожнюють віру з визнанням того, що не є очевидним, з тим, що не можна довести. Віра в цьому розумінні є впевненістю у тому, що немає певної аргументації. В цьому контексті релігійна віра виступає як довіра або як страх – довіра до авторитету, який викликає у людини захоплення і занепокоєння, оскільки людина не може збагнути могутності вищої сили, владу якої постійно над собою відчуває. Елемент покірності та слухняності є складовою віри як страху – довіри. Проте історія релігії свідчить, що не завжди зовнішній авторитет є спонукальним чинником релігійної віри. Зазвичай саме періоди найжорстокіших переслідувань проти віри породжують найсвідоміші її прояви. В цьому контексті можна пригадати історію раннього християнства, коли перших його adeptів переслідували, піддавали тортурам. Проте нелюдські муки лише укріплювали їх у вірі, підсилювали її.

Прийняття "довіра" відрізняється як від поняття "віра", так і від поняття "впевненість". Віра перевищує силу зовнішніх фактичних і формально-логічних доказів. Довіра ж стосується виключно питань, що знаходяться в компетенції людського пізнання. Крім того, довіра виникає як звернення до Іншого в рамках певного соціального простору, впевненість – як звернення до Іншого в собі самому. Замикаючись рамками відомого, довіра не відкриває людині доступ виходу за межі предметного простору. Віра включає в себе довіру, схвалення, переконання тощо, які вміщують у собі могутній духовний потенціал. Довіра виступає тим чинником, завдяки якому визначається релігійна істина, навіть у такому випадку, коли відсутні доведення. Вона, виходячи за межі індивідуальних можливостей людини, здатна подолати сумніви людини. Структурними складовими довіри є, по-перше, переконаність у тому, що на когось або на щось, зроблене ним, можна твердо покластися; по-друге, договірні відносини, що виникають у процесі спілкування.

Характеризуючи ступінь глибини віри, звертають увагу на такі моменти, як: часто чи ні людина відвідує церкву, чи виконує релігійні обряди тощо. Інколи людина взагалі не має ані найменшої уяви про віру, але дотримується вище перелічених моментів, віддаючи данину традиції. Впевнитися в дійсному ступені глибини віри дозволяє такий показник, як довіра: довіра священнослужителям, церкві і т. д., тому необхідно звернути увагу на такі елементи, як сліпа чи розумна довіра, зовнішня чи внутрішня згода. Звернемо увагу на такі показники релігійної віри, як сліпа і розумна довіра. Критерієм оцінювання глибини релігійної віри при розумній довірі виступає ступінь розуміння, сліпа ж довіра виключає розуміння, основа такої довіри – це навіювання і наслідування. Розумна довіра має в своїй основі інтуїцію, чуттєві переживання тощо. Суть такої

довіри полягає в тому, що вона знаходиться у відповідності з принципами розуму, спостереження та досвіду. Досить важливим елементом тут є ще й той факт, що людина повинна розуміти те, чому вона довіряє.

Релігійна віра формується з певної установки психіки, перетворюючись на інтенцію свідомості, прагнучого досягнути мети – утримати, раціонально обґрунтувати і законсервувати образи, що не співпадають з реальністю, зберігаючи за ними незмінні смисли. Тобто, у релігійному світогляді відбувається поступовий зсув у бік несвідомої домінанти. "Віра передбачає особисте ставлення до предмета дослідження, тобто поперше, вона позбавлена примусу, по-друге, в ній яскраво відображається особистісне ставлення до предмету віри, по-третє, встановлення відносин віри передбачає сутнісну зміну людини як суб'єкта віри" [Пред-ко О. І. Релігійна віра як екзистенційне підґрунтя особистості // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. – 2012. – № 109. – С. 27–28]. Релігійна віра задає людині таку систему цінностей, за допомогою якої вона може інтегрувати себе, оптимізувати свої відносини з іншими людьми в різних формах соціальної комунікації. Як психологічний феномен віра виникає у тих випадках, коли людина не має достовірних знань про ті чи інші об'єкти. В цих умовах віра є виходом свідомості в царину несвідомого на базі вже пізнаного. Вона слугує своєрідною формою мобілізації психічних ресурсів в умовах недоліку знань про об'єкт. В даному випадку віра виступає своєрідною емоційно-психологічною компенсацією недоліку інформації. Оскільки віра пов'язана з почуттям особистої зацікавленості про предмет віри, вона не може існувати без чуттєвого офарбування, без переживання, тому вона має характер внутрішньої самодостатності. Емоційно-чуттєвий характер релігійної віри створює певне світовідчуття людини, яке виступає її домінуючим життєвим орієнтиром.

Отже, аналіз етимології понять "довіра" і "віра" дозволяє зробити висновок про те, що поняття "віра" виникає на основі, пов'язаної з поняттям "довіра". Основа ж концепту "віра" – та ж, що і в концепті "довіра", а саме – комунікативний процес; вона ж і складає внутрішню форму концепту. Відтак релігійна віра виростає із зерна довіри. Довіра є підґрунтям започаткування релігійної віри. Віра є завершальним рухом у процесі формування релігійної свідомості, проміжними етапами якого є довіра і впевненість.

М. В. Ярцева, студ., МГГУ ім. М. Шолохова, Москва, Россия
sparrow-chan@gmail.com

ОБРАЗ И ПСИХОЛОГИЯ ЖЕНЩИНЫ В КОНЦЕПЦИИ СОВРЕМЕННОГО ДВИЖЕНИЯ "ВЕДЖЕНА"

Возникшее в 2007 г. и к настоящему времени имеющее определенную популярность мистико-психологическое движение "Веджена" (от *ведаящая жена*) ведет свою деятельность преимущественно в сети Интернет, где имеет свой сайт [<http://www.vedjena.ru>] и различные вспомогательные ресурсы.

Сами основатели определяют свое движение следующим образом: "Веджена – это проект гармонизации семейных отношений, осознание роли женщины во взаимоотношениях в семье как хранительницы домашнего очага и семейного благополучия. Метод реализации проекта – историческая реконструкция традиции и обычаев русского народа, а так же народных методов в области домашнего воспитания и ввода ребёнка во взрослую жизнь. Инструктора и преподаватели Веджены, изучая многочисленные народные обычаи, адаптируют их к условиям жизни и быта в современных городских условиях. На экспозиции (имеется в виду выставочная) будут представлены работы: куклы и другие экспонаты, изготавливаемые слушательницами в процессе прохождения курса обучения, которые иллюстрируют предлагаемые методы. Ожидаемый результат проекта – укрепление здоровых отношений в семье, как основной опоры благополучного общества. Искоренение ксенофобии и воспитание в подрастающем поколении чувства патриотизма, уважения к истории и традициям нашей страны, поскольку в основе курса обучения лежат традиции и обычаи различных народов, проживающих на территории России. Проект развивает толерантность, учит взаимопониманию и терпимости" [<http://vedjena.livejournal.com/106992.html>].

Вместе с тем, деятельность движения направлена на проведение и использование большого количества парапсихологических, мистических и оккультных ритуалов и практик. Одна из основательниц "Веджены" – Арида – является практическим психологом "со специализацией по телесно-ориентированной, танце-двигательной, арт-терапии, символ-драме, а также этнопсихологии", но, кроме того, "потомственной хранительницей женских знаний, мастером Таро, Рун", "обучалась в Академии астрологии и имеет посвящение в Рейки 2 ступени" [<http://www.vedjena.ru/specialist.htm>]. Очевидна эклектика и разноплановость концепции данного движения.

В учении "Веджены" широко интегрированы элементы славянского неоязычества, хотя создатели официально дистанцируются от каких-либо общин или организаций: "К религии мы относимся уважительно, но отдалённо. Область нашего интереса – повседневная жизнь, быт, семья, любовь. "Язычники", потому что богов славянских знаем? Удивительно, но знание мифологии ещё недавно считалось признаком культуры и хорошего воспитания, а не сектантства" [<http://vedjena.livejournal.com/226063.html>]. Но, при этом, активно изучаются и справляются славянские народные праздники как *дни силы*: "Солнечные и лунные праздники появились в очень далекие времена, но смысл их остался неизменным, отражая нашу связь со Вселенной, с процессом сотворения и воплощения Божественного в мире. Участвуя в праздниках, мы приобретаем к истокам, к началам и причинам всего сущего, каждый раз заново проживая состояние сотворения и развития мира, благодаря чему происходит единение космического, земного и человеческого ритмов, обновление нашей жизни" [<http://www.vedjena.ru/prazdniki.htm>].

Структура и схема психологического развития в рамках "Веджены" предполагает прохождение трех "кругов": внешнего, внутреннего и круга

Силы. Переход с этапа на этап возможен только после завершения всех тренингов предыдущей ступени. На первом этапе реципиент изучает общие теоретические основы движения, знакомится и начинает участвовать в праздниках, постигает азы ритуального оздоровления (к примеру, с помощью бани). Сюда же относится знакомство с начатками народных женских ремесел (вышивания, росписи, изготовления кукол и пр.) На втором этапе подготовленный адепт начинает углубленные занятия на семинарах по "возрастным женским переходам", познает "мастерские премудрости" и даже осваивает целительство! Третий же этап знаменует переход к финальной стадии, где полностью раскрывается гармония личности, которой особенно рекомендуется путешествовать к местам силы, обращаться и устанавливая связь с Луной и т. д.

Отдельным аспектом выступает культ "естественных родов" без врачебной помощи, а также психологические нюансы материнства и связанных с ним сфер – от кормления до воспитания и "отрывания от себя" выросшего ребенка. Анализ своеобразной концепции "Веджены", популярной среди "потерявших себя" в эпоху скачкообразного развития информационных технологий женщин представляется необходимым для более детального изучения, а, следовательно, и понимания феномена новых религиозных и психологических движений.

О. О. Демура, асп., НПУ ім. М.П. Драгоманова, Київ
Oks-demura@yandex.ru

МЕНТАЛЬНО-РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ СТАНОВЛЕННЯ КОМУНІЗМУ В РОСІЇ

Описуючи ментальність будь-якого народу, його національні відмінності і роль в світовій культурі, важливо звертатися до архетипів світової і національної міфології, як загальнолюдських універсалій, що сформувалися в колективному несвідомому людства з найдавніших часів і які продовжують до цього часу відтворюватися в культурі. Багаторівнева семантика міфологічного архетипу як "ядра смислів" виявляє духовну єдність культури, та пояснює способи впливу на масову свідомість через архетипічні конструкти.

Проблема встановлення комуністичної ідеології повинна бути розглянута в ментальному контексті. Нова культура, новий життєсвіт не може формуватися на невідготовленому для неї ґрунті, вона вкорінюється в свідомість мас, трансформуючись і проникаючи в метално-архетипні конструкти нації. Сама ідея комунізму приймається та не заперечується слов'янськими народами, а в основному російською нацією, так як вона відповідає ментальним домінантам російської культури.

Важливим є поняття міфу в структурі ментальності, адже саме він визначає основні ментальні риси, стереотипні уявлення, на рівні яких функціонує масова свідомість. Міф має високу енергійну складову, що йде від початкової єдності його ідей з життєвими основами. Кассірер вважає, що

міф відтворює емоційну енергію, звідси він говорить: "У відносинах міфу та історії, міф виявляється первинним, а історія – вторинною і похідною. Не історія визначає для народу його міфологію, а, навпаки, – міфологія історію – чи, точніше, вона не визначає, а сама є долею народу, яка випала йому з самого початку." Для Кассієра народ є власна міфологія, вона має внутрішню владу над масами. "Міф виявляється своєрідною початковою формою життя" – яка трактується Кассієром як первинна форма культури, за допомогою якої структурується життя народу.

Аналіз російської душі проведений М. А. Бердяєвим, показує початкову суперечливість російського національного характеру, в якому в єдине ціле злилися такі крайні стани, як атеїзм і ревно релігійність (по М. Бердяєву навіть атеїзм в Росії релігійний), відсутність побутового націоналізму та його крайні прояви, нескінченна пристрасть до свободи і небачене обожнювання влади.

Російський комунізм є абсолютно особливим явищем, його можна вважати продуктом саме російської православної спільноти. Не можливо розглядати умови становлення і формування нової культури не враховуючи історично економічну ситуацію. В Росії кінця XIX ст. нарастають апокаліптичні песимістичні настрої. Проте ці настрої передчують не кінець світу, а кінець історичної епохи, передчуття саме соціально-економічних змін, переважають революційні настрої.

Консолідуюча сила ідеї "Москва – третій Рим" є ключовою в становленні комунізму на теренах СРСР. Революція 1917 року дає можливість вибору нового шляху розвитку Росії, проте вплив більшовиків був значно більший ніж інших партій. Більшовики робили все, щоб переконати маси в тому, що єдиним способом задоволення нагальних проблем є прийняття і реалізація марксистсько-ленінської програми революційно-соціалістичних революційних змін в суспільстві. Маси йдуть шляхом вибору яскравого революційного майбутнього, що обіцяє втілити християнську ідею "раю на землі" в доктрині комунізму.

Характерною рисою російської культури є те що вона не має орієнтації ні на минуле, ні на майбутнє, вона орієнтована на абсолютне, позачасове. Впевненість в месіанському значенні Росії штовхає її народ на вчинки цілком характерні для російського менталітету. Атеїстичний комунізм багато в чому є зобов'язаний християнству, бо в основному комуністична ідея коріниться в перенаправленні релігійної енергії, в запереченні релігії. Комуністична ідеологія шляхом насадження нового світосприйняття перетворює релігійну енергію в революційну, створюючи атеїстичну людину, в якій коріниться моральний принцип принесення себе в жертву, принцип покори, та служіння.

Становлення комунізму в Росії має цілком самотутній характер. Тісно переплітаючись з християнством та нашаровуючись на нерушимі ментально-архетипічні конструкти, комуністична ідея підмінє змісти морально-духовного буття цілком матеріальними профанними ідеями, які знаходять відгук в масах, адже це задіює механізми функціонування колективної психіки, шарів несвідомого.

РАЗНОВИДНОСТИ ВНУШЕНИЯ В РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИКАХ

Разнообразные механизмы внушения являются неременной составляющей психотехник, используемых в различных религиозных течениях. Классическим примером может служить шаманизм, в котором безоговорочная вера адептов в силу шамана, его способность общаться с миром духов, исцелять, влиять на окружающую среду и т.п. выступает в качестве ключевого аспекта адаптивной и мировоззренческой функции внушения. При этом следует отметить, что техники психического воздействия, применяемых в религиозных практиках чрезвычайно многообразны по своим механизмам и степени влияния [см.: *Бехтерев В.* Гипноз. Внушение. Телепатия. – М. ; СПб., 2011].

Так, по механизму воздействия используемые в религии техники можно разделить как минимум на две группы – целенаправленные (или прямые) и косвенные. К первому типу относится большинство вербальных техник, задействующих прямую речь, открыто формулирующую предполагаемую цель воздействия и шаги по ее достижению [подробнее см.: *Грицак Л. П.* Тайны гипноза: Современный взгляд. – М., 2010]. Примером подобной разновидности внушения в ряде случаев могут служить: молитва (как индивидуальная, так и коллективная), поучительная проповедь, заговор, ритуальные формулы, мантры и т.д. В эту же группу можно отнести некоторые моторные и тактильные техники, например: наложение рук, "магнетизм", ритуальные пассы, ритуальная моторика и т. д. При этом следует обратить внимание на то, что реализация прямого воздействия должна происходить непосредственно после завершения внушения. В отличие от этого типа, вторая указанная выше разновидность внушения, т.е. косвенное внушение, характеризуется непрямым воздействием, предполагающим отсроченную и зачастую длительную реализацию цели и опосредованным сторонним предметом или ситуацией [см.: Там же; также см.: *Ахмедов Т. И.* Гипноз: новейший справочник. – Ростов н/Д, 2010. – С. 154–162]. В отношении религиозных практик самыми типичными примерами данной разновидности внушения, пожалуй, являются профитическая проповедь и образное воздействие посредством религиозных символов и религиозного искусства.

Следует отметить, что использование вербальных техник в религиозных практиках зачастую направлено на введение субъекта в особое психическое состояние, например состояние транса или экстаза [см., например: *Gellhorn E., Kiely W. F.* Mystical states of consciousness: neurophysiological and clinical aspects // *Journal of Nervous and Mental Diseases.* – 1972. – Vol. 154. – P. 399–405], при этом могут использоваться механизмы как гетеро-, так и аутовнушения. Посредством этих техник развиваются целые религиозные трансовые системы, целью которых является саморазвитие и исцеление индивида, как психиче-

ское, так и физиологическое, а также активация так называемых "резервных возможностей" психики человека [см.: *Стрельченко А. Б., Звоников В. М.* Целенаправленное дифференцированное гипнотическое воздействие как метод активации резервных возможностей человека // *Парапсихология и психофизика*. – 1993. – № 2. – С. 49–56]. Так, например, распространенная в шаманских ритуалах практика "хождения по углям" непосредственно опирается на техники внушения и гипнотического воздействия: эффективность ритуального транса в данном случае объясняется гипнотическим обезболиванием и снятием страха перед горящими углями, запускающими необходимые при исполнении данной практики механизмы расслабления и успокоения [*Гринс Р.* Шаманы и эндорфины: гипотезы для синтеза // *Измененные состояния сознания и культура* : хрестоматия / под ред. О. В. Гордеевой. – СПб., 2009. – С. 248–251].

Тем не менее, в отличие от большинства направлений в гипнотерапии, использующих гипнотический транс для психокоррекции различного рода психосоматических нарушений и предполагающих относительно кратковременное воздействие на индивида, техники внушения, используемые в религиозных практиках при одновременном воздействии на нескольких субъектов и направленные на интериоризацию внушаемой информации (например, при миссионерской проповеди), должны носить длительный и непрерывный характер. Зачастую здесь применяются такие техники, как монотонная и ритмичная рецитация текстов, коллективные молитвы вслух, ритмичные или монотонные движения и танцы, специальные диеты (пост или голодание), сенсорная депривация, продолжительные и нередко групповые медитации. С психофизиологической точки зрения эффективность описанных техник объясняется повышением активности правого полушария при одновременном снижении активности левого полушария, приводящими к доминированию эмоциональных и образных способов восприятия и оценки предоставляемой информации над логическими.

Однако следует обратить внимание на то, что результаты внушения далеко не всегда совпадают с его предполагаемой целью. В частности, эксперименты, проведенные Д. Д. Кожевниковым и В. Е. Степановой в Лаборатории психофизиологии Московского гуманитарного университета [*Кожевников Д. Д., Степанова В. Е.* Влияние целенаправленного психического воздействия на психомоторные функции человека (с использованием стабилотрии) // *In press*], а также в рамках программы "Научные и научно-педагогические кадры инновационной России" в научно-образовательном центре "Нанотехнологии" Южного федерального университета [*Сидоров К. В., Ребрун И. А., Кожевников Д. Д., Соболенкицкий И. С.* Диагностика психофизиологического и эмоционального состояния человека-оператор // *Инженерный вестник Дона*. – 2012. – № 4] показали, что "низковнушаемые" люди, в отличие от "высоковнушаемых", не просто слабо реагируют на внушение: их реакция на внушение сопоставима по "силе" и "выраженности" с реакцией "высоковнушаемых", но характеры данных реакций диаметрально противо-

положны. То есть, если "высоковнушаемые" демонстрируют прямую, соответствующую цели внушения познотоническую реакцию, то "низковнушаемые" – противоположную, обратную цели и содержанию внушения реакцию. Вытекающие отсюда импликации объясняют различные степени вовлеченности адептов религиозных движений и принятия того или иного религиозного мировоззрения.

3. Т. Кокоев, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
z.kokoev@gmail.com

ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ГОМОСЕКСУАЛИЗМ

Из шести точек зрения христианской антропологии в отношении гомосексуализма, выделенных в исследовании Холбена, я попытаюсь раскрыть психологию той, которая распространена в Католической Церкви. Сделано это будет немного в необычной форме. За короткими тезисами, излагающими рассматриваемую точку зрения, сравнимыми с плодами древа католической теологии, последуют цепочка вопросов и ответов, которые призваны привести к корням, хотя приведут только к стволу.

Врожденная тенденция некоторых людей к гомосексуализму – это реальность. Но такова она не по Божьей воле, а как следствие первородного греха, сделавшего несовершенство частью человеческой природы.

Но разве Библия не учит, что все заповеди сводятся к двум основным – "возлюби Господа Бога своего..." и "возлюби ближнего своего, как самого себя"? Если это так, что же тогда плохого в том, что два человека одного пола с таким врожденным качеством начнут строить друг с другом отношения подобно тому, как делают это два человека противоположного пола?

Возлюбить Бога – значит, поставить своей главной целью возвращение к Нему, обретение полноты совершенства вместе с Ним. А для этого необходимо шаг за шагом распознавать Его замысел, и стараться следовать Ему. Чтобы стать композитором, способным творить совершенную музыку, необходимо пройти какую-то школу, причем суровую. Жизнь человека – школа, которая должна научить его стать достойным сонаследником Божьего Царства, научить быть богом.

Если согласиться с таким подходом, то очевидно, что гордость, ненависть, эгоизм, которыми человек возвышается над другими, а также трусость, развращенность, лень, из-за которых человек не может устоять перед испытаниями, делают его недостойным быть богом, т.к. Бог есть Любовь и Победитель. Но что же тогда плохого в гомосексуальных отношениях, что "мужеложец не наследует Царствия Божьего"? Попытки обосновать этот предрассудок кажутся откровенной спекуляцией.

Единство плоти мужчины и женщины осуществляется в ребенке. А может ли дать плод любовь двух людей одного пола? А что в соответствии с Библией делается с тем деревом, которое не дает плода?

Оно вырубается и бросается в огонь. Однако, смысл брака не только в продолжении рода. Взаимное дополнение друг друга, верность, по-

настоящему жертвенная любовь, прощение, взаимопонимание, сочувствие – все эти вещи наиболее глубоко люди познают в браке. И все это тоже какие-то плоды, так что не так уж и бесполезно древо однополый любви. Конечно, в рамках церковного учения есть и альтернативный путь – целибат. Но что же, каждый врожденный гомосексуалист призван к монашеской жизни?

Нет, это качество следует рассматривать не как призвание, а как врожденное несовершенство, вроде болезней и слабостей, свойственных нашему падшему естеству. Подобно тому, как бесплодие мешает человеку познать, что такое быть родителем, так и гомосексуальная ориентация является препятствием для этого.

А здесь можно возразить, что, становясь монахом, человек тоже лишает себя возможности познать это. Однако, монашеское призвание – это не грех, а вот следование гомосексуальной ориентации – грех. Разве это не спекуляция?

Нелепое возражение, т.к. брак и дети – это одно единое целое, и брак без детей – как покорение горы без восхождения на вершину. Параллельно истории Содомы и Гоморры мы наблюдаем историю Авраама и Сары, для которых великим даром было обретение ребенка.

Допустим, это так. Но тогда при усыновлении гомосексуальной пары детей мы имеем всю полноту, о которой говорилось выше.

Такое явление, как усыновление, хорошо в качестве костыля для детей, лишенных родителей. Но разве костыль может быть настоящей ногой? Человек может ненавидеть или презирать своих родителей, однако, он никуда не денется от глубины отношений с ними, подобной глубине его отношений с Богом. Даже если человек захочет стать животным, он не станет им, он будет размышлять, задаваться вопросами и жаждать ответов. Тяга к совершенству – это тот самый неугасимый свет в человеке.

Мы пришли к бескомпромиссной тяге к совершенству, что является одной из основ христианского взгляда на предназначение человека. Но разве оно каким-то очевидным образом осуждает гомосексуализм? Почему однополый брак является препятствием на пути к совершенству? В соответствии с концепцией первородного греха, в этом мире совершенства-то и не достигнешь. Бывает, что один из супругов бесплоден – или элементарно по случайности не происходит зачатия у людей. Допустим, они лишаются возможности обрести полноту брака из-за первородного греха. Но их брак остается браком, угодным Богу в соответствии с учением Церкви. Почему же однополый брак, в котором люди лишены возможности обрести дитя из-за того же первородного греха, является неугодным?

Все просто. Брак первых осмыслен, если они живут надеждой обрести дитя, хотя порой это надежда на чудо, и она их спасает. Здесь опять же уместно вспомнить историю Авраама и Сары. А союз последних лишен такой надежды, а посему и пуст.

Здесь уже возражать нечего, остается заключить, что, как это характерно для религиозного христианского мышления, все опять же упирает-

ся в метафоры. Жизнь, как отделение консерватории, где готовят композиторов; брак, невысказанный без детей, как восхождение на гору, невысказанное без покорения вершины. Почему метафоры? Возможно, причина кроется в том, что религиозное сознание – это комплекс сложных переживаний, которые трудно облечь в иную форму, чтобы высказать их.

**Т. В. Малевич, канд. филос. наук, доц., Институт философии,
теологии и истории св. Фомы, Москва, Россия**
t.v.malevich@gmail.com

ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ "МИСТИЧЕСКОГО ЯЗЫКА" И КОГНИТИВНАЯ ТЕОРИЯ МЕТАФОРЫ

Одним из проблематичных полей исследования мистических переживаний является их "невыразимость", которая осложняется тем, что язык мистических текстов чрезвычайно метафоричен и противоречив. Зачастую данному аспекту "мистического языка" придавалась эвокативная функция, либо же он трактовался как указание на невозможность буквального описания или следствие побочных эмоциональных состояний. Однако, во-первых, эвристический потенциал эвокативной теории "мистического языка" ограничен, а во-вторых, понимание метафоры как попытки "вербализовать невербализируемое" основывается на "теории замещения", в которой метафорическое употребление языка понимается как использование определенных переносных слов для замещения других непереносных слов.

В когнитивной лингвистике проводится четкое разграничение метафорического выражения в естественном языке и концептуальной метафоры как основополагающего способа мышления и деятельности: метафорические понятия структурируют большую часть того, что мы думаем, говорим, делаем. С этой точки зрения, на предпонятийном уровне значения возникают посредством "схем образов", простых когнитивных структур, таких как "вместилище", "путь", "связь" и т.д., которые распространяются на более абстрактные формы опыта [*Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем.* – М., 2008. – С. 25–27]. Процесс метафоризации осуществляется за счет механизма "метафорической проекции", т.е. соотнесения некоторых областей когнитивной структуры "цели" с когнитивной структурой "источника" и соответствующего осмысления "цели" в терминах "источника". Таким образом, метафоры являются пересечением концептуальных областей, а значит, некоторые метафоры, используемые по отношению к одному и тому же феномену, могут быть "внутренне согласованы", т.е. приводить к одним и тем же следствиям, но они не должны быть с необходимостью полностью "совместимыми", т.е. "нельзя ожидать, что на их основе возникнут непротиворечивые образы" [Там же. – С. 31–34, 126–128]. Согласованные, но не совместимые метафоры могут фокусировать внимание на том или ином аспекте феномена в тех случаях, когда их цели пересе-

каются, но отсутствует единственная четко сформулированная метафора, полностью удовлетворяющая этим целям. Однако один и тот же феномен структурируется посредством не только не совместимых, но и внутренне не согласованных метафор, по-разному "высвечивающих" и "затемняющих" его различные аспекты, если коммуникативные цели этих метафор не пересекаются [Там же. – С. 128–129].

Таким образом, внутренняя противоречивость описаний мистического опыта и его объекта может объясняться различными коммуникативными целями тех или иных характеристик, применяемых в этих описаниях. В качестве иллюстрации приведем цитату из "Сверкающего камня" фламандского мистика Яна ван Рейсбрука: "Созерцающий Бога человек, который отказался от самого себя и всех вещей и который не чувствует себя опустошенным, потому что он более ничем не обладает, но свободен от всего, такой человек всегда может войти, обнаженным и свободным от образов, в самую глубинную часть своего духа. Там ему открывается Вечный Свет... Если его [духа – Т. М.] внимание обращено на самого себя, он находит разделенность и различие между собой и Богом, но когда дух сгорает [огнем любви – Т. М.], в нем нет разделенности и различий, и поэтому он чувствует только единство; ибо пламя Божественной Любви поглощает и уничтожает все, что оно Собою охватывает" [Ruysbroeck J. van. The adornment of the spiritual marriage: The sparkling stone & The book of supreme truth. – New York, 2007. – P. 185–186]. Описание Рейсбруком того, что У. Стэйс называл проявлением "основного парадокса интровертного сознания", т.е. "пустого и бессодержательного единства", остающегося "Вечным Светом" [Stace W.T. Mysticism and philosophy. – London, 1960. – P. 94–95], в действительности оказывается следствием структурирования феномена посредством двух различных, основывающихся на нашем телесном опыте переживания собственного тела и движения, концептуальных метафор – "вместилища" и "пути" [Johnson M. The body in the mind: The bodily basis of meaning, imagination, and reason. – Chicago, 1987. – P. 28–30, 113–117]. Таким образом, можно сказать, что понимание опыта у Рейсбрука как безобразного единства основывается на схеме "вместилище", в то время как понимание опыта как достижения "Вечного Света" основывается на схеме "путь", в которой "Вечный Свет" оказывается "целью" мистического пути: данные метафоризации высвечивают разные аспекты мистического опыта и не направлены на создание его единой субстанциальной характеристики.

Аналогичный подход к парадоксальности мистического языка разрабатывается в интеракционистской теории метафоры, в которой метафора понимается как взаимодействие между двумя семантическими содержаниями и возможными ассоциативными рядами, связанными с этими содержаниями. Например, С. Макфаг полагает, что главной характеристикой метафоры является отношение "есть/не есть" к описываемому ею феномену. Применение к объекту мистического опыта некоторого метафорического выражения освещает определенные ас-

пекты природы этого объекта, т.е. фраза "Бог – нежный любовник" может освещать такое его качество как сострадание, но не его сексуальность; в таком случае одновременное утверждение, что "Бог не является нежным любовником" (в смысле его сексуальности) также верно и не противоречит первому высказыванию [McFague S. Models of God: Theology for an ecological, nuclear age. – Philadelphia, 1987. – P. 29–57]. Однако из когнитивной теории метафоры следует метафоричность не только нашего мышления, но и опыта: концептуальные метафоры не просто позволяют нам думать и говорить о чем-то по-новому, но и переживать это по-новому [см.: Harrison V. S. Metaphor, religious language and religious experience // Sophia: International Journal for Philosophy of Religion. – 2007. – Vol. 46. – P. 127–145]. В этом случае дескриптивную невыразимость мистического опыта можно понимать в двух аспектах: с одной стороны, она объясняется невозможностью использования метафоры "канал связи", указывающей на важность контекстов и участников коммуникационного процесса; с другой – тем фактом, что мистические опыты обеспечивают новую систему смыслов и значений, т.е. дают субъекту новое знание о мире и новые способы переживания себя и реальности.

Підсекція "ІСТОРІЯ РЕЛІГІЇ"

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

ОСОБЕННОСТИ ХРИСТИАНСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА

События последней трети XX–XXI века заставляют ученых, политиков, общественных и религиозных деятелей искать объяснения такому социально-историческому феномену, как фундаментализм. Тема религиозного фундаментализма сейчас становится очень актуальной, в следствии глобализационных процессов происходящих в социуме.

Фундаментализм – это общественное идеологическое религиозное движение, провозглашающий приверженность исходным идеям, принципам, ценностям определенных учений, доктрин, выдвигающие требования преодоления появившихся в ходе их развития извращений, уклонов, ересей и восстановления первоначальной чистоты, "возвращения к истокам". Фундаментализм близок к ортодоксии и возникает в условиях кризиса какого-либо движения и, как правило, противостоит, в т. ч. насильственными средствами, процессу перемен, обновлению

Фундаментализм религиозный – религиозное направление, свойственное любой религии (исламу, иудаизму, индуизму, протестантскому и католическому христианству, и с особенной силой – новым религиозным движениям), призывающие к возрождению традиционных

ценностей и ориентирующиеся на консервативные социальные цели. Возникает в периоды социальной и политической нестабильности. Фундаментализм является термином, широко используемым для описания строго соблюдения христианской доктрины, основанной на толковании Святого Писания.

Отличительной чертой современного религиозного фундаментализма является его убежденность в главенстве политики, пусть и направляемой тотальным религиозным мировоззрением. Синтез религиозного и политического составляет идеологическое ядро современного фундаментализма. Утверждая приоритет религиозных, метафизических ценностей над мирскими, фундаментализм придает религиозному импульсу форму политической теории. Наибольшего развития фундаментализм достигает там, где сохраняется вера в возможность реализации небесного в земном, высока относительная значимость доктрины и ни один социальный институт или группа не имеет монополии на доступ к сакральному знанию. Последнее связано, прежде всего, с наличием открытой для всех верующих священной книги, которая должна содержать систему норм, воспринимающихся в качестве социально-политических целей. В конфессиях, где основополагающий канонический текст отсутствует, например, в буддизме и индуизме, возможность проявления фундаментализма изначально выглядит слабее и чаще всего за этим термином скрывается культурная исключительность и национализм.

Другой характерной чертой современного фундаментализма является своеобразный революционный утопизм, связанный как раз с идеей реализации божественного в мирском. Под революционностью здесь понимаются отнюдь не методы прихода к власти (хотя, случается и подобное), а радикальное изменение основополагающих устоев человеческого бытия в современном ему мире.

Точкой отсчета христианского фундаментализма, принято считать XIX–XX век, когда появляются транс-конфессиональные протестантские движения, которые выступают против размещения христианского учения в современной научной теории и философии. При всех различиях между собой, фундаменталисты настаивают на вере в непогрешимость Библии, непорочное зачатие и божественность Иисуса Христа, искупительную характер его смерти, его телесное воскресение, и его второе пришествие, как минимум неприводимых подлинного христианства.

Если же проводить сравнительный анализ и выявлять особенности христианского фундаментализма, то сразу же можно выявить различия между православным и протестантским фундаментализмом. Православный фундаментализм с наибольшей отчетливостью выявляет специфику восточной христианской традиции. Протестантский фундаментализм основную коллизия между традицией и модерном видит в угрозе Священному Писанию со стороны современного научного мировоззрения и концентрируется на этой культурной борьбе, а католицизм идентифицирует себя со своей уникальной институциональной структурой и защищает в первую очередь её.

Говоря об исторических корнях православного и протестантского фундаментализма, выявляются причины, почему в православном фундаментализме ярче проявляются гностические черты и происходит более углубленная культурно – мифологическая сакрализация эллинизма. Все это, прежде всего, связано с тем, что истоки православного фундаментализма приходятся на раннефеодальную эпоху эллинизма и византизма. Православный фундаментализм принимает на себя историческую задачу защиты традиции.

Различие между католическим, православным и протестантским фундаментализмом заключается в том, какой отрезок (отрезки) историко-богословской традиции берется в качестве "адекватной" базы для толкования учений. Для православия это семь Вселенских соборов, для католицизма это (теоретически) вся католическая традиция, для протестантского фундаментализма это чрезвычайно причудливый набор, составленный из доктрин некоторых Вселенских соборов, некоторых "отцов-реформаторов" и, наконец, отцов современного протестантского фундаментализма – принстонских богословов XIX века с их догматом о непогрешимости Библии. Доминирующие позиции фундаментализма видны в православии, здесь практически не заметно никаких предпосылок его преодоления на официальном уровне. В католицизме, как показала история XX века, многое зависит от личности папы. В протестантизме фундаментализм полностью преодолен в одних конфессиях, в других же он является официальной идеологией.

Собственно говоря, можно сделать такой вывод об особенностях конфессионального фундаментализма: конфессиональные разновидности фундаментализма, будучи тождественны структурно и функционально, могут существенно различаться по содержанию: например, отношение к Библии в православном и протестантском фундаментализме вовсе неодинаково, более того, для православного фундаментализма сам этот вопрос не столь актуален, как для протестантского.

Все виды христианского "фундаментализма" противостоят друг другу, хотя психологически и находят взаимопонимание. "Объединяет" их отказ от экуменического сближения. Единое вероучение – принадлежность к христианству – не играет для фундаментализма как чисто социального явления никакой роли; скорее на едином поле усиливается накал борьбы.

Е. О. Бабинцев, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
evgenii_babincev@mail.ru

СУФИЙСКОЕ УЧЕНИЕ О СОВЕРШЕНСТВОВАНИИ НАФС

Понятие *нафс* является одним из ключевых понятий учения о природе человека в исламе и мусульманской антропологии в целом. Под *нафс* обычно понимается самость человека, его сущность (хотя в различных традициях возможны вариации истолкования). Всуфийских ра-

ботах под *нафс* обычно понимается "примитивная душа, то есть человеческое "я" во власти зла", иначе "целостная душевно-телесная структура человека в той степени, в которой он следует эгоцентрическим устремлениям и подчинен страстям "плоти"" [*Джавад Нурбахи*. Психология суфизма. – М., 1998. – С. 2].

Согласно суфийскому учению, *нафс* в процессе своего совершенствования проходит несколько ступеней развития. Основой терминологии, используемой при описании состояний и степеней *нафс*, служат различные эпитеты, сопровождающие слово *нафс* в коранических аятах. В результате осмысления и систематизации данных эпитетов была создана классификация уровней развития и совершенствования *нафс*, насчитывающая семь ступеней: *ammara* (приказывающая), *lawwama* (обвиняющая), *mulhamma* (вдохновенная), *mutma'inna* (успокоившаяся), *radiya* (довольная [Им]), *mardiyya* (снискавшая довольство, угодная [Ему]), *kamila* (чистая, совершенная). Название начального состояния *нафс* – *ammara* ("приказывающая"), заимствовано суфиями из следующего аята: "Я не оправдываю свою душу [*nafsee*], – ведь душа побуждает ко злу [*alinnafsalaammaratun*]" [К. 12:53; здесь и далее цитаты из Корана приводятся в переводе И. Ю. Крачковского]. Приказывающая *нафс*, присущая обычному человеку, заставляет творить зло; ее атрибутами являются невежество, враждебность, деспотизм, высокомерие, ненависть, зависть, алчность, неверие и лицемерие. *Нафс* человека, ступившего на путь совершенствования, становится "обвиняющей" (*lawwama*). Название этой стадии также было взято из коранического аята: "и клянусь душой порицающей [*biannafsiallawwamati*]" [К. 75:2]. Обвиняющая *нафс* подвергает себя наказанию за прошлые поступки, способствует покаянию, однако еще не является совершенной: "человек на этой ступени, покаявшийся и освободившийся от некоторых поступков *нафс* саммара, частично избавился от заблуждения и уменьшил стремление к греху. Но так как состояние его не достигло совершенства, он не может удержать себя от совершения грехов" [*Осман Нури Топбаш*. Тасаввуф от имана к ихсану. – М., 2008. – С. 139]. *Нафс* на этой стадии проявляется в виде аскетизма, благочестия, воздержанности, преданности, постоянства в молитве, поста, хаджа, благочестивых поминчивеств, уплаты религиозных налогов и духовной битвы.

В результате избавления от грехов и благодаря духовному воспитанию *нафс* достигает состояния *mulhamma* ("вдохновенная, получающая откровения"). Данный термин был заимствован из следующего аята: "и внушило [*faalhamaha*; вдохновило] ей [т. е. *нафс*] распушенность ее и богобоязненность!" [К. 91:8]. Вдохновенная *нафс* способна различить праведный и ложный путь, добро и зло. Она имеет следующие свойства: мудрость, знание, откровение, вдохновение, пробужденность, совершенство, благодать, благодетельность и щедрость. *Нафс* на этой стадии избегает дурного и направлена на благое. С помощью дальнейшего совершенствования *нафс* поднимается до степени *mutma'inna* ("упокоенная"). Эпитет "упокоенная" также заимствован из Корана, как и

вышеперечисленные: "О ты, душа упокоившаяся [*alnnafsualmutma-innatu*]!" [К. 89:27]. Упокоенная *нафс* – это *нафс*, избавившаяся от духовных болезней (благодаря следованию приказам Бога и тщательному соблюдению запретов), достигшая покоя, умиротворения и довольства. Для упокоенной *нафс* характерны лишь достойные атрибуты, такие как бедность, терпение, правосудие, справедливость, удовлетворенность, знание, осуществление, уверенность, честь и верность. Термины, используемые для обозначения следующих ступеней – *radiya* ("довольная" [Им]) и *mardiyya* ("угодная" [Ему]) – взяты суфиями из следующего аята: "Вернись к твоему Господу довольной [*radiyatan*] и снискавшей довольство [*mardiyyatan*]!" [К. 89:28]. Довольная *нафс* – это *нафс*, достигшая осознания единения с Богом, покорная Его повелениям и мудрости, довольная своим Господом. На этом этапе все испытания принимаются человеком с терпением – "человек без колебаний принимает божественную Волю с полной покорностью, никогда не жалуясь" [Джавад Нурбахш. Психология суфизма. – С. 147]. Угодная *нафс* уже не имеет отрицательных свойств, беспрекословно покоряется воле Бога; перед ней раскрыта часть божественных тайн. На этой ступени очищение *нафс* фактически завершено. Финальное состояние – совершенная *нафс* (*kamila*) – это *нафс*, ставшая чистой, ясной и совершенной. Достижение этой ступени является особой милостью Аллаха, на ней постигается *ма'рифат* (сокровенные истины и мудрость).

Проанализировав концепцию совершенствования *нафс*, следует обобщить основные особенности суфийского понимания данной проблемы. *Нафс* является сущностью человека, причем изначально негативной и склонной к греху. Для улучшения *нафс* суфиями был разработан ряд методик и ритуальных практик, а сам процесс улучшения был проиллюстрирован системой состояний и степеней совершенства *нафс*. Из всего вышесказанного следует вывод о важности концепции *нафс*, которая, являясь фактически "ядром" суфийского учения о человеке, обусловила развитие и формирование целой системы самосовершенствования, которая проявилась в формах *джихада-ан-нафс* (джихада с самим собой и своими пороками) и *тариката* (суфийского пути к Богу).

А. І. Бардінова, студ., ДонНТУ, Донецьк
angelika5556761@gmail.com, libertydonbass@ukr. net

СІМ'Я ТА СІМЕЙНІ ЦІННОСТІ В ІСЛАМСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Відомо, що питання виховання людини, становлення його, як особистості становлять великий інтерес для широкого кола дисциплін: філософії, психології, соціології та ін. Школа, друзі, засоби масової інформації, сім'я, книги – це все ті з не багатьох факторів, які впливають на виховання людини. Дане питання формування особистості – один з важливих, часто обговорюваних тем людського існування тому, що має безпосередній зв'язок з еволюцією людини.

Починаючи з моменту народження і кінчаючи становленням людини, традиційним інститутом виховання людини є сім'я. Базові кроки по вихованню людини, з прищеплення йому певних якостей, поглядів і ідей, здійснюються саме в сім'ї.

Релігію – як один з основних чинників виховання не можна виключати. Іслам проголошує братерство всіх людей, незалежно від їх плеємної, національної або расової приналежності. Він також оголошує про перевагу Божих Законів, якими повинні були керуватися всі мусульмани в своєму особистому і суспільному житті.

Іслам має на меті сформувати добродійне особистість, здорову сім'ю і гармонійне суспільство.

Кожен мусульманин зобов'язаний постійно очищатися і вдосконалюватися духовно, морально і фізично, прагнучи стати бездоганною людиною. Мусульмани повинні утримуватися від вчинків, здатних розбестити і знищити особистість. Навіть в години, вільні від релігійних обрядів, прихильникам ісламу слід уникати всього, що може завдати шкоди душі і тілу: поганій (з точки зору шаріату) їжі, напоїв або шкідливих звичок. Абсолютно виключаються з вживання алкоголь і всі аналогічні йому речовини, наприклад, наркотики. Заборонені азартні ігри. Моральні норми, приписувані ісламом, досить численні. Нижче наводиться перелік деяких норм моральності, які мусульманину належить пильнувати:

Правдивість, надійність і вірність, щирість, ввічливість, коректність і інші правила ведення бесіди та спору, вигнання злоби, ненависті, заздрості та інших пороків з серця, сила моральна і фізична, терпимість і вміння прощати, скромність, гідність і самоповага, пошук мудрості і знань, прагнення до самоосвіти та інтелектуальному самовдосконалення, бажання присвятити весь свій час і своє життя добрим справам, щедрість, терпіння, розумне управління своїми коштами, товариськість, добре ставлення до оточуючих, пристрасть до чистоти і краси, відраза до зла і гріха.

Кожне з перерахованих вище достоїнств описано в Корані і Сунні або прямо, або за допомогою прикладів, притч і висловів пророків. Закони ісламу встановлюють і описують нормативи, що регулюють взаємини між окремими індивідуумами і групами людей. Шаріат містить приписи, що регламентують будь-які дії в рамках ісламу – як духовні, так і матеріальні, тим самим підтверджуючи зміст слова "іслам" як життєвого всеосяжного керівництва.

Іслам – релігія, яка виховує дітей в дусі свободи, яка виходить з почуття рабства перед Всевишнім. У наслідку, виховуючись в дусі поклоніння Творцеві, молоді люди звільняються від залежності від пристрастей, похоті, бажань. У цьому суть прав дітей в Ісламі.

Вважаючи себе неповнолітніми, і таким чином, безкарними деякі молоді люди не шанують старих, порушують порядок у суспільстві, скоюють злочини. На відміну від інших законів, які до вісімнадцяти років вважають людину ще дитиною, Іслам дивиться на права дітей тверезо і об'єктивно. Іслам робить людину відповідальною за вчинки, як перед Всевишнім, так і перед батьками та суспільством з моменту статевого

дозрівання. З цього моменту людина вважається повноцінним дорослим, які мають право розпоряджатися своїм майном, своїми справами.

Іслам захищає права дітей задовго до їх появи на світ, так як Іслам закликає молодих людей, які бажають вступити в шлюб, задуматися про своє потомство при виборі майбутнього чоловіка (дружини). Це пояснюється тим, що, вибираючи дружину, юнак повинен пам'ятати, що дівчина буде не тільки його дружиною, але і матір'ю його дітей, яка, як правило, проводячи основний час з дітьми, повинна виховувати їх. Те ж саме стосується і дівчини, яка при виборі чоловіка повинна пам'ятати, що той чи інший юнак буде не тільки її чоловіком, але і батьком її дітей.

Таким чином, сім'я в ісламі – це основний елемент суспільства. Будь-які близькі стосунки між представниками протилежних статей заохочуються лише в тих випадках, коли шлюб оформлений законно (ніках). Виховання дітей у лоні сім'ї не тільки заохочується, але і є обов'язком подружжя. Позашлюбні зв'язки однозначно заборонені, більш того, за них передбачено суворе покарання. Такі зв'язки вважаються головним джерелом повного розкладання особистості і суспільства, що призводить до моральної, фізичної деградації людей.

Важливість сім'ї як інституту виховання обумовлена тим, що в ній дитина знаходиться протягом значної частини свого життя. Сім'я – це особливого роду колектив, який грає у вихованні основну, довготривалу і найважливішу роль.

А. С. Берестова, магістр, ДонНТУ, Донецьк
berestova.a@gmail.com

ТВОРЧІ ОСОБЛИВОСТІ ПРОЯВУ САМОСТІЙНОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ І ЗМІН РЕЛІГІЙНОСТІ

Наскільки будова світу у мисленні людини сконструйована самою людиною? Світ сприймається віруючою людиною як чужа фактичність, яка йому непідконтрольна, а не як продукт його власного конструювання. Релігія, ритуали і звичаї представляють собою сконструйовані людиною інститути.

Нове явище в суспільстві виникає як результат дії багатьох факторів одночасно. Системна детермінація – це і є багатофакторність обумовлення. Кожний елемент, що входить в систему, пов'язаний з усіма іншими елементами і в той же час відокремлений, тобто відносно самостійний, автономний. Він детермінований системою і формує сам себе, а також надає такий вплив на всі інші елементи системи. При цьому саме соціокультурна детермінація означає посилення суб'єктивного, ідеального початку в процесі детермінації, збільшення ролі свідомості (в тому числі релігійної) у механізмі обумовлення людської діяльності. Трансформація природного в суспільно-історичний процес, а суспільно-історичного процесу в культурно-історичний процес якісно змінює сам зміст перетворення. Це не означає, що суспільне буття ніяк не визначає

індивідуальну свідомість. Соціокультурна детермінація виражає взаємодію матеріальних і ідеальних факторів в діяльності людини. З одного боку, в діяльності людини виражається її детермінованість загальносоціальними причинами, факторами, умовами. А з іншого боку, ця ж діяльність перетворює у відповідності з ідеальними образами, цілями і цінностями матеріальні складові суспільного буття.

Релігію можна визначити як перетворену форму діяльності суспільства, особливий вид знакової діяльності. Фантастичний образ надприродного (в кінцевому рахунку, уявлення про Бога) може виникнути і виникає в історії людства в результаті звернення (перетворення) уявлень та змісту, знака і його сенсу, значення. З точки зору семіотики, образи предметів, наявні в індивідуальній свідомості, повинні бути прийняті за образи-знаки як самих предметів, даних в нашій свідомості, так і їх, існуючих поза свідомістю, прообразів. Всі образи, наявні у свідомості людини, розглядаються як знаки ідеальної сутності, об'єктивно, реально існуючої поза людиною, а вся природа перетворюється в резервуар символів по відношенню до надприродного. Відповідно, те чи інше розуміння природи надприродного безпосередньо визначає конкретний зміст релігійної свідомості, ступінь його автономності.

Для людини характерна творча інтерпретація отриманих даних про навколишній світ через її внутрішні переживання, установки. Це переосмислення може сягати глибоких, корінних змін у порівнянні с першим джерелом інформації. Цей процес може навіть трансформувати до невпізнання первинні данні. Наприклад, якщо звернутися до останнього масштабного чинника перетворення релігійної свідомості, що породив новий напрямок християнства – протестантизму, і там, можна зустріти творчу "переробку" релігійних уявлень у відомих діячів філософської та релігійної думки.

Індивідуалізм як основоположний принцип західної культури, безумовно, породжує і релігійний індивідуалізм. Ще однією важливою обставиною, що пояснює настільки широке поширення нетрадиційних релігійних рухів саме в рамках західного християнства, є сам прецедент появи протестантизму, який затвердив можливість вельми нетрадиційного тлумачення положень християнського віровчення. Але якщо християнство так вільно могли трактувати Лютер і Кальвін, то чому з їх діяльністю процес модернізації християнства повинен бути закінчений? І багато тому в XIX–XX століттях з'явилися нові християнські пророки, які не тільки по-іншому тлумачать основні положення Біблії, але й створюють нові "богооткровенні" книги, що іноді мають дуже мало спільного із традиційним християнством.

У сучасній протестантській теології виділяються такі доктрини, як "теологія кризи" К. Барта, теологія "деміфологізації Нового Завіту" Р. Бульмана, "універсальна теологія" П. Тілліха, теологія "мертвого Бога" Д. Бонхоффера, теологія надії Ю. Мольтмана, теологія "смерті Бога" Г. Ваханяна і багато інших доктрин, які, проте, об'єднує одне – відступ від основних догматів традиційного християнства, в кінцевому рахунку, змінюють його сутність, і дають принципово нове тлумачення місця і ролі християнства в культурі Заходу. Розглянемо деякі з названих навчань,

роблячи акцент на тому, наскільки значний присутній відступ від традиційного християнства і яку роль вони відводять християнській релігії в сучасній західній культурі. Подібний аналіз допоможе нам усвідомити багато важливих особливостей автономії сучасного релігійної свідомості.

Отже, теорії сучасних теологів виявляють настільки значний ступінь модифікації християнства в культурі постмодерну, що їх можна охарактеризувати як зміну християнства без його явного заперечення, що свідчить про те, як далеко зайшли процеси секуляризації. Як вірно зауважує з цього приводу Г. Рормозер, сучасні теологи були настільки налякани процесом секуляризації, що "почали з самих себе і секуляризували все, що було в багажі християнської догматики, що вже два тисячоліття практично не піддавалося сумніву".

Таким чином, можемо підкреслити, що процес секуляризації всередині самого християнства в зв'язку з розвитком релігійного індивідуалізму дав початок новому напрямку у релігії, змінам у релігійній свідомості сучасної людини. Сенс релігійного індивідуалізму чітко проявляється в двох аспектах: по-перше, в запереченні ролі церкви як посередника між людиною і Богом і, по-друге, в тому, що віруючому дозволяється самостійно трактувати Біблію. Ця обставина має дуже важливе значення для прояснення і конкретизації поняття автономії релігійної свідомості, оскільки очевидно, що дана автономія є не тільки незалежність від загально-соціальних умов буття, але також свого роду "внутрішньо-конфесійної автономності" по відношенню до об'єктивних традицій, норм, цінностям, навчань даної релігійної системи, а від обумовлюється також індивідуальністю самої людини – як головного творця релігійних систем.

К. С. Боярских, студ., УФУ им. Б. Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия
Kamilla-bojar@mail.ru

ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Эпохой постмодернизма называют ту, что следует после модернизма со второй половины XX века. Он представляет собой скорее умонастроение, в искусстве – интеллектуальный стиль. В эпоху модерна, в условиях философско-религиозного вакуума, постмодернизм возник как гиперрефлексия. При этом, не обнаруживая и не утверждая никаких истин постмодернизм не связан с идеологией, не относится к области философии и истории. Это реакция на тотальную коммерциализацию культуры, как противостояние официальной культуре. Переход от модернизма к постмодернизму ни в чем так не ярко не проявляется, как в возвращении религиозной культуры. Предыдущая эпоха модернизма стремилась освободить мир от религии, а постмодернизм создает множество новых религий. Не ограниченные рамками объективности, традиции, разума и морали, эти новые системы верований радикальным образом отличаются от традиционных религий.

Постмодернист Уолтер Труэтт Андерсон в своей работе "Реальность уже ната, что раньше: театрализованная политика, готовая религия, вселенские мифы, примитивный шик и другие чудеса постмодернистического мира" подчеркивает: "Отказ постмодернизма от былых устоев увлек большое число людей новым, еще более радикальным, чем конструктивизм, мировоззрением. Сегодня всенболее слышны голоса, утверждающее, что во внешнем мире существует только то, что мы туда выносим. Точнее то, что я туда выношу – этот маленький "Я", беспричинно радостно создающий свою собственную вселенную. Раньше мы называли это солипсизмом; теперь мы называем это духовностью NewAge". Религии NewAge, несмотря на их разнообразие, объединяет общая идея: человек сам себе божественен; ты-Бог, творец своей собственной вселенной. Эта идея находит свое место в книгах под рубрикой "Помоги себе сам", в мотивационных трактатах, в популярной психологии ("Вы сами создаете свою реальность"). В новых религиозных движениях, также как в постмодернизме, существует, сбивающее с толку многих, разнообразие, и все таки многие темы у них общие. Гуру новых религиозных движений могут быть "духовными проводниками" древнеегипетских воинов или заповедных форм жизни. Они могут учить о целительной силе кристаллов, проводить псевдонаучные исследования экстрасенсорного восприятия, предаться тибетской медитации, пользоваться книгой древних китайских предсказаний или заниматься колдовством. Какими бы ни были эти различия, все они подтверждают догму о том, что человек сам есть бог, что объективный мир – это иллюзия, и что истина относительна. Новые религиозные движения, разумеется, это не просто возрождение древних, языческих верований. За всеобщим увлечением гороскопами, экстрасенсорикой, спиритуализмом кроются старомодная магия, волшебство или поклонение духам. Естественно, эти религии приспособляются к современным представлениям. Сегодня в жизни нет заданного смысла. Человек создает его сам. Посредством свободного выбора и решительных действий человек сам может создать свой порядок – смысл жизни, который определяется им самим. Однако для других этот смысл уже неприемлем. Никто не может диктовать свои условия другому. И религия становится сугубо личным делом, которое никому нельзя "навязывать". Содержание религии не имеет особого значения, главное, чтобы это был свой выбор. Исходя из этого нравственные ценности, как и другие понятия, создаются самим человеком.

И в сегодняшнем мире протекают процессы которые способствуют возникновению новых религиозных движений: крах веры (не существует всеобщего согласия относительно того, что истинно), рождение глобальной культуры, когда все религии известны и сложно признать одну за абсолютную истину; новая поляризация (например, между природой и социальной правдой). Также существуют причины, по которым люди примыкают к новым религиозным движениям. И существуют причины, по которым они там остаются. Это зависит от общественно-политической и духовной атмосферы общества, состояния индивида, его готовнос-

ти и способности отозваться на то, что данное религиозное движение ему предлагает. Привлекательность того или иного религиозного новообразования может быть связана с тем, что молодой человек здесь надеется наполнить свою жизнь смыслом, избавиться от чувства неуверенности. Молодежи может также импонировать вызов движения обществу, суровое осуждение мирских пороков. На фоне социального конформизма традиционных верований подобное осуждение порой воспринимаются как проявление искреннего желания изменить мир к лучшему.

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

НЕОЯЗИЧНИЦТВО НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНИ

У політичному полі України протягом останнього десятиріччя фактично безперервно відбуваються трансформаційні процеси. Зміни в державному устрої, політичній системі, системі економіки, сферах освіти, культури, мистецтва, охорони здоров'я на сьогоднішній день ще далекі від фази свого завершення. Всі зазначені елементи суспільно-економічного життя сучасної України взаємопов'язані та здійснюють взаємний вплив, формуючи стиль державної політики та характер громадської думки. Одним з відносно нових чинників, що активно влітається в суспільно-політичну тканину українського соціуму, є нетрадиційна релігійність. Нетрадиційними прийнято називати релігійно-світоглядні вчення, які історично не успадковані від попередніх епох певним етносом, не притаманні його релігійній духовності, культурно, побутово, ментально не укорінені, але набули значного поширення внаслідок місіонерства проповідників з їх історичної батьківщини.

Неорелігійні течії і рухи неоднорідні за своїм походженням, характером, формами релігійної організації та діяльності і нагадують релігійний калейдоскоп. Не випадково вони по-різному означаються в літературі: "позасповідальна релігійність", "світський гуманізм", "езотерична (тобто призначена для посвячених) культура", "модернові релігії", "бунтарські духовні пошуки", "нетрадиційні релігії", "нові релігії", "позаконфесійна (тобто позавіросповідна) релігійність", "деідеологізована віра", "неомістицизм". У сучасній науковій літературі останнім часом дедалі частіше починає вживатись нейтральне за своїм емоційним навантаженням поняття – "нові релігійні течії" (НРТ). Його автор – відомий дослідник новітніх релігійних феноменів професор Лондонської вищої школи економіки Айлін Баркер. Цей термін певним чином охоплює різні за характером явища сучасного релігійного новаторства або релігійного модернізму, що об'єднує десятки різноманітних релігійних організацій, які виникли переважно у другій половині ХХ століття. Говорячи в цілому про новітні релігії та їх поширення на території України, слід зазначити, що умови для їхнього розповсюдження є надзвичайно сприятливими. Це пояснюється деякими особливостями соціально-політичної ситуації в Україні.

Тут можна виокремити декілька комплексних чинників: соціально-політичні, релігійні, психологічні. Серед політичних факторів, які сприяють поширенню на території України НРТ, можна назвати відсутність у суспільстві чітких ціннісних та ідеологічних орієнтирів, які могли б бути основою для самовизначення людини у нових соціальних обставинах,

Безумовно, на поширення та розповсюдження нетрадиційних релігійно-світоглядних вчень впливає висока активність іноземних місій, засоби агітаційно-пропагандистської роботи з неофітами та фінансові можливості яких значно перевищують ті, якими оперують традиційні церкви. Входженню нетрадиційних релігій у сучасне українське життя сприяють міжконфесійні конфлікти та, як наслідок, політизованість релігійних громад, що відштовхує певну частину тих, хто потребує власне релігійного життя. Звичайно, існують й більш загальні причини звернення до новітніх релігій та світоглядно-філософських вчень: невідповідність "мови" проповідей традиційних релігій сьогодишньому культурологічному контексту; немобільність традиційних церков, криза інституту сім'ї; конфлікт поколінь; протиставлення совісті – вигоді, такту – нахабству, культури – безкультур'ю.

Серед причин, які сприяють проникненню та сприйняттю в Україні новітніх релігій, можна також назвати специфіку вітчизняного менталітету, який в силу географічного розташування України – її межевого стану між Сходом і Заходом, Півднем і Північчю – був відкритий різним впливам. В українського народу історично сформувався певний світоглядний плюралізм, терпиме ставлення до інакомислення, що, як правило, збігається з орієнтаціями новітніх релігій. Згідно з цим, до християнської традиції залучається дещо із східного типу мислення (ідеї реінкарнації, концепція карми тощо. В цілому поява й поширення впливу НРТ в Україні – частина світового релігійного процесу. Тому закономірно, що вітчизняні новітні релігійні рухи успадкували риси, які притаманні їм у будь-якій країні: універсалізм, синкретизм, мобільність, орієнтація на спільний містичний досвід, відкритість послідовникам різних релігій і релігійно-філософських систем тощо. Попри велику кількість стандартних, "світових" атрибутів, які мають ті або інші новітні релігійні течії, українським НРТ притаманні і певні специфічні ознаки. По-перше, вони з'явилися не за умов послаблення традиційної релігійності, не як результат занепаду авторитету традиційних церков, як це відбувалося на Заході.

Від модернових релігійних утворень можна чекати активного пошуку форм взаємовідносин з державою, громадськістю, традиційними церквами. Більшість неорелігій, щоб зберегтися й функціонувати в сучасних умовах, змушені будуть вписуватися в конкретну соціально-економічну, політичну та ідеологічну ситуацію, пристосовуючися до вимог часу.

Непросто складатимуться стосунки неорелігій з державою, що пояснюється неусталеністю в Україні державної політики щодо нових релігій і церков. Оскільки багато місцевих владних структур не дотримуються чинного законодавства, то це штовхає окремі релігійні громади на порушення законів, спричиняє непорозуміння з органами влади, які зволікають з реєстрацією їх, з дозволом на будівництво культових споруд

тощо. Сьогодні нетрадиційні релігії виборюють право на існування. Ця тенденція, певно, збережеться й надалі, якщо не закон, а особисті чи політико-прагматичні чинники будуть визначати долю тієї чи іншої громади. На мою думку, роль держави в цих справах має обмежитися контролем за дотриманням релігійними громадами Конституції України, Закону про релігійні організації, положень міжнародних документів про свободу совісті. Держава своєю активною просвітницько-інформативною й соціально-психологічною діяльністю покликана утверджувати рівність усіх релігій перед законом, призупиняючи в законному порядку функціонування тих течій, які порушують його, шкодять здоров'ю людини та інтересам гуманного суспільства.

Будучи по суті своїй наднаціональними, позадержавними, більшість модернових релігійних рухів спробують поєднати універсальність своїх віровчень з включенням у державотворчий процес в Україні, а це викличе до життя нові форми суспільно-релігійних відносин, трансформацію вже наявних і появу нових неорелігій.

М. М. Гнидка, здобувач, ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
hnydka@mail.ru

СТАНОВИЩЕ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ НА БУКОВИНІ У ПЕРІОД СТВОРЕННЯ ПРАВОСЛАВНОГО РЕЛІГІЙНОГО ФОНДУ

У час анексії Буковини Австрійською імперією в духовному плані половина Краю підпорядковувалася Редеуцькому єпископу, інша частина митрополиту в Яссах. Стараннями австрійського керівництва вся територія Краю стала підпорядковуватись Редеуцькому єпископу Досифею Херескупу (1750–1789 рр.), що згодом переніс свій осідок в м. Чернівці. А 4 липня 1783 р. він став підпорядковуватись Карловацькому митрополиту.

Це були перші позитивні кроки до впорядкування Православної церкви на Буковині, що знаходилась не в найкращому стані. Як зазначає буковинський дослідник Степан Смаль-Стоцький, що "найважливішим ділом цїсаря Йосифа II-го, за котре православна церков буковинська обов'язана єму до вічної вдячности се утворенє релігійного фонду" [*Смаль-Стоцький С.* Буковинська Русь. – Чернівці, 1897. – С. 4–5]. До цієї справи єпископ Досифей доклав також чимало зусиль, але про що потім ймовірно пожалів.

У 1781 р. генерал-губернатор Краю Ензенберг (1778–1786 р.) створює комісію призначену для інвентаризації церковного майна і точного визначення меж маєтків монастирів, для передачі їх у релігійний фонд. І вже у грудні цього ж року суд Придворної військової ради (*Hofkriegsrat*) видав наказ, який вимагав скорочення числа монастирів з їх майном, що переходило офіційно в адміністрацію "в такий спосіб аби ці прибутки були на користь одновірцям і провінції, з якої монастирі роз'єднали" [*Isidor Onciul.* *Der griechisch-orientalische Religionsfonds // Herzogtum Bukowina in Wort und Bild.* – Wien, 1899. – S. 156].

Греко-східний православний фонд Буковини офіційно створено 19 червня 1783 р. розпорядженням імператора Йосифа II, який вимагав наступного: "...аби без відкладань скоротити кількість буковинських монастирів, а їхні землі і фонди перейдуть під адміністрацію королівського управління та Його Величності. ...а з всього фонду, який створиться на цій базі, буде забезпечене православне духовенство і буде створена щонайменше одна школа, будь то в Чернівцях, будь то в Сучаві, а все інше нехай використовується в корисних цілях" [*Sorin-Toader Clipa. Fondul bisericesc al Bucovinei și lichidarea lui: 1948–1949. – Suceava, 2005. – P. 28*].

Церква в цей час опинилася в дуже скрутному становищі, оскільки єпископ Досифей не зумів отримати від влади всіх привілеїв, а фонд зобов'язував тільки матеріально утримувати інститут священства. Архієрей навіть не зберіг за кафедрою єпископські маєтки. Площа церковних володінь на той час складала близько 200 000 га [*Яремчук С. С. Нарис історії Православної Церкви на Буковині // Світильник. – 2001. – № 9. – С. 199*]. Єпископ хотів залишити у своїй юрисдикції 7 монастирів з 156 ченцями. Взамін генерал Ензенберг (1778–1786 рр.) за вказівками Йосифа II (1780–1790 рр.) залишив тільки 3 монастирі, у яких могли проживати по 25 ченців. Генерал Крау порадив єпископу Досифею, що для більш ефективного управління церковною власністю, доручити управління майном монастирів державі та фонду, а духовенство, звільнившись від цього обтяжливого завдання, здатне виконувати більшу пастирську або "чисто духовну" роботу. Досифей під тиском імперської політики погодився дати у вигляді оренди імператорському двору єпархіяльний, отримавши в замін щорічну зарплату в 6. 000 фл. з доплатою у 2000, і до смерті право володіння і управління областю Редєуців та маєтками Хавирна і Новоселиця з Молдови [*Ion Nistor. Istoria fondului bisericesc din Bucovina. – Cernăuți, 1921. – P. 21–22*].

Великою проблемою для Православної церкви залишилося нищівне скорочення монастирів, яких в той час налічувалося понад 30. Прикметним є те, що не лишень на Буковині, а й по всій імперії було закрито більше 400 монастирів [*Ботушанський В. М. Православний релігійний фонд Буковини (1786–1918 рр.): соціально-економічний аспект // Питання історії України : зб. наук. пр. – Чернівці, 2011. – Т. 14. – С. 140*]. Про нелегку долю ченців влучно сказав румунський дослідник Лазар Герман, який зазначив, що інститут чернецтва знаходився в процесі знищення. Австрійська влада ціленаправленою політикою Йосифа II "правильно" поклала поганих ченців, але вбила, здається назавжди, поштовх і можливе піднімання кращих" [*Lazar Gherman. Problema Istorică a Bisericii din Bucovina. – București, 1914. – P. 23*]. Більшість монахів залишилися на вулиці, не маючи змоги продовжувати своє подвижницьке життя. Монарх дозволив ченцям, що були примусово відправлені за штат поселитися в монастирі Молдовіца, який повинен був функціонувати до смерті останнього. Тому більшість з них перейшли сюди і в діючі монастирі Молдови [*Гнидка М. М. Діяльність Православного релігійного фонду та його регламент // Наукові записки : зб. наук. пр. – Острог, 2012. – Вип. 6. – С. 360*].

Узаконовав секуляризаційні заходи так званий "Духовний регламент" виданий 29 квітня 1786 р. [Там само]. Він служив підґрунтям всього духовного управління православною Церквою в Буковині і фондом зокрема. Регламент наголошував, що основною метою створення фонду, є примноження коштів від раціонального використання земель, що будуть направлятися на утримання духовенства, церков та освіти [Isidor Onciul. Der griechisch-orientalische Religionsfonds. – Р. 158–159]. Та на превеликий жаль реальність показала іншу сторону медалі, і вона аж ніяк не була пов'язана з духовною чи релігійною діяльністю. Наприклад у 1859 р. на покриття воєнних потреб австрійській владі було видано позику у розмірі 100 000 флоринів, у 1866 р. – 20 000 фл. Та 80 000 фл. владі видано на побудову будинку обласного управління [Мордвинов В. Православная церковь в Буковине (в Австрии). – СПб., 1874. – С. 51]. Ці так названі позики не були погашені Австрією, а "Духовний регламент" не міг вберегти церкву від такого свавілля влади.

Отже, становище Православної церкви у час створення фонду можна розглядати двозначно. Незаконна експропріація звичайно мала негативні наслідки для церкви, та незаперечним є той факт, що їй потрібні були кардинальні реформи та зміни. Але нажаль, така тоталітарна політика імператора була скерована тільки на підпорядкування церковних статків. Внаслідок його авторитарної політики у монастирів та скитів було вилучено 267 маєтків. Позитивним залишається те, що монастирі влада зберегла, перетворивши їх у приходські церкви, а кошти фонду хоч не повністю, все ж таки йшли на розбудову церков та утримання духовенства. Також монарх потурбувався про рівень освіти, відкриваючи нові тривіальні та вищі школи. Тому створення єпархіального фонду стараннями духовенства та національно зорієнтованого населення стало на користь всього регіону та церкви зокрема.

О. Е. Гринько, студ., КНУТШ, Київ
oksana_grinko@ukr.net

ЗАРОДЖЕННЯ ТА ОСОБЛИВОСТІ МОНТАНІСТСЬКОГО РУХУ

Монтаністський рух розпочався у фригійської Мізії під час проконсульства Грата, в містечку під назвою Ардава. Монтан, який згідно з деякими переказами був спочатку жерцем Кібели, будучи християнським неофітом, звернув на себе увагу екстазом, під час якої він тримав дивні мови. У ці хвилини він немов відмовлявся від своєї особистості, його устами говорив не він, а якийсь божественний натхненник. Незабаром впали в такий же стан і приєдналися до Монтана дві жінки – Пріска (або Прискилла) і Максиміла.

Особистість Монтана і його перших сподвижників в полемічних творах, спрямованих проти них, вимальовується досить своєрідно: між тим як одні з сучасників визнавали в них натхнених пророків, інші бачили в них одержимих злим духом. Деякі єпископи хотіли зцілити Прискиллу і

Максимілу від омани, вигнавши з них біса заклинаннями. Розповідали навіть, що Монтан і Максиміла в випадку божевілля покінчили своє життя петлею [*Тальберг Н. Д.* Монтанізм: — http://mystudies.narod.ru/library/th/thalberg/history/part1/3_12.htm]

Рух поширювався в Азії, сіючи всюди сум'яття в умах. У багатьох місцях відбувалися собори, на яких розглядався і обговорювалося питання про пророків. Церковне єднання в кінці кінців порушилося. Деякі з цих супротивників, захоплені завзяттям, не побоялися поставити під сумнів авторитетність священних книг, на які посилалися монтаністи: вони цілком відкидали всі писання Св. Іоанна, Апокаліпсис як і Євангеліє.

Цей рух поширився зі значною швидкістю і охопив всю Фрігію. В Тятирах пропагандисти діяли з таким успіхом, що до монтаністів примкнуло все місто. Вельми значний успіх був взагалі в Лсїї, Понте і навіть Фракії.

Церква не визнала нового пророцтва, вдаривши таким чином проти самого центру нового руху. Сили його на сході були підірвані, хоча воно і не припинило свого існування. У другій чверті III ст. собор Іконійський постановив монтаністів приймати до церкви не інакше, як через перехреснення. У IV і V ст. монтаністи представляли на батьківщині цього руху, особливо в Фрігії, досить значну цифру. Були вони і в інших східних містах, наприклад, в Константинополі. У 530–532 рр. імператор Юстиніан видавав ще указ проти монтаністів, отже, вони існували в VI ст. Є навіть звістка, що вони утримувалися до VIII ст., Саме в 724 р. Лев Ісаврійський видав закон, який примушував монтаністів приймати православ'я. Застосування цього закону пробудило такий фанатизм в сектантів, що деякі з них спалили себе живою з своїми молитовними будинками [*Болотов В. В.* Монтанізм: http://mystudies.narod.ru/library/b/bolotov/vol2/two_iii.htm].

Це суспільство вражало полемістів деякими своєрідними дивацтвами, які і послужили підставою для різних прізвиськ, які дають сектантам. Їх називали "таскодругітами" і "пассалорінхітами", тому що для означення свого сумного і серйозного настрою і повсякчасної готовності до покаяння вони мали звичай молитися, прикладаючи великий палець до носа. Потім їх називали "артотірітами", тому що для своїх тайнств вони вживали хліб і сир. Їх ієрархічний устрій мав теж своєрідні відмінності від устрою загальноцерковного. Саме на чолі всіх монтаністів стояв патріарх, який мав свою резиденцію в Пепузі, де монтаністи очікували одкровення нового Єрусалиму. Наступну ієрархічну сходинку представляли Ке-нон (σeπoπeς, οικoνoμoι) і третю займали єпископи.

З інших обрядових особливостей східних монтаністів звертає на себе увагу їх рішення великодніх суперечок. Визначення часу святкування Пасхи представляло відомі труднощі, між іншим, того, що тут потрібно триматися не тільки сонячного кола, але і місячного. Східні монтаністи надзвичайно спростили справу. Вони були переконані, що на місяць не слід звертати уваги. Так як тоді весняним рівноденням визнавалося 24 березня, то на цій підставі вони вважали, що це і є четвертий день, в який створені небесні світила. Таким чином, з кожних 24 березні повертається дійсний початок року. Так як Пасху покладено святкувати в 14 день першого

місяця, то вони постановили, щоб 6 квітня, тобто в 14 день, святкувалася Пасха, якщо цей день падає на неділю, а якщо ні, то в наступний недільний день, на який би день місячного місяця це число не припадало.

Зі сходу сектанти скоро перенесли свою пропаганду на захід. У той час Галлія, як ми знаємо з історії ліонських мучеників, перебувала в живих зносинах з Малою Азією і Фрігією. Взагалі, між церковними силами сходу та заходу обмін існував, можна сказати, постійно. Наприклад, наступником ліонського єпископа Пофіна був Іринеї, походження східного. Таким чином, про монтанізм галльська церква дізналася дуже рано. В усякому разі, в 177 р. про існування монтанізму в Галлії знали.

З часів ліонських мучеників, нове пророцтво збуджувало пристрасті в Галлії та Римі. Юна ліонська церква, що налічувала між своїми членами азіяців і фрігійців, могла бути інформована про те, що творилося в Азії. У Римі це питання теж було піднято рано, і як у багатьох інших місцях, викликавши спочатку велику тривогу. Ліонські сповідники з надр в'язниці писали з цього приводу "братії в Азії і Фрігії, а також Елевтерію, єпископу римському". Ці послання були занесені в знаменитий документ про ліонських мучеників, разом з судженнями "галльських братів" про пророчий дух, що відкрився через Монтана, Алквіада і Феодота. Єсєвій, який мав цей документ перед очима, висловлюється про нього як про мудрого і вельми православного, – проте, читаючи його, відчуваєш, що він не цілком негативно ставиться до фригійського руху. Св. Іринеї доставив ці послання в Рим. Можна думати, що ліонські християни швидше рекомендували терпимість і підтримання церковного миру. Ми не можемо судити ні про те, яке враження це втручання могло справити на Елевтерія, ні про те, скільки минуло часу, поки римська церква прийняла певне рішення. В Римі також були переконані, що не було причини зраджувати один одного відлученню [Дюшен Луї. Монтанізм: <http://mystudies.narod.ru/library/d/duchesne/vol1/15.html>]

Д. В. Даньорова, студ., КНУТШ, Київ

Е. РОТТЕРДАМСЬКИЙ: КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ ЦЕРКОВНОГО ДУХОВЕНСТВА

Дослідження історії релігії епохи Відродження на сучасному етапі розвитку суспільства стає популярним. Виявляється цікавість у встановленні спільної спадкоємності епох, в багатогранному дослідженні спадщини Відродження, як прямого наступника античності і попередника нашої епохи, коли філософські, релігійні, культурні аспекти розвитку суспільства безпосередньо поєднуються з ідейними витоками духовної еволюції епохи Відродження.

Одним із яскравих представників епохи Відродження є Еразм Роттердамський. Він був пропагандистом гуманістичного ідеалу людяності й справедливості, моральності та етичності. Провідне місце у діяльності Еразма Роттердамського займають проблеми релігійно-філософського характеру. Саме пошук етичного сенсу християнства стає основним в його діяльності.

Відзначимо, що дослідник приділяє увагу діяльності церковнослужителів, а його релігійно-філософські погляди пов'язані з критичним аналізом духовенства.

Аналіз відношення церковних представників до своїх обов'язків спонукає Е. Роттердамського до низки зауважень, які в подальшому можна визначити, як критичний аналіз церковного духовенства. Порівнюючи критику вищого кліра, богословів і ченців, варто відмітити, що відносно єпископів, кардиналів тон набагато стриманіший. Еразм Роттердамський не розумів, як можливо пов'язувати владу і достаток з філософією Христа [Год Б. В. Еразм Роттердамський – "наставник Європи": історичні та педагогічні нариси. – Полтава, 2012. – С. 176].

З різкою критикою він виступав проти ченців, особливо жебраків, при цьому зазначаючи: "Але що розтлінна знать для держави, то ж для церкви жебраки-ченці, не все, зрозуміло, але гірші з них, а гірших завжди набагато більше, чим кращих. Вони тепер всюди, без них і кроку не ступиш. Вони і на проповідницькій кафедрі, і біля вівтаря, і в школах, вони і священників готують. Їм сповідається народ, без них не полягають договори між государями, без них не здійснюються браки, вони головуєть на бенкетах і ігрищах. Навіть померти без них неможливо. У будь-яких безладах і розбратах вони перші учасники. Вони відчужили і відтерли і священників, і єпископів – і оббирають народ; вони не пастирі, вони розбійники. А народ, обдурений благочестивою зовнішністю, шанує своїх грабіжників. От їх немає ні захисту, ні притулку, вони заповнили весь світ, і вже не государі, ні тато не в змозі їх приборкати" [*Еразм Роттердамський*. Похвала Глупоті. – К., 1993. – С. 87].

Формально світські, але чернечі по суті церковнослужителі, з усіх сфер своєї діяльності виділяли виховання дітей, хоча не приділяють цій сфері потрібної уваги. Е. Роттердамський бажав би повернути чернецтво до витоків, щоб змінити місце та роль ченців у церковному та суспільному життях. Відзначимо, що він негативно висловлювався про єпископів, ніби вони не мають уявлення про свою справу, але всі прихильні до розкоші не менше ніж державці.

Еразм Роттердамський зазначає, що блискавичну Церкву називають не за торжество благочестя, а за те, що блищать коштовностями вівтарі, а служителі Бога виряджені в дорогий шовк як можновладці. Благочестя не в особливому способі життя, коштовному золоті або одязі, – воно в наслідуванні вищим зразкам: Христу і його святим.

Основною метою Еразма Роттердамського було те, щоб духовництво добровільно відмовилося від цих, низовинних, не християнських благ або хоча б не цінували ними так, немов нічого на світі дорожче не немає.

Завдяки знам, які пропонує Роттердамський, церква стає ближчою до народу, духовенство має можливість проповідувати народу та бути відкритим перед Христом.

Дослідник відзначав, що вкрасти щось з храму – смертний гріх, але обманювати, принижувати і грабувати бідняків і вдів, храми божі, – провина, на загальну думку, нікчемна. Зневажливе відношення до прихо-

жан, – найнижче падіння духовенства, не лише в очах суспільства, але й перед Богом.

Разом з цим, дослідник критикував пости, які корисні лише церковно-служителям. Духовенство не акцентує увагу на святості обрядів чи посту, а лише на матеріальній вигоді, що суперечить релігійним постулатам. Церковні служби, і самі молитви вимагають не тривалості, не виснажливого перебування в храмі, а саме душевної зосередженості, без якої молитва небагато чого коштує. Релігійні обряди важливі не самі по собі, не як магічні знаки і дії, а як душевне звернення до добра і удосконалення. Людина повинна відкривати душу лише Христу, через спілкування з церковнослужителями, але в даному випадку духовенство не налаштоване на зв'язок з суспільством. Світська влада в руках духовних осіб і церковні багатства, іншими словами це призводить до світськості кліра.

Автор відзначав, що миролюбність і взаємна згода – закон всього світу. Людина від природи призначена і схильна до світу більше, ніж будь-яка інша істота, а християнська віра додатково зобов'язує до миролюбності [Год Н. Еразм Роттердамський і рух за оновлення католицької церкви в XVI столітті // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. – 2011. – С. 14].

Отже, головною метою Е. Роттердамського була гуманістична реформа освіти та культури, на основі якої він сподівався мирними засобами просвітництва домогтися вдосконалення суспільства, держави, церкви. Звідси властива досліднику висока оцінка розуму, знання, невтомної трудової активності людини. Його відрізняв незмінний інтерес до завдань морального виховання людини і суспільства.

Еразм Роттердамський виступав за "широке", що виходило за рамки офіційної ортодоксії уявлення про християнство, за поєднання науки і благочестя, невіддільного від добрих звичаїв, проти жорстоко-догматичної релігійності. Він піддавав гострій критиці формалізм церковного культу, невігластво і святенництво кліру.

Г. О. Єрьоміна, студ., ДонНТУ, Донецьк
dru-hog@yandex.ru

ПОРІВНЯЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА ДІЯЛЬНОСТІ НОВИХ РЕЛІГІЙНИХ РУХІВ ІСЛАМСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ: БАХХАБІЗМУ ТА БАХАЇ

Майже всі нові релігійні рухи (НРР) мають низку спільних ідеологічних елементів. Ідеологіям НРР до певної міри притаманне уявлення про те, що світ найближчим часом буде радикально змінено в результаті перемоги сил світла над силами темряви.

Більшість новітніх течій, на відміну від традиційних релігій, розгортають активну пропагандистську діяльність. Кожен член неоеккульту відчуває себе місіонером, а тому адептами неоеккультів нерідко стають люди, які прагнуть до духовної чи релігійної активності й хочуть відчути свою значущість.

Культова практика деяких новітніх релігійних об'єднань передбачає: групову або індивідуальну ізоляцію, що призводить adeptів до усвідомлення власної групової надзвичайності, наявності директивного лідера, який орієнтує групу за вигідним для себе напрямом у прийнятті колективного рішення, однорідність групи, що має розвиток унаслідок недопущення (часто лідером) існування різних думок або цінностей.

Віра Бахаї – своїми витоками походить від релігійно-духовних реформістських рухів, що мали місце в ісламському світі у XIX ст., та отримала незалежне існування. Виникнувши в Ірані в середині XIX століття, вона поширилася нині чи не по всій земній кулі – її адміністративні центри знаходяться більш ніж в двохстах державах світу. Вона згуртувала безліч людей, незалежно від їх расової і національної приналежності, суспільного становища, культурних традицій і релігійного виховання. Нова віра оформилася як цілком самостійна релігія, заснована на вченні її основоположника Бахаулли.

Хоча на ранній стадії розвитку нова релігія привернула до себе незначну кількість віруючих серед іудеїв, християн і зороастрійців, все ж переважна їх більшість прийшла з ісламу. Вони запозичували релігійні ідеї з Корану, і залучали, головним чином, ті аспекти нового віровчення, які мали відношення до виконання ісламських пророцтв і тлумачення мусульманського вчення. Так само й ісламське духовенство спочатку розглядало прихильників нової віри як мусульман-єретиків.

Бахаї сповідують єдність Бога, єдність релігій і єдність людства. Бог в Бахаїзмі – це єдина надприродна істота у світі. Бог – творець усього, що існує у видимому і невидимому світах. Бог абсолютне благо, він не створив ні демонів, ні Сатану; вони не існують. Слово "демони" використовується бахаїстами лише для символічного позначення низинних спонукань, що проявляються в нижчій природі людини, а слова "Сатана" і "Диявол" використовуються для позначення сукупного зла, існуючого в світі. Слово "ангели" вживається теж символічно: для позначення найбільш чистих і досконалих душ, що покинули цей світ і живуть в іншому світі. Бог – це надприродна істота, що володіє всіма довершеними якостями: Він Всемогутній, Всемиловичий, Всезнаючий. Він не тільки створив світ, але і управляє ним.

Одним з основних принципів віри бахаї виступає принцип єдності людства. Поняття "єдність людства" укладає в собі той сенс, що Бог наділив всі народи однаковими здібностями. Такі фізичні відмінності, як колір шкіри або волосся, – предмет другорядний і, всупереч уявленням інших людей, жодним чином не вказує на перевагу будь-якої етнічної групи над іншими. Вчення Бахаї відкидає будь-які теорії расової переваги.

Єдність релігій – основоположний принцип віри Бахаї, безпосередньо впливає з принципу єдності людства. Засновники всіх великих релігій прийшли від Бога, і всі створені ними віровчення надіслані як частини єдиного Божественного приречення. В бахаїзмі душа – надприродна частина людини, складова його сутності, душа не залежить від тіла, душа кожної людини сотворена богом, душі всіх людей безсмертні.

Бахаїсти визнають існування раю і пекла. Рай в Бахаїзмі – це духовна близькість до бога, а – пекло – видалення від бога. В есхатології бахаїзму відсутнє вчення про кінець світу, або пришествя Бога. Бахаїзм не знає ні духовенства, ні церемонії посвячення. Навідміну від ісламської і християнської практики прихильникам бахаїзму не ставиться в провину спільна молитва, за винятком заупокійної. Бахаїзм забороняє вживання алкоголю і тютюну.

Аравійський півострів, рівний за площею чверті Європи, в давнину, як і тепер, представляв у більшій своїй частині хвилясті піски, пересічені руслами висохлих річок. Саме Аравійський півострів став своєрідною колыскою Ісламу, саме тут, в XVIII столітті зародився такий радикальний напрям Ісламу як ваххабізм, на чолі якого постає Мухаммед ібн Абд аль-Ваххаб ат-Тамімі.

До початку XIX ст. Ваххабізм завоював міцні позиції на більшій частині Аравійського півострова, а потім отримав поширення в Індії, Індонезії, Східній і Північній Африці. Потім ваххабіти почали активну місіонерську діяльність серед племен, що населяли території навколо Мекки і Медини.

У процесі створення централізованої феодальної держави вже перші аравійські ваххабіти легко пішли на відхід від суворого фундаменталізму і легалізацію життєво важливих нововведень. Ваххабіти знімали для своїх послідовників багато заборон Ісламу, зокрема, можливість стосунків чоловіка і жінки тільки в рамках шлюбу. Куріння тютюну, вживання алкогольних напоїв, носіння чоловіками шовкових тканин і т. п. залишалися забороненими. Але застосування сучасних технічних засобів зробилося нормою.

В наш час ваххабізм – основа офіційної ідеології Саудівської Аравії, його послідовники є в арабських еміратах Перської затоки, ряді азіатських і африканських країн.

Ідеологічним стрижнем вчення з'явилася ідея захисту основоположного ісламського принципу єдинобожжя (таухід), згідно з яким Аллах – абсолютне джерело творіння всього сущого, а тому віруючі не повинні поклонятися нікому і нічому, крім Всевишнього. Таким чином, основний стовп ісламу: "Немає бога, окрім Аллаха, і Мухаммед – Пророк Аллаха" інтерпретований так, що поклонятися треба тільки Аллаху, але не Мухаммеду, який є лише його пророком, а тим більше будь – якому іншому релігійному авторитету.

Прагнучи відновити іслам в його "первісній чистоті", ваххабіти визнавали тільки Коран, який не підлягає тлумаченню і сунну періоду чотирьох праведних халіфів.

Релігійні норми ваххабізму сформувалися на підставі доктринальних поглядів ідеологів ваххабізму. Виходячи з цих поглядів, ваххабіти засуджували, зокрема, музику, спів і танці. Абд аль-Ваххаб заборонив чернецтво (суфізм) і навіть святкування дня народження пророка Мухаммеда. Він відмінив поклоніння святим, паломництва до гробниць, вимагав відновлення тієї простоти в житті, одязі і їжі, яку проповідував Муха-

ммед. Основні обряди ісламу, п'ятикратну молитву, хадж ваххабізм зберігає, вимагаючи їх найсуворішого виконання.

Одне з системоутворюючих положень в ідеології ваххабітів заключається в особливій інтерпретації поняття джихаду, тобто війни за віру. Проголошуючи суворе єдинобожжя, ваххабіти та їх послідовники кваліфікують "невірними" і "многобожниками" всіх тих, хто, на їхню думку, не є "єдинобожниками". У категорію "ворогів ісламу", на їхню думку, входять іудеї і християни.

Прихильники ваххабізму, на відміну від бахаїстів, виступають за повернення ісламу до витоків шляхом відмови від релігійних нововведень і культів, за соціальну гармонію, єдність усіх мусульман і за суворе дотримання морально-етичних принципів вчення. Важливе місце ваххабіти відводять ідеї про джихад, проти тих, хто відступив від принципів раннього ісламу. Бахаїсти в свою чергу виступають за визнання єдиної моральної суті всіх світових релігій, глобальний світ на планеті, збереження культури і кращих традицій кожного народу, реальну рівноправність чоловіків і жінок.

Історія людства зберігає свідчення появи, поширення та зникнення нескінченного числа релігій і систем вірувань. Кожне з нових релігійних об'єднань являє собою своєрідну субкультурну спільність, в якій особливим чином переломлюються найбільш гострі проблеми сьогодення і даються відповіді на запити часу, переконливі для прихильників цих релігій. Привабливість того чи іншого релігійного новоутворення пов'язана з тим, що тут новачок сподівається наповнити своє життя сенсом, позбутися почуття невпевненості.

*Л. Ю. Исакова, студ., УФУ им. Б. Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия
Sinoptik78@yandex.ru*

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ "ГОСУДАРСТВО-ЦЕРКОВЬ-ГРАЖДАНИН" КАК АКТУАЛЬНАЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

В России конца XX – начала XXI в. смена идеологии повлекла за собой поиск новых ориентиров, которые играли бы интегрирующую роль, могли бы связывать общими целями и смыслами каждого члена общества. Это должны быть универсальные ориентиры, позволяющие вести адекватный и конструктивный диалог, как между отдельными гражданами страны, так и с представителями остального мира. Ведутся постоянные дискуссии о том, что могло бы лечь в основу универсальной государственной идентичности россиян. При этом нередко высказываются предложения о возврате к православной традиции. Участниками этого диалога можно считать государство, церковь и гражданина. Может ли сегодня РПЦ стать транслятором интегрирующей идеи при тесном партнерстве с государством? Приемлемо ли такое партнерство и чем оно грозит современному обществу?

С момента появления христианства на Руси – с 988 г. проект по смене религиозных ориентиров носил государственный характер и был направлен на укрепление власти. Основой для построения государства на Руси стала Константинопольская модель с его государственной мо-

нотеистической религией. Прогрессивный вклад константинопольской традиции был внесен в социальную сферу, в сферу культуры, искусства, просвещения. В это время для человека существовали единые стандарты нравственности и права, обеспечиваемые институтами церкви и государства. Как пишет С. Н. Гавров: "В допетровской Руси православие являлось государственной идеологией, организующей культуру и общество" [<http://www.bibliotekar.ru/gavrov-3/17.htm>].

Начиная с 1721 до 1917 года (так называемый Синодальный период) с реформ Петра I, начинается процесс модернизации и секуляризации России. На смену традиционной средневековой религиозности в общество приходит светское мировоззрение в контексте различных европейских социальных и философских доктрин. Возникают идеи абстрактного христианства, переосмысленные философами (А. Хомяков, В. Соловьев, Н. Бердяев и др.). Также возникают идеи о правовом государстве (Д. Локк). Определяются границы действия института церкви, отделенного от власти и подконтрольного государству. Своего пика процесс секуляризации достигает в советский период, начавшийся с 1917 года. В это время происходит дехристианизация, деисламизация, и т. п. явления, связанные с упразднением роли религии и установлением абсолютно новой идеологии. В качестве основного транслятора этой идеологии выступает государство, обладающее тотальным контролем над всеми процессами во всех сферах жизни общества. Эти события подготовили почву для той ситуации, которая складывается в наши дни.

В конце XX в., оставаясь светским государством, РФ закрепила свободу совести и вероисповедания как право каждого ее гражданина, равные возможности и права для всех религий [ФЗ от 26. 09. 1997 №125-ФЗ (ред. от 23. 07. 2008) "О свободе совести и о религиозных объединениях" (принят ГД ФС РФ 19. 09. 1997) // Первоначальный текст документа опубликован СЗ РФ, 29. 09. 1997, №39, ст. 4465]. В настоящее время в РФ сосуществуют (зачастую вынужденно) представители различных национальностей и конфессий, наряду с гражданами, не относящими себя ни к одной религии. В данной ситуации актуален поиск общих ценностей, способных стать основой для безопасных и конструктивных взаимоотношений между представителями разных культур, и вместе с тем, объединяющих их как членов единого российского общества. Возникающие при этом попытки вернуться на имперский путь развития на основе славянско-православной идентичности через слияние государственной власти и церкви, не смогут послужить для формирования универсальной объединяющей идеи. Такая "симфония власти и церкви" не только не ведет к созданию в обществе единомыслия и терпимости, напротив – приводит к разногласиям, созданию атмосферы нетерпимости и возникновению идей о преимуществе одной религии и одной национальности. Также этим ставятся под сомнения правовые основы светского государства, изложенные в Конституции РФ и Федеральных Законах. По мнению Ю. Афанасьева, "она [РПЦ] не подготовлена к трансформации, которую переживает современный мир. Отсюда невротическая реакция на вызовы современности, выраженная в изо-

ляционизме, ксенофобии, крайней нетерпимости, стремлении восстановить "симфонию" с властью" [Афанасьев Ю. Н. Опасная Россия: Традиции самовласти сегодня. – М., 2001. – С. 95]. С. Гавров: "Ни в XIX, ни в начале XX века, ни, тем более, сегодня православная церковь в России не может генерировать интегрирующую национальную идеологию. Сегодня эта невозможность определяется как секулярностью европейского мира, так и длительным периодом культивирования атеизма в качестве части государственной идеологии" [http://www.bibliotekar.ru/gavrov-3/17.htm#_ftn6]. Существует ли альтернатива данной ситуации и каковы механизмы достижения единства и терпимости в современном обществе? В 1689 году, в "Послании веротерпимости" Джон Локк сформулировал возможное решение стоящей перед нами проблемы – построение светского правового государства на основе демократии и веротерпимости. Локк предлагает секулярность как решение межконфессиональных разногласий. В наше время гражданское общество является активно действующим фактором, потому секулярность государства должна дополнять гражданственность – "нравственная позиция, выражающаяся в чувстве долга и ответственности человека перед гражданским коллективом, к которому он принадлежит: государство, семья [...] вытекает из самосознания человеком себя как личности, как самостоятельного, индивидуального члена общества, обладающего определенными правами и обязанностями, закрепленными в законодательстве, активно участвующего в принятии и осуществлении государственных решений" [Зорин В. Евразийская мудрость от А до Я: <http://terme.ru/dictionary/470>]. Именно эти принципы секулярности и гражданственности способны создать среду мирного сосуществования представителей любых национальностей и религиозных конфессий. Проблема не имеет простых решений, но требует системного подхода. Научный подход к вопросам идеологии и религии позволяет религиоведению стать эффективным инструментом решения вопросов взаимодействия "государство-церковь-гражданин".

А. Д. Ичетовкина, студ., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия

В. Г. БОГОРАЗ О ТЕОРИИ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ И ШАМАНИЗМЕ

В предлагаемом исследовании будет освещена малоизвестная широкому кругу читателей работа выдающего отечественного антрополога и религиоведа проф. В. Г. Богораза (Тана) "Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений" (Издательство Л. Д. Френкель, Москва-Петроград, 1923 г., 120 с.). Работа основана на материале, собранном исследователем во время экспедиций и изучения народов северо-восточной Азии.

По мнению Богораза, только с помощью теории относительности возможно применить измерительный метод к религиозным явлениям.

В своей книге Богораз рассматривает не только религиозные явления, но также и явления личного экстаза и общественного психоза, сны, галлюцинации, истерии, гипнотическое внушение и т. п.

Богораз дает свои определения шаманству и анимизму. Анимизм – это мировоззрение, в соответствии с которым мир воспринимается наполненным духами, все материальные предметы в нем одухотворены. Шаманство – это способ, с помощью которого человек может повлиять на одухотворенный мир.

Также в своей работе автор рассматривает различные заговоры и заклинания. Более подробно Богораз обращает внимание на охоту шаманов на духов, поскольку во время ее изменяются размеры духов в зависимости от их состояния. Когда духи не подчинены и враждебно настроены – они кажутся огромными. Но когда шаман побеждает их, они уменьшаются в размерах. По тому же принципу изменяются размеры человеческой души, пойманной духами.

Как отмечает Богораз, согласно теории относительности, размеры тел различны потому, что они принадлежат разным системам. Эти "формулы" принимаются им как восприятие пространства и протяжения.

Кроме того, каждый индивид имеет свое собственное время. И в зависимости от состояния индивида время может или растягиваться, или сжиматься. Этим объясняется то, что шаман может пропутешествовать в мире духов многие годы, а на земле они обратятся в минуту, и наоборот.

В качестве вывода можно сказать, что пространство и время религиозных явлений имеют 3 основных элемента:

- Изменчивость величины образов религиозного мира в их отношениях к людям и постоянные переходы по двойной шкале возрастания и убывания от форм миниатюрных к формам гигантским.
- Изменчивость наполнения времени, растяжение и сжатие времени. Отсутствие общего критерия времени, отсутствие одновременности.
- Вневременное совпадение различных ипостасей одного и того же бытия, коллективных и одиночных, длительных или кратковременных, которое, в конечном счете, допускает в виде перемычки молниеносные промежутки пространственного времени.

Работа Богораз "Эйнштейн и религия" представляет собой парадоксальную попытку связать теорию относительность одного из величайших ученых XX в. А. Эйнштейна с религиозными представлениями народов северо-восточной Азии. Данный труд является фундаментальным исследованием, имеющим колоссальное значение для развития науки о религии.

О. М. Козырева, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
olga20051992@mail.ru

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ ТРАДИЦИИ СВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА

Цель данной работы – рассмотрение социально-политических предпосылок возникновения европейской политико-правовой традиции светского государства, её источников и формирование светских правовых систем.

Для управления своей обширной державой Оттон I (962–973) ставит себе на службу церковь с её организацией, охватывающей всю страну. Благодаря этому союзу с германскими императорами монастыри и епископства получили крупные земельные владения и широкий круг привилегий. При этом император мог легко назначать епископов и аббатов, и даже римских пап, если хотел поставить на какую-то церковную должность верного ему человека. От ставленника требовалось исполнение в интересах империи различных чисто светских обязанностей – судебных, фискальных, военных. Таким образом, в этот период христианское духовенство оказалось под властью крупных феодалов, императоров и королей, которые имели возможность распоряжаться церковными должностями и получать огромную прибыль. По своей внутренней структуре церковь тоже была подотчетна светским правителям. Государи могли созывать церковные соборы и публиковать церковные законы. В свою очередь, представители духовенства заседали в правительственных органах. Очень часто епископы являлись членами феодальной иерархии, а епархиальное управление являлось органом гражданской администрации. Распространена была женитьба духовенства, которая обеспечивала им выгодные родственные связи. Можно сказать, что церковь стала послушным инструментом в руках государей и надёжной основой империи. Никто тогда не мог предположить, что в скором времени римский папа потребует подчинения от императора и королей.

В конце IX, X и начале XI в. происходит падение престижа церкви. Священнослужители нередко заботились только о собственном обогащении, а не о душах прихожан, слабела дисциплина в монастырях, не было порядка и в самой римской курии. В это время свои обороты набирает движение за очищение церкви от феодальных влияний и коррупции, главная роль в котором принадлежала аббатству Ключни. Ключни представлял собой первый монашеский орден с центральным управлением и общими задачами. Ключнийцы требовали независимости церкви от любых светских властей и установления строгой церковной дисциплины. Император Генрих III (1039–1056), видевший в церкви свою главную опору, поддерживал стремление к обновлению. В результате реформ римская церковь постепенно выходит из подчинения императорам. Приближается кризис имперской власти, связанный в большей степени с социальными изменениями в Германии. Римская церковь вздыхает свободнее: уже папа Лев IX (1049–1053) утверждает свою независимость и власть над другими епископами и всем духовенством, даже за пределами империи, а в 1059 г. папа Николай II (1059–1061) отстраняет императора от участия в избрании пап, которое предоставляется коллегии кардиналов.

Новую эпоху в истории папства открывает бывший монах ключнийского монастыря, ставший папой под именем Григория VII (1073–1085). Он попытался отнять у светской власти право введения в должность раздачи церковных должностей (инвеституру). В 1075 г. Григорий VII обнародовал документ под названием "Диктат папы", в котором требо-

валось, чтобы каждое важное дело направлялось римскому престолу, только римский епископ имеет право нарекать, низлагать, восстанавливать и перемещать епископов, только с его согласия можно созывать соборы, и только он может создавать законы. Григорий VII принуждал клир к соблюдению celibата, он приписывал себе право низложения монархов и освобождения их подданных от присяги на верность, князья же должны были целовать ему туфлю в знак признания его власти. Кульминация этих стремлений – борьба папы с императором Генрихом IV. Григорий VII отлучил его от церкви, а его подданных освободил от данной ими клятвы на верность. Это обстоятельство вынудило императора ехать в Каносс, где находился папа, и просить прощения. Борьба империи и папства продолжалась с переменным успехом ещё много десятилетий, но главные шаги для окончательного утверждения идеи папской вселенской теократии были уже сделаны.

Таким образом, папская революция заложила фундамент для формирования западного государства и правовых систем Нового времени, лишив королей и императоров духовной власти. Именно во время папской революции появляются великие систематизаторы христианского вероучения, переосмысливающие структуру, критерии и проблемы теологии. Борьба папской партии против императорской оппозиции дала толчок к развитию правовой науки. В результате компромиссов, достигнутых сторонами в этой борьбе, рождается западная политическая наука. Последствия папской революции ощущались и в других сферах: экономической – расширение торговли и производства, рост городов; в культурной и интеллектуальной – импульс к созданию университетов, развитию нового типа общественного сознания.

*Т. А. Колесникова, студ., ДНТУ, Донецк
Sacrum103@yandex.ua*

ЭСХАТОЛОГИЯ ВЕЛИКОГО БЕЛОГО БРАТСТВА

Доктрину Великого Белого Братства можно отнести к неохристианскому типу новых религиозных движений, хотя в вероучении присутствуют элементы буддизма, йоги, гностические идеи, получившие дальнейшее развитие в доктринах розенкрейцеров и теософии. Также заметно влияние каббалистики. Хотя основные положения эсхатологии Великого Белого Братства заимствованы из Апокалипсиса Иоанна Богослова, движение явно тяготеет к синкретизму, дополняя типично библейские апокалиптические представления собственными специфическими трактовками.

На ранних этапах становления вероучения Белое Братство еще не имело своих священных книг. Их функцию выполняли, в соответствии с духовными предпочтениями основателя движения, Ю. Кривоногова, ведические тексты, "Агни-Йога" Е. Рерих, кришнаитская "Бхагавад-Гита", отдельные положения Библии. Также в основу концепции Ю. Кривоногова легли идеи О. М. Айванхова, болгарина-эмигранта, который

создал во Франции в 1947 году свое Великое Белое Братство. Со временем религиозно-философские положения, использованные на начальных этапах становления вероучения, были отброшены. В основных своих чертах эсхатология Великого Белого Братства сформировалась в 1993 году. Сакральными текстами вероучения стали кроме Откровения Иоанна Богослова, "Наука о свете и его трансформации" и "Поэма величальная" – пророчество и проповедь в стихах.

На начальных этапах формирования вероучения в эсхатологии Белого Братства преобладали элементы, характерные для восточных религий и теософии. Так, причиной Апокалипсиса называлось накопление Землей негативной энергии в эпоху Кали-Юга и провозглашалось скорое наступление эпохи микрозолотого века, продолжающегося десять тысяч лет. К 1993 году в вероучение привносятся и начинают преобладать элементы христианской эсхатологии, придающие доктрине стройный и законченный вид. После 1993 года основные положения вероучения не изменялись, за исключением элементов, связанных непосредственно с личностью Ю. Кривоногова как члена божественной дуады Юоанн Свами – Мария Дэви Христос. Очевидно, это связано с разрывом отношений М. Цвигун и Ю. Кривоногова в 1994 году и отлучением его от церкви. Его заменил В. Ковальчук – Иоанн Петр II. Аббревиатура ЮСМАЛОС, второе название Белого Братства и программы по спасению и насыщению избранных энергией фохат, ранее расшифровывалась как Юоанн – Мария – Логос (Христос), а после отлучения Ю. Кривоногова стала рассматриваться как перечисление имен планет, имеющих эсхатологическое значение для человечества: Юпитер, Сатурн, Марс, Луна, Орион, Сириус.

Центральным элементом эсхатологии Белого Братства является личность Марии Дэви Христос как Матери Мира – мессии, живого бога, пришедшего спасти человечество посредством нового – Третьего Завета и насыщения избранных верующих энергией фохат, которую можно расценивать как эквивалент христианской благодати Святого Духа. Сакральное пространство в вероучении ЮСМАЛОС четко разделяется в манихейском духе на мир добра, божественных сущностей и мир Анти-бога, Сатаны как его зеркальное отображение. Время и история человечества в трактовке Белого Братства приобретают эсхатологическое значение. Прошлое представлено как сложное развитие божественного начала, а настоящее как драматическая борьба Тьмы и Света, причем весь реальный мир находится под властью тьмы. Хотя в последних работах Марии Дэви Христос (теперь Виктории Преображенской) появляется идея того, что силы зла поработили мир постепенно, поэтапно от начала времен, искажая представления человечества о реальном понимании божества – женском начале, Матери Мира, заменяя его Богом-Отцом, как мужским началом. Центральное место в эсхатологической картине ЮСМАЛОС отведено Киеву, который мыслится как ядро эпохи, Новый Иерусалим. Микрозолотой век (сатья-юга, Царство Божье на земле) начнется с Украины. 144 тысячи избранных – характерный элемент христианской эсхатологии – составят седьмую расу, избранных, испол-

ненних енергией фохат. Избранные вознесутся вместе с Матерью Мира из брэнного мира Адамова в мир Царства Небесного, Новый Иерусалим. Многоуровневая структура Царства Небесного имеет подчеркнuto иерархический характер, что обусловлено влиянием теософии и Каббалы.

Вероучение Великого Белого Братства является подчеркнuto эсхатологическим и мессианским. Эсхатология ЮСМАЛОС выстроена по принципу христианской эсхатологии. Так, главными элементами эсхатологии ЮСМАЛОС являются мессия, Мать Мира, живой бог, воплотившийся, чтобы спасти человечество от грядущего Апокалипсиса. Мать Мира насыщает верующих в нее энергией фохат (эквивалент христианской благодати) и указывает путь к спасению – Третий Завет. 144 тысячи избранных, насыщенных энергией фохат, преодолеют бедствия Апокалипсиса и вознесутся в Новый Иерусалим. Наступит сатьяюга, микрозолотой век (можно сравнить с христианскими хилиастическими концепциями). Эсхатология ЮСМАЛОС представляет собой стройную и сравнительно устойчивую систему, так как, с одной стороны, опирается только сама на себя (авторитет живого бога, воплотившегося в конце времен, ибо остальные религии, по учению ЮСМАЛОС утратили силу и более недействительны) и с другой стороны, открытую для дальнейшего эсхатологического творчества. Это можно пронаблюдать в статьях Марии Дэви Христос (Виктории Преображенской) за 2012-й год. В поле эсхатологических осмыслений Преображенской попадают мировые лидеры и современные украинские политики. Любое событие в окружающей действительности через призму доктрины может быть истолковано как признак грядущего конца света. Виктория Преображенская больше не дает точных сроков Апокалипсиса, хотя и напоминает, что он неизбежен. Но стараниями Матери Мира конец света может быть отодвинут на какой-то неопределенный срок, достаточный для того, чтобы человечество признало Третий Завет.

І. В. Кондратьєва, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
iryna.k@i.ua

ПЕРШІ ХРИСТІЯНСЬКІ ШКОЛИ: ЕДЕСЬКА ТА НІСІБІНСКА

Перші катехізистичні школи, з'явившись в культурному просторі сирійського світу стали відігравати роль акумулюючих осередків поширення християнської освіченості. Викладання у них здійснювалось сирійською мовою. На думку Н. Пігулевської: "сирійські школи більше всього уподібнювались церковно-приходським і монастирським школам, відомим латинському Заходу, грецькому Сходу і всьому слов'янському світові" [*Пігулевская Н. В. Культура сирійцев в средние века. – М., 1979. – С. 36*].

Свідчення про школи можна почерпнути у багатій сирійській, агіографічній літературі (особливо у Життях Бар Ідти, Сабрішо), хроніках ("Історії ченців" Томи Маргського), монастирських документах і у творах церковних істориків (Сремія Созомена, Й. Ассемані, Амру). Більшість з

них повідомляють про існування в першій половині IV століття школи міста Нісібіна. Поява цієї школи пов'язується з іменами таких наставників як єпископ Мар Яків і його учень Мар Апрем. Останній, викладав там 38 років. Навчання у нісібінській школі обмежувалось читанням та коментуванням викладачами біблійних текстів. Її роль полягала у наданні основ грамотності та у підготовці богословів, серед яких помітне місце належало Мар Апрему (бл. 306–373), більш відомому у християнському світі як Єфрем Сирін. Саме він після захоплення персами Нісібіна у 363 році, уникаючи переслідувань з боку Шапура II подається з учнями до Едеси й там засновує нову, знамениту "школу персів".

Саме Едеська школа з тих пір стає визнаним богословським осередком всього сирійського світу. Досить сказати, що такі її випускники як ВарсаумаНісібінський, РаввулаЕдеський, ФілоксенМаббугський стають авторитетними діячами сирійської християнської традиції. Особливості навчального процесу в Едеській школі переповідає Г. Флоровський: "це була школа семітського типу, на кшталт європейських шкіл, – школа-співжитність, деяке братство. Головним предметом викладання і в подальшому залишалось Св. Писання. Потрібно було навчитись читати і пояснювати Біблію. Учні записували і зачували пояснення вчителя, – так творився "шкільний переказ" [Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. – М., 1992. – С. 227]. Курс навчання в Едеській школі складали біблійні коментарі самого Єфрема. Він був і першим наставником Едеської школи і викладав у ній з 365 року по 373 рік. Серед інших, відомих наставників школи відзначимо Кіфу, Нарсая та ІвуЕдеського. Останній, до речі, перекладав твори Діодора і Феодора на сирійську мову. Внаслідок його перекладацької діяльності персидські християни познайомились з творчістю Несторія. З тих пір, словами А. Спаського "в Едесі зосередились найзначніші сили на захист східних учителів і її школа зробилась гніздом звідки несторіанські ідеї розходились по всім напрямкам" [Спасский А. А. Сиро-халдейские несториане и присоединение их к православной церкви // Богословский вестник. – 1898. – № 5. – С. 214]. Враховуючи визначальну роль Едеської школи як центру духовної освіти персидських християн можна стверджувати про її пріоритетність у справі розповсюдження "антіохійських" христологічних доктрин в тому числі і вчення Несторія. Тобто Едеська школа стала нормативним осередком віровчення Церкви Сходу.

Традиції Едеської школи знайшли продовження у новій Нісібінській школі, яка набуває значущості в сирійському світі ще в кінці V століття. В той час Нісібін входив вже до складу Ераншахра. І саме в персидській державі Нісібінська школа стає провідним духовним і богословським осередком Церкви Сходу. У. Уїгрем відзначав: "ця школа була самоврядною корпорацією, яка володіла "власністю і наставник її підпорядковувався тільки патріарху" [Wigram W. A. An Introduction to the history of the Assyrian Church or the Church of the Sassanide Persian Empire 100–640 A. D. – London ; New York, 1910. repr: Piscata Way, 2004. – XVIII, р. 75]. Іншими словами, Нісібінська школа стає також важливим церковно-адміністративним осередком.

Її засновником був Мар Нарсай (399–501). За свідченням Бархадбешабби "шість якостей найбільше притягували до нього народ: новизна його міркувань, вміння тримати себе з гідністю, приваблююча зовнішність, чуйність, доброта і красномовство (краса його повчань)" [цит.: *Пигулевская Н. В.* Культура сирийцев в средние века. – С. 64]. Як наслідок, до Нарсая, словами того ж Бархадбешабби "почала збиратись братія з усіх сторін... По цій причині примножились зібрання в Персії, Урха [інша, сирийська назва Едеси – І. К.] потьмарилась, Нісібін просвітлів" [цит.: Там же. – С. 62].

Серед інших відомих наставників Нісібінської школи слід відзначити Бар Сауму, Елісея бар Косбайє, Мар Авраама, Ішояба, ХенануАдіабенського. До наших днів дійшли дві збірки Правил Нісібінської школи. Одна з них була укладена у 496 році Бар-Саумою, друга – у 590 році ХенаноюАдіабенським. Ці правила стали першим відомим в історії статутом християнської школи. Вони багато в чому вказують на специфічні риси освітньої системи сирийської християнської традиції. Переклад "Правил святої школи міста Нісібіна" міститься у книзі Н. Пігулевської "Культура сирийців у середні віки" [Там же. – С. 90–106]. Викладання в ній тривало три роки, кожен з яких поділявся на літній та зимовий семестри. Після прослуховування вступного курсу учні приступали до поглибленого вивчення біблійних текстів та різних філологічних, історичних та богословських наук. При цьому кількість наукових дисциплін, які вивчались регламентувались профілем факультету.

Нісібінська школа, – цей своєрідний прообраз середньовічних університетів, – мала факультети богослов'я, філософії та медицини. Серед дисциплін навчальної програми виділялись риторика, яку викладав вчитель титулований як "мехаг'яна"; філософія, яку викладав "ба́дука" за творами Аристотеля, Порфирія та сирийських письменників, і біблійна екзегеза, якої навчав "мепашкана", – тлумач. Останній покладався не лише на тлумачення Феодора Мопсуестійського, які визнавались в ті часи нормативними, але й на біблійні коментарії інших сирийських та грецьких письменників. До речі, мепашкана поєднував також функції загального керівництва школою, тобто був її ректором. Але ректор забезпечував лише духовне опікування школою. Натомість, адміністративні та господарські питання вирішував "раббаїта" – економ. Судячи з першого правила школи його посада була виборною. Незважаючи на свій непохитний авторитет, мепашкана та раббаїта не були наділені повнотою влади. Всі важливі питання, пов'язані з діяльністю школи вирішувались на зібранні. При цьому вирішальним правом голосу в силу своєї кількісної переваги були наділені учні. Відтак унеможливлювались будь-які авторитарні рішення в тому числі і ті, що стосувались виключення зі списків якогось учня під тиском представника шкільної адміністрації. Натомість, за третім правилом школи виключенню з лав учнів підлягали на зібранні ті брати які "будуть захоплені при перелюбстві, розпусті, крадіжці, чаклунстві чи у думках, що суперечать істинній вірі, чи опустяться до того, щоб поширювати суєтність, тобто наклеп, лихослі-

в'я, розбещеність, брехню, чи потайки переходити з будинку до будинку заради випивки, чвар чи бунта... [Там же. – С. 98].

Акцент у діяльності школи ставився на рівень та обсяг засвоєння учнями знань. Тому, з одного боку, вони не мали права "без нагальної необхідності ухилитись від писання, наукових занять, тлумачень школи і читань гуртом" [Там же. – С. 99]. З іншого боку, – згідно з двадцятим правилом наставників школи наказували штрафами за пропуск занять без поважних причин.

Правила Нісібінської школи регламентували уклад та принципи навчального процесу і функціональні обов'язки усіх тих, хто був до нього причетними. Але головне, – збірки правил виявились уособленням духу сирийського християнства, свого роду формалізованим свідченням його освітнього потенціалу. Можна погодитись тому з думкою єпископа Іларіона (Алфеева). Його словами: "Головною турботою авторів Правил було збереження школи як громади учителів та учнів, об'єднаних спільною метою і спільним баченням" [*Иларион (Алфеев), еп. Керченский. Православноебогословие на рубежеэпох.* – К., 2002. – С. 306].

Нісібінська школа була своєрідним символом міста. Її наставники та учні були прикладом для городян. Тому не дивно, що ті школярі, які виключались зі списку цього навчального закладу, зобов'язані були покинути межі міста.

Втім упродовж другої половини VII століття освітній потенціал Нісібінської школи знецінюється і її вплив поступово сходить нанівець. Причину цього слід вбачати у наслідках арабського завоювання до яких в першу чергу, відносяться регламентації церковного життя сирийських християн, викликані новим для них статусом зіміїв. Але, як стверджувала Н. Пігулевська: "традиція передавання певного циклу знань з покоління до покоління продовжує триматись" [*Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века.* – С. 71]. Щоправда, незважаючи на функціонування навчальних закладів церкви у містах, поселеннях і, навіть, в монастирях високий рівень шкіл Едеської і Нісібінської ніколи не був вже досягнутий.

Г. В. Кошіль, студ., КНУТШ, Київ
kosha2o11@mail.ru

ДЕРЕВ'ЯНІ ЦЕРКВИ НА ВОЛИНІ КІНЦЯ XVI–XX ст.

Дерев'яна церковна архітектура Волині – важлива складова традиційної народної культури, яка формувалася протягом багатьох століть. Саме на Волині, де чи не найкраще збереглася культурно-побутова архайка, зведено велику кількість самобутніх дерев'яних церков, які не мають аналогів у будівельному мистецтві жителів інших регіонів України.

На Волині налічується понад 200 дерев'яних церков, зведених від початку XVI до 30-х років XX ст.

Дерев'яне церковне будівництво, яке проводили переважно народні майстри, дуже розмаїте, і чим більша територія з різними регіональними

традиціями, тим більше типів храмів з притаманними їм особливостями. Якщо Буковина має переважно один, буковинський тип церков, то Галичина декілька. Волинь також має кілька типів: 1) безверхий поліський; 2) одно- чи триверхий волинський; 3) хрещатий волинський; 4) латинізований тип з однією чи двома вежами, "...найбільш близькими до згаданих каплиць за своїми композиційними і конструктивними ознаками є двозрубні дерев'яні храми з одним або двома пірамідальними верхами чотирихилої форми" [Завада В. Дерев'яні храми Полісся. – К., 2004. – С. 44–45] Окремо стоїть велика група храмів, зведених за синодальним указом із певними місцевими рисами, що теж є пам'ятками дерев'яного сакрального будівництва. Синодальний указ, запроваджений на Волині після 1830 р., забороняв будівництво святинь у національних традиціях. Були створені типові проекти московської архітектурної школи. Але їх упроваджували тільки тоді, коли старі божниці поступово руйнувалися і потрібно було поставити нову церкву. Упродовж ХІХ ст. ще повсюдно зберігалися давні храми, проте, згідно з тим указом, і старі церкви приводили до відповідного, московського, вигляду. Тому навіть збережені давні святині отримали новий вигляд, а первісний затримався в тих селах, де просто не було коштів на перебудову храму.

Як правило, про імена і персоналії будівничих ми знаємо дуже мало, хоча деякі майстри залишали свої імена на стінах Божих домів. Їхні імена жили в пам'яті лише тих поколінь односельців, за життя яких будувалася церква. Досить раннім і доволі яскравим зразком даного типу являється церква в хуторі Михнівка Камінь-Каширського району висвячена в ім'я Стрітення Господнього. Побудована в якості монастирської в 1642 році відставним ротмістром гвардії польського короля Владислава ІV, підстаростою Кременецьким Філоном Єловицьким, православним власником цього, тоді ще, містечка. "У селі Прилуцьке збереглася церква, побудована у 1930-х рр. відомим українським архітектором Сергієм Тимошенком в українському стилі. Беручи за основу традиційні особливості давніх дерев'яних церков Волині, він створив напрочуд сучасну, цікаву архітектурно-художнім вирішенням сакральну споруду. Ще однією церквою, зведеною за проектом С. Тимошенка, став храм в Біличах..." [Волин. єпарх. відом. – 2011. – № 9–10 (82–83)].

Якщо говорити про внутрішнє оздоблення, то вони складається з багатьох мистецьких компонентів, серед яких головне місце належить іконостасу. "Його доповнюють вітарі, настінні й виносні ікони, плащаниці, напрестольні та процесійні хрести, богослужбові книги і ризи священнослужителів. Майже в кожній з досліджуваних церков збереглися вартісні твори мистецтва" [Там само]. Це іконостаси й окремі образи, виконані як народними майстрами, так і високопрофесійними художниками академічної школи. Майже не збереглося давніх друкованих видань, які поступово було замінено богослужбовими книгами, виданими в Москві.

Основою створення українського дерев'яного храмубудування став досвід зведення зрубу – конструктивної системи спорудження стін будівель з колод чи брусів, укладених один на одного й пов'язаних на кутах.

"Квадратний чи прямокутний зруб (кліть), перекритий двосхилим чи наметовим дахом став основою формування храмових будівель. Три зруби, укладені у напрямку схід-захід, з яких середній зруб за параметрами більший, утворюють класичний тип української тризрубної церкви з відповідними приміщеннями – вівтар, нава, бабінець. У разі, коли до середнього зрубу з південного й північного боків прибудували ще по одному зрубу, то утворювався п'ятизрубний або хрещатий храм" [Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР : ил. справ.-каталог : в 4 т. Т. 2 / гл. редкол.: Н. Л. Жариков и др. – К., 1985. – С. 73].

Зберігаючи віками усталену планувальну структуру, народні майстри постійно удосконалювали конфігурацію плану, поліпшували пластичні якості архітектурної форми церковних споруд. З часом форми бабинця і вівтаря ставали гранчастими, п'ятистінними зводились й бокові відгалуження хрещатих храмів. Але основним засобом досягнення розмаїття об'ємно-просторового вирішення храмових споруд був характер завершень, їх пластичне трактування та кількість. Важливим етапом у розвитку форм завершень храмів став перехід від пірамідального наметового верху до ступінчастої системи, утворюваної чергуванням зрізаних пірамід і невисоких четвериків, або так званих заломів, а в наступному – й перехід від четверика до восьмерика з влаштуванням парусів (панда-тив) на кутах четверика.

Розглянувши архітектуру дерев'яного храмобудування XVI – XX століття, можна з упевненістю стверджувати, що місцева традиція зведення церков збереглася в традиційному вигляді, адже нові культові споруди переймають елементи давніх, які є домінуючими в їх композиційній побудові і при цьому не зазнали впливу модерних архітектурних елементів.

К. Є. Красна, асп., КНУТШ, Київ

ПЕРЕДУМОВИ ТА ЕТАПИ РОЗВИТКУ НЕОЯЗИЧНИЦТВА

Дослідники розходяться в думках щодо визначення хронології розвитку неоязичництва. Тому означення шляху розвитку від перших витоків до новітніх проявів досить умовне.

Одним з реставраторів язичницького політеїзму вважається римський імператор Флавій Клавдій Юліан. Часи правління Юліана означені відродженням стародавньої релігії. Поновлювались язичницькі жертвоприношення, містерії та обряди, відновлювався античний пантеон богів.

Філософію Гегеля можна віднести до однієї з філософських предтеч формування неоязичництва. Але це стосується лише бернського періоду. Критикуючи історичне християнство Гегель вважав, що суспільству потрібна релігія, яка позбавлена теологічної догматики і фанатизму, яка освячує соціальні чесноти людей. Ідеал "народної релігії" Гегель бачив у язичництві давніх греків були релігіями свободи та людської гідності.

Теологія "смерті Бога" зробила значний внесок у формування язичницьких тенденцій. Дані ідеї присутні у філософії Ф. Ніцше. Фраза

Ф. Ніцше "Бог помер" констатувала факт загального охолодження до християнства у Німеччині того часу. Християнство, на думку Ф. Ніцше, взяло сторону всіх слабких, принижених, невдах, воно створило ідеал з суперечності інстинктів підтримки сильної життя; воно внесло псування в самий розум духовно-сильних натур, так як воно навчило їх відчувати вищі духовні цінності як гріховні, що ведуть до омани, як спокуси.

Проблематика "смерті Бога" Ф. Ніцше як кризи традиційної європейської культури і філософії розгортається в середині ХХ століття. Цей період знаменується проголошенням радикального розриву традиційної та сучасної епох європейської думки, в зв'язку з чим порушується питання "смерті Бога" як вираження сучасної європейської свідомості, яка залишилась без своєї опори в традиційній релігійній вірі.

Ідея "смерті Бога" в подальшому отримує свою реалізацію в американській модерністській теології "смерті бога" Т. Альтицера, якого вважають засновником теології смерті бога.

В подальшому концепція Т. Альтицера стала одним з напрямків радикальної теології в рамках так називаємої теології "смерті Бога". Праці Т. Альтицера викликають інтерес в умовах постмодерністської кризи західної філософії та культури.

Етап розвитку неоязичництва 30–40-х рр. ХХ століття пов'язаний з кризою позитивізму та розгортанням проявів ірраціоналізму в європейській духовності. Також існує думка, що стан країн після Першої Світової Війни спровокував пошук національної ідеї, що вплинуло на відродження язичницьких рухів.

Розвиток неязичницького направлення в рамках філософії пов'язаний з діяльністю Франкфуртської школи. Найбільш якими представниками були Т. Адорно, Г. Маркузе, Е. Фромм, Ю. Хабермас.

Головною рисою Просвітництва, на думку представників Франкфуртської школи, є самодеструкція, що пронизує всі сфери соціокультурного буття, серед яких найбільш руйнівними стають технологічна і політична сторони життя суспільства. В результаті появитехніки як посередника між людьми, між людиною і природою відбувається ускладнення взаємодій. На посилення людського впровадження природа відповідає руйнуванням людського світу.

ХХ століття відзначилося діяльністю Римського клубу – міжнародної неурядової організації, діяльність якої спрямована на стимулювання вивчення глобальних проблем, до складу якої входять представники світової політичної фінансової, культурної та наукової еліти.

Серед теоретиків Римського клубу переважали думки, що вирішення екологічних проблем можливе через духовні зміни в людині. Засновник Римського клубу, А. Печчеї, пов'язував надію на виживання з якісним стрибком у свідомості.

Наступний етап розвитку неоязичництва відбувається в рамках постмодернізму. Вектори філософії постмодернізму були направлені на дохристиянську язичницьку чуттєвість і нові форми ірраціонального досвіду. Філософський постмодернізм намагається подолати християнську

спадщину в європейській цивілізації. Весь культурний досвід Європи проголошується невдалим, кризовим, оскільки він функціонує на ґрунті західного християнства.

У 1970–80-х рр. виникає "нова права філософія", яка закликає до неоязичницького світогляду, завдяки якому відбудеться радикальне повалення існуючого типу раціональності та гуманізму, які призвели до кризи в культурі Європи. Неоязичницька філософія пов'язується з іменами А. де Бенуа і його прихильників (Ж. Дюмезіль, Ж. Урдена, М. Дрюона, Ж. Берж'є, І. Бло, М. Понятовського, Ж. Жіюно, П. Массарі, П. Шоню та ін.).

О. В. Кузнецова, ас., УФУ им. Б. Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия
olesyakzn@yandex.ru

ПРОБЛЕМА РЕКОНСТРУКЦИИ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ ПО АРХЕОЛОГИЧЕСКИМ ДАННЫМ

Актуальным вопросом для истории религии, религиоведения все ещё остается (и останется) вопрос о происхождении религии, первых религиях человечества, первобытных культах. Проблема реконструкции древних ритуальных практик недостаточно разработана. Вместе с тем, она и не является безнадежной, поскольку процесс реализации ритуалов находит отражение в материальных остатках и следах определенных действий (закапывание, сжигание и т. п.). Любой артефакт – это следствие определенной последовательности причин. "Если вы можете представить две альтернативные цепи причин, которые произвели подобное свидетельство, вы выбираете ту из них, которая кажется вам более вероятной" [Смит М. Исторический метод в религиоведении // Религиоведческие исследования. – 2010. – № 3/4. – С. 8]. Реконструкция религиозных представлений всегда будет носить "степень вероятности" и полученные данные о религиях такой древности всегда будут фрагментарны.

Методы реконструкции истории религии бесписьменных обществ. В. Н. Горбов и Р. А. Мимоход в ходе реконструкции элементов культа срубной культуры высказали мысль, что задача исследователя состоит, прежде всего, в том, чтобы установить в материале наличие следов культовой деятельности ритуального (жертвенного) характера. Отталкиваясь от мысли А. К. Байбурина о том, что каждая традиция вырабатывает присущую только ей "грамматику" предметного мира, своеобразные правила сочетания вещей, В. Н. Горбов и Р. А. Мимоход говорят о необходимости предшествования семантическому анализу анализа семиотического, во избежание потери специфики религиозных проявлений исследуемой культуры [Горбов В. Н., Мимоход Р. А. Культурные комплексы на поселениях срубной культуры северо-восточного Приазовья // Древности Приазовского региона. – Донецк, 2000. – С. 24].

В подобного рода реконструкциях применимы подходы экологии религии. Окружающая среда оказывает влияние на религиозные верования и обряды. "Религии в их формальных проявлениях тесно связаны с

окружающей средой и вынуждены приспосабливаться к ней... Исследование взаимоотношений между религией и окружающей средой может вестись "сверху", то есть от религии, или "снизу", то есть от окружающей среды. Все зависит от того, как формулируется задача исследования" [Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. – М., 2007. – С. 217–218].

Визуальный анализ распределения артефактов, святилищ также дает результаты в деле реконструкции истории религии бесписьменных обществ. Визуальный метод в основном представлен стратиграфическими и планиграфическими исследованиями. Особое внимание было уделено внутренней стратиграфии объектов (ям, жертвенных комплексов, погребений и др.).

При реконструкции ритуалов по археологическим источникам с большой осторожностью, но допустимо опираться на некоторые мифологические сюжеты, нашедшие отражение в письменных источниках, особенно в том случае, когда установлена этническая принадлежность носителей археологической культуры. В настоящее время методика реконструкции культовых комплексов и ритуалов по археологическим источникам успешно разрабатывается (Горбов В. Н., Мимоход Р. А., Зданович Д. Г., Ковалева В. Т., Зырянова С. Ю.).

Как правило реконструкции религиозных представлений на основе только археологических данных носит характер синхронии, это связано со спецификой источника. Диахронию, эволюцию религии по данным археологической культуры сложно или почти невозможно проследить.

Опыт исследования. Наше внимание в данной работе будет сосредоточено на реконструкции ритуальных практик ташковской культуры на основе археологических артефактов. Ташковская культура занимает территорию Нижнего Притоболья. Культура сформировалась на рубеже III–II тыс. до н. э. в результате миграции нового населения из юго-западных районов Европы и инкорпорацией им зауральского энеолитического населения. С ташковской культурой связан процесс формирования сложноорганизованного общества в Нижнем Притоболье. Религию данного общества можно охарактеризовать как раннюю, ту, что в отечественной литературе традиционно называется родоплеменной религией, а в западной литературе именуется примитивной или архаической религией (начиная с момента их возникновения и до нашего времени).

Одной из наиболее отчетливо фиксируемой ритуальной практикой является жертвоприношение. Приведем пример. На поселении Иска III, под полом жилища, зафиксирована яма округлой формы, дно которой находилось ниже пола жилища. В ней найден череп молодого лося. По всей вероятности, это "строительная жертва", связанная с началом строительства дома и поселения. Захоронения под полом жилищ детей, человеческих черепов или черепов животных известны у многих первобытных коллективов. Тело жертвы, возможно, символизировало фундамент создаваемого мира. Поскольку обряд жертвоприношения мог являться формой реализации существующих представлений о сим-

волической Вселенной, и постольку строительство нового поселения становится в один ряд с другими событиями космогенеза. Строительные жертвы, связанные с началом закладки нового поселения, известны как по археологическим, так и по письменным источникам.

Обряды оставления поселения. На всех исследованных нами поселениях с концентрической планировкой зафиксированы следы пожаров, при этом не обнаружено каких-либо разрушений или беспорядка. Характер культурного слоя позволяет высказать предположение о ритуальном сожжении поселений ташковской культуры. Топография находок позволяет сделать вывод о подготовке поселения к оставлению и ритуальному сожжению. Украинские исследователи трипольской культуры отмечают строго ритуализированный характер жизнедеятельности на поселениях с момента их возникновения по единому плану и вплоть до оставления, сопровождающемся грандиозным обрядом сожжения построек [Овчинников Э. В. К вопросу о трипольском обряде "оставления поселений" // Проблемы археології Середнього Подніпров'я: до 15-річчя заснування Фастівського державного краєзнавчого музею. – К. ; Фастів, 2005. – С. 74–79]. Сожжение поселений, по-видимому, было связано с религиозными воззрениями населения. Пожар мог быть связан с обрядом перехода и представлением о круговороте жизни. По-видимому, завершающим этапом ритуала "оставления поселения" была засыпка всех объектов белым песком.

***І. М. Ломачинська, д-р філос. наук, проф.,
Університет "Україна", Київ
lomachinskairina@rambler.ru***

РОЗУМІННЯ СУТНОСТІ ЗНАКА У "DE DOCTRINA CHRISTIANA" АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ

Сучасний релігійно-культурний розвиток нашої держави, що базується на засадах християнської духовності, дає поштовх до переосмислення фундаментальних чинників її становлення відповідно до реалій нової історичної доби. У центрі уваги сучасних релігієзнавчих досліджень постає релігійна комунікація, зокрема, заслуговує на увагу її семіотичний контекст.

Християнська герменевтика як мистецтво трактування давніх текстів отримала свій перший досвід у творчості Августина Аврелія. Водночас, абстрагуючись від глобальної проблеми екзегетики Августина, обмежимо предмет дослідження його розумінням сутності знака. Варто зазначити, що усвідомлення Августином сутнісної природи знака певним чином відповідає його сучасному трактуванню: "використання знаків полягає в позначенні предметів..." "будь-який знак є також і предметом, адже, що не є предметом, є ніщо" [Блаженный Августин. Христианская наука или Основания Священной Герменевтики и Церковного красноречия. - СПб., 2006. – С. 44]. Водночас, Августин не отожднює предмети

і знаки, зазначаючи, що "не кожен предмет є знаком" [Там же. – С. 45], тобто з визначення слідує головна властивість знака, що будучи певним матеріальним об'єктом, він слугує задля позначення іншого.

Августин виділяє два види знаків – природні та штучні, трактуючи їх сутність на семантичному рівні: "Природні знаки – це ті, які, окрім уявлення про самих себе, породжують у нас поняття про іншу річ, самі по собі, а не з чиясь волі поєднавши з ним значення цієї речі" Смислове значення природних знаків є результатом не особистісного, а колективного людського досвіду. Знаки штучні трактуються як ті, "якими живі істоти по взаємній згоді виражають свої душевні прагнення, почуття та думки" [Там же. – С. 74]. У розумінні штучних знаків підкреслюється прагматичний рівень комунікації, адже інтерпретація знака пізнається нами через його розуміння автором.

Через особливості знакової системи Августин намагається пояснити невербальну комунікацію, зокрема, до природних знаків він відносить весь спектр мімічних образів: "до цього ж роду знаків відноситься і вигляд людини, у гніві, чи у печалі...коли прагнення душі відображаються на нашому обличчі поза нашою волею" [Там же]. Водночас, знаки, що знаходяться під контролем тактильно-кінестетичної системи, позначаються як такі, що "використовуються людьми задля взаємного виразу своїх почуттів" [Там же. – С. 75], з чого слідує, що Августин їх вважає штучними. Серед штучних знаків первинними є знаки божественні, які передаються віруючим як образи (наприклад, таїнство причастя) чи як слова, отримані через пророків.

Водночас, Августин підкреслює тимчасовість і мінливість вербальної комунікації "слова, струшуючи повітря, миттю зникають, вони недовговічні, як і сам звук" [Там же. – С. 76], тому для їх уречевлення необхідна писемність. Таким чином, техніка письма постає як вагомий фактор формування узагальненого соціального простору, зумовлюючи домінуючі репертуари суспільної комунікації.

Августин звертає увагу на дві основні проблеми декодування Святого Письма – ідентичність тексту у різних мовних системах та розуміння сутності тексту: "читачі нерозсудливі, читаючи неналежним чином, часто обманюються, зустрічаючи у Святому Письмі багато темного і неясного, неправильно розуміючи один смисл поза іншим, а у деяких місцях взагалі не знаходять смислу" [Там же. – С. 77]. Складність розуміння Святого Письма полягає у мудрості Провидіння, адже пошук точного змісту має на меті змирити людську гординю, щоб уберегти розум від перенасичення, адже "той, хто взагалі не знаходить, чого шукає, страждає від голоду, а хто має все, часто в'яне від неробства" [Там же. – С. 78]. Таким чином, пізнання містить певний сакральний зміст, адже стає можливим лише в результаті усвідомлення Страху Божого та Благочестя, які надають силу в розумінні Святого Письма.

Точність декодування інформації залежить від єдиного коду – відповідності його змісту значенням: "розуміння знаків з необхідністю залежить від досягнутої умовної згоди у їх значеннях" [Там же. – С. 105].

Августин наголошує, що максимальної наближеності до ідентичності у трактуванні знакової системи неможливо досягнути лише знанням мови [Там же. – С. 92–93], що забезпечує буквальный переклад тексту, але, з необхідністю, варто дослідити той історико-культурний простір, що став фундаментом для формування Святого Письма. Техніка герменевтики полягає у тому, що кожне поняття має свій прихований зміст, і текст відкривається досліднику лише через співвіднесення з досвідом сучасності його автора. Логіка викладу тексту полягає не тільки "у знанні правил поєднання думок, але у самому знанні істини думок" [Там же. – С. 115].

Від знаків невідомих (*incognita signa*), що пізнаються знанням мовно-культурного середовища Святого Письма, Августин виокремлює знаки неясні (*ambigua signa*), які досягаються при використанні правила віри, основанийому на повазі до голосу Церкви [Там же. – С. 126]. У знаках варто шукати не буквальный сенс, а прихований морально-етичний зміст, адже "Він (Христос) дав нам здібність бути слугами Нового Завіту, не букви, а духу, тому що буква вбиває, а дух животворить" (2 Кор. 3, 6). Порівнюючи рабство щодо трактування знаків з іудейським слідуванням букві закону, Августин підкреслює, що "християнська свобода звільнила від знаків чи символів навіть тих людей, для яких вони були корисні, ...адже раб знаків той, хто вшановує певну знаменну річ, не розуміючи її значення; але той, хто вшановує вищі (божественні) знаки.... буває духовний навіть під час рабства" [Там же. – С. 134].

При двозначності тексту Святого Письма варто визначати той його зміст, який найбільше відповідає істині, адже мудрість Божественного Провидіння полягає у тому, щоб одні і ті ж слова ставали зрозумілими шляхом різних способів, забезпечених достовірністю Письма [Там же. – С. 151].

Таким чином, в контексті тогочасної теології, Августин підсумовує, що "Господь дає премудрість, і від образу його постають пізнання та розум" (Притч. 2, 6) [Там же. – С. 167], тобто віра передуює досвіду, і пізнання стає можливим лише тоді, коли супроводжується духом благочестя.

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

АВТОКЕФАЛЬНИЙ РУХ У ЧЕРНІВЕЦЬКІЙ ОБЛАСТІ (90-і РОКИ ХХ СТОЛІТТЯ): РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНИЙ ДИСКУРС

Релігійно-політичне життя Буковини у період незалежності України дозволяє стверджувати, що в умовах демократизації українського суспільства православні церкви регіону ведуть безперервну конкурентну боротьбу за владу, культові споруди, віруючих, а також намагаються створити усі умови для розвитку та функціонування своєї церкви. Конфліктні ситуації, які мали місце на початку 90-х років ХХ ст., дають усі підстави говорити про те, що Буковинський регіон, у якому в історичному контексті не фіксувалося якихось гострих міжетнічних і міжконфесійних конфліктів, в які були би втягнуті значні маси населення і які б призвели до сутичок, як це мало місце в Галичині між католиками та православними, втратив своє первинне значення.

5–6 червня 1990 р. у Києві відбувся I Всеукраїнський Собор УАПЦ (третє відродження УАПЦ – I. Л.), в якому взяли участь понад 700 делегатів з усієї України, в тому числі 7 єпископів і понад 200 священників. Собор одногослосно проголосив про відновлення Автокефалії Православної Церкви в Україні та ухвалив історичне рішення про піднесення її до рівня Патріархату. Необхідно відзначити, що на Соборі були присутні делегати від духовенства і мирян Чернівецької області, а саме: митрофорний протоієрей Степан Антонович і миряни – Ковалюк Дмитро, Олевич Микола та Микола Джуряк. Рішенням Собору в Чернівецьку область керівництвом УАПЦ був призначений з титулом єпископа Чернівецько-Хотинського і всієї Буковини Данило (Михайло Степанович Ковальчук). Він був уродженцем Івано-Франківщини, випускником Московської Духовної Семінарії (1973 р.), служив священником на приходах Галичини (села Новиця, Голинь – I. Л.) [Рожко В. Є. Нарис історії Української Православної Церкви на Волині: історико-краєзнавчий нарис. – Луцьк, 2001. – С. 540].

Уже 10 червня цього ж року в храмі Покрови Пресвятої Богородиці села Мамаївців Кіцманського району відбулося перше богослужіння українською мовою, яке відслужив єпископ Данило [Історія Української Православної Церкви на теренах Буковини в новітній період (1990–2008 рр.). – Чернівці, 2009. – С. 6]. Ця важлива подія в житті буковинців стала початком відродження, становлення й розвитку Української Церкви на Буковині і водночас масштабним загостренням для бурхливих конфліктних ситуацій, які мають місце і по сьогодні.

У цей ренесансний час, коли відроджувалася Україна – її культура, мова, перебудовувалася економіка, не могла не відродитися і Українська Церква. Влада на буковинській землі, яка була на той час ще під політичним впливом та заангажованістю московського уряду дезінформувала народ проти відроджуваної церкви, що призводило до загострення ситуацій – міжконфесійної та міжцерковної ворожнечі, яка супроводжувалася сварками і навіть бійкою.

Не потрібно забувати, що в 90-х роках майже вся церковна власність належала РПЦ (храми, каплиці, хрести, церковне начиння тощо), тому віруючим Української Автокефальної Православної Церкви на Буковині не було де молитися та звершувати уставні богослужіння. Починаючи з 2 вересня 1990 року, Божественну літургію доводилося звершувати на дворі. Це тривало до 4 грудня 1990 року, коли одній українській громаді рішенням Чернівецького обліковикому № 261 від 21 листопада 1990 року було передано дерев'яну Свято-Миколаївську церкву в м. Чернівці (вул. Волгоградська – сьогодні Сагайдачного), а іншій громаді дано дозвіл на будівництво. Суттєвих конфліктних ситуацій із приводу передачі Свято-Миколаївської церкви громаді УАПЦ не було у зв'язку із тим, що вона була на той час складом бджолярів [Державний архів Чернівецької області. – Ф. Р-623. – Оп. 2. – Спр. 439. Документи про стан релігійної ситуації в області (1990 р.). – Арк. 19–20].

Одночасно віруючі громадяни, які входили в ту чи іншу релігійну спільноту краю, постійно перебували під впливом різних релігійних струк-

тур та центрів світу. Для прикладу, російськомовні богослужіння, як відомо, є масовим явищем при тому, що державною є українська мова. Це викликало відповідну реакцію з боку національно-демократичних сил, які розглядали такі дії як антиукраїнські.

Уже в грудні 1990 року УАПЦ на Буковині отримала офіційну реєстрацію. На той час в області вже фактично діяло декілька громад УАПЦ. Зокрема, громада Свято-Покровської церкви у с. Мамаївці, яка перейшла в автокефалію ще в літку 1990 р. разом зі священником С. Антоновичем. Другою перейшла в УАПЦ громада Брідок Заставнівського району зі священником М. Блощицею [ДАЧО. – Ф. Р-623. – Оп. 2. – Спр. 438. Інформації про стан релігійної обстановки в області, направлені у вищестоящі радянські і партійні органи (1990 р.). – Арк. 3–4].

На жаль, конфесійна заангажованість (*неканонічні/ розкольники/ неблагодатні та ін.*), претензії на абсолютну істину та можливість спасіння лише в рамках окремого віросповідання, відсутність толерантності у взаєминах (*які досить потужно прогресують* – І. Л.), породжує конфліктність у релігійній мережі, а відповідно і постає суспільним дестабілізуючим фактором.

Додамо, що різке збільшення кількості релігійних громад призвело до нестачі культових будівель у 90-х роках ХХ ст. і породило великі спалахи конфліктів між конфесіями регіону. Дуже активно розпочався процес розмежування із структурами російського православ'я в Чернівцях, перерозподіл сфер впливу між церквами. Підтриманий різними політичними силами, які у власних інтересах використовували протиріччя на релігійному ґрунті, конфлікт набув такого розмаху й гостроти, що з внутрішньоцерковної справи виріс до рівня загальнодержавної проблеми.

Отже, духовне життя регіону характеризується різними тенденціями, однак переважає – особливо на етапі становлення України як держави та її релігійного образу – конфліктність, яку важко врегульовувати як з боку держави, так і з боку Церкви, оскільки конфлікт має не лише релігійне, але й політичне підґрунтя та характеризується складним переплетенням причин, надзвичайним динамізмом, невизначеністю позицій учасників, і майже повною відсутністю конструктивних підходів до його вирішення. Тут, особливо на Буковині, в роки незалежності Української держави йде протистояння між вірянами різних конфесій, яке помітно впливає на громадсько-політичне життя краю, порушуючи громадянську злагоду регіону.

Е. Я. Мадяр, студ., НИ ТГУ, Томск, Россия
egor_madyar@mail.ru

ИДЕОЛОГИЗАЦИЯ ИСЛАМА КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО ЭКСТРЕМИЗМА И ФУНДАМЕНТАЛИЗМА

Тема "Идеологизация ислама как фактор формирования религиозно-политического экстремизма и фундаментализма" является весьма актуальной в наши дни, как минимум по двум положениям, во-первых, потому,

что исламский религиозно мотивированный экстремизм и фундаментализм давно уже минули фазу теоретических выкладок и перешли в фазу активного действия, действия агрессивного и деструктивного. Деятельность некоторых религиозно-политических организаций стала направляться на дестабилизацию обществ, в которых эти организации действуют. Во-вторых, проблемы исламского экстремизма, фундаментализма, и, к сожалению, вытекающего из них терроризма давно утратили свой локальный характер, перестали быть будничными реалиями одного региона. Эта проблема вышла на новый – мировой уровень, и соответственно приобрела более мощный уровень опасности. И только усилия международного сообщества по изучению этой проблемы могут указать пути её решения. Таким образом, изучение проблемы исламского экстремизма и фундаментализма может выполнять как минимум прогностическую функцию, а также вырабатывать конкретные рецепты путей решения проблемы.

Мусульманский экстремизм и мусульманский фундаментализм можно рассматривать как проявления процесса идеологизации ислама. На основе ряда факторов.

Идейно-исторический фактор.

Идеологизацией является навязывание кому-либо идеологических клише. В случае с такими феноменами, как исламский экстремизм и фундаментализм, навязывание идеологических клише происходит в религиозной сфере, а именно в исламской религиозной системе.

Исламский экстремизм и фундаментализм являются ярчайшими примерами систем, состоящих из идеологизированных клише. Эти клише являются результатом интерпретации текстов священных исламских книг идейными вдохновителями мусульманского экстремизма и фундаментализма. Спекулируя религиозной риторикой, исламские идеологи экстремистского и фундаменталистского толка призывают верующих к определённым действиям, которые являются возможными, а иногда необходимыми с точки зрения их учения, легитимность которого опирается, якобы на тексты священных мусульманских книг, а на самом деле – на ту самую интерпретацию текстов священных книг.

Исламский экстремизм и фундаментализм являются ярчайшими примерами процесса идеологизации ислама, то есть процесса конструирования особой системы ложных смыслов и клише, основанных на интерпретации текстов религиозных источников, и навязываемых идеологами верующим.

Эти два феномена – исламский экстремизм и исламский фундаментализм зародились не в XXI, и даже не в XX веке. Они существовали на протяжении веков исламской истории. Ведь те идеи и концепции экстремистского и фундаменталистского толка, которые вынашивают современные мусульманские теоретики и идеологи, основаны на базе идейного наследия исламских мыслителей различных эпох.

Социально-экономический фактор.

Важнейшим фактором, стимулирующим развитие исламского религиозно-политического экстремизма, являются проблемы мусульманских

стран в социально-экономической сфере, обусловленные, их экономическим амплуа. Амплуа государств – рантье, которые большую часть своих доходов имеют благодаря монополии на некоторые виды ценных ископаемых – нефть и газ; на водные пути – Суэцкий канал; а также за счёт финансирования государств-партнёров. В середине 80-х в связи с понижением цен на нефть, страны из указанных регионов, чья экономика развивалась за счёт выполнения роли "сырьевого придатка" оказались близки к черте банкротства. Что и поспособствовало складыванию социального климата, основанного на массовых протестах, на которые вскоре стали ориентироваться и мусульманские экстремисты.

Фактор стремления к идеалу общественно-государственного устройства.

"Программными документами" идеологии исламского фундаментализма можно считать Сунну и Коран, которые признаются источником истины и критериями всех человеческих ценностей и отношений. Любые новаторские трактовки источников истины или, тем более добавление к ним новых компонентов в виде традиций или законов отвергаются как ложные.

Подобный дихотомический взгляд на мир, видящий во всём арену борьбы добра со злом, Аллаха с Сатаной. А инструментом приобщения к добру веру. Веру в Аллаха. Отсюда и понимание неразрывности добра с верой и зла с безверием. Подобное мировоззрение полностью отражают слова одного из лидеров Гамаа-аль-ислами Ахмада Шукри Мустафы: "Неверие сейчас является твёрдым доказательством безграничного зла, и напротив, принятие веры является доказательством добродетели". Подобные взгляды используются экстремистскими исламскими фундаменталистскими организациями для легитимации борьбы с неверными.

С точки зрения исламских экстремистов, общество должно функционировать по законам шариата, реализовывать которые должны истинные мусульмане, блюстители веры. Для чего необходимо иметь власть, то есть её необходимо захватить, поскольку, только обладая политической властью, можно преобразовывать окружающую действительность, окружающее общество. Реформировать его, приближая к идеалу идеального исламского общества. С. Кутб говорил: "Самым важным из дел праведных является установление закона Аллаха на этой планете". О вере, по мнению Кутба, нужно судить по поступкам, конкретным действиям, в том числе и тем, которые направлены на построение исламского общества, идеалом которого выступали раннемусульманские общины.

А. В. Мацієнко, студ., КНУТШ, Київ

**ЗНИКНЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ ЛІМБУ
З УЯВЛЕНЬ ПРО ГЕОГРАФІЮ ПОТОЙБІЧЧЯ**

Надзвичайну цікавість у теологічній дискусії ХХІ сторіччя викликала суперечлива концепція католицької церкви – концепція "limbus" – історія якої тягнулась на протязі більш ніж 800 років, а перервалась у 2007 році, коли Папа Римський – Бенедикт XVI – вирішив прибрати концепцію з ужитку, таким чином лишивши долю нехрещених немовлят на розсуд Божий.

"*Limbus*" у перекладі з латинської означає "край", "рубіж", "кордон", у серці етимології цього визначення закладена його головна сутність – це те місце у потойбічній географії, яке знаходиться або на перехресті пекла та раю, або у самому пеклі, чи як крайня частина чистилища. Історична генеза поняття "лімб" виділяє три "місця": два з них з'явилися ще у XII сторіччі, разом із появою визначення "*purgatorium*" (чистилище) (це "*limbus infantium*" та "*limbus patrum*"), а третій лімб є достатньо новим терміном, і його появу асоціюють з XX сторіччям – це поява лімбу для людей, які втратили розум. "*Limbus infantium*" – це місце, в якому знаходяться душі немовлят, які померли без хрещення (без очищення від первородного гріха), але не мали персонального гріха, тому, за словами Святителя Григорія Богослова "...не принявшие крещения, не будут у праведного Судии ни прославлены, ни наказаны, потому что хотя и не запечатлены, однако же и не худы" [*Святитель Григорий Богослов. Собрание творений* : в 2 т. Т. 1. – М., 1994. – С. 558]. Визначення "*limbus patrum*" зустрічається у Писанні, священних текстах та (у певній багатоманітності) образотворчому мистецтві та іконографії не як лімб патріархів, а як Лоно Авраама та у образі сходження Христа у пекло. Лімб часто пов'язують з уявленням, що там немає страждань фізичних, але є прокляття відсутності споглядання Божественної Благості (*beatific vision*), тобто коли дух не може поєднатись з Творцем та не має можливості наблизитись до Нього.

Найголовнішими текстами, які вплинули на генезу уявлень про лімб, стали іудеохристиянські апокрифічні апокаліпсиси. Із єврейських апокаліпсисів одним з найбільш впливових стало "Успіння Єноха", а з християнських – Одкровення Павла та Одкровення Петра. Найголовнішою проблемою лімбу є його понятійна невизначеність – лімб, навіть не отримавши власного статусу як певного місця утримання духу, з'являється в дискусії, коли заходить мова про долю померлих нехрещених немовлят; лімб постійно фігурує у середньовічній філософській думці як раннього періоду, так і у творах схоластів, але не підтверджує власного офіційного канонічного статусу, як це сталося з чистилищем у рамках католицького вчення. У грецькій патристиці не було чіткого визначення такого місця як лімб, а було лише зазначення певного "стану", який душа переживає після смерті – стану невизначеності між стражданням та прощенням. У традиції латинських отців церкви, дискусія була більш розширеною, та полеміка щодо участі нехрещених немовлят, а також праведних патріархів, які жили до Христового пришествя, призвела до певного дискурсу, який пізніше перейшов до активних дискусій у XII–XIII сторіччі.

Одним з засновників визначення лімбу є Августин Аврелій. Августин достатньо жорстко вирішив долю немовлят – спираючись на власне вчення про благодать, він визнає, що ніхто не може звільнитись від гріха інакше, а ніж хрещенням, тому нехрещені померлі немовлята потрапляють у пекло. Так, бажаючи повернути Творцю вигляд справедливого Бога, середньовічні філософи не були такими критичними, як Аврелій. Наприклад, у схоластів – від Гуго Сен-Вікторського до П'єра Абеляра, відбулась зміна відношення до засудження немовлят на страждання – вони відки-

нули можливість будь-яких тілесних страждань для населення лімбу, навіть найбільш незначних, але надали їм статус душ, які не можуть насолоджуватись радістю єднання з Творцем. Схоласт Тома Аквінський одним з перших засвідчив спустошення *limbus patrum* – адже після сходження Христа та визволення з утримання патріархів, місце лімбу святих отців спорожніло – таким чином, це було місце темпорального значення. Що ж стосується лімбу немовлят, то на думку Аквінського немовлята хоча і не звільнені від гріха їх праотця Адама, але чи можна їх судити за те, у чому немає їх персонального гріха? В певних місцях "Суми Теологій" Аквінський говорить про те, що певним чином у лімбі немовлят відбувається "відстрочка" досягнення блаженства – "*delatio gloriae*" – так, Тома висловлює певну надію на спасіння [Ле Гофф Ж. Народження чистилища. – М., 2009. – С. 401]. Особливе місце у "проголошенні" посмертної слави Лімбу потрібно надати Данте Аліґ'єрі – саме у нього лімб фігурує у своєму первозданному та істинному сенсі, але має величезний недолік – лімб Данте населяють усі, хто, певним чином, визивав у самого автора симпатію: це поети, мусульманські богослови, філософи, герої античності, головні командуючі військ, навіть сам Юлій Цезар зазнає там поневірянь і є звільненням.

Появу лімбу у дискусіях теологів можна пояснити декількома тезами, але найголовнішою проблемою теодицеї, можна визнати протистояння гріховності, хоч і не з власної волі (за умов відсутності персонального гріха), та божественної милості прощення. Якщо рухатись від Августина Аврелія, який власним достатньо жорстким рішенням хотів лише вказати на божественну справедливість до усіх, до того, що кожна людина повинна бути рівноправна перед Творцем, засудив нехрещених немовлят та відправив їх отримувати страждання пекла (хоч і у найм'якшій формі з можливих), та до сучасного стану відсутності лімбу та прощення немовлят, акцентування не на справедливості та рівності, а на милості Божій, повернення їм невинності та введення їх до Царства Божого, прослідковується тенденція пом'якшення догматики вселенської церкви, повернення до ориґінівської ересі апокатастасису (у православній вірі такі концепції як лімб та чистилище не розвинулись взагалі), поступового відходу від Писання та уповання на вирішення духовної проблематики Папою Римським в більшій мірі, ніж, власне, заповітами святих. Таким чином, якщо проблему неможливо вирішити інтелектуальною дискусією, її просто прибирають – не вирішуючи духовного питання, це означає лише байдужість до суперечливої концепції.

В. А. Мызникова, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия

РЕЦЕПЦИЯ ТЕРМИНА "СИНКРЕТИЗМ" В ПОЛЕ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Работа посвящена денотативным и коннотативным аспектам значения термина "синкретизм", его этимологии, истории употребления в рамках религиоведческого дискурса и проблем переопределения тер-

мина, возможности и особенностей его применения в качестве методологического сегмента религиозных исследований. Для того чтобы говорить о синкретизме в контексте какого-либо религиозного сообщества или сообществ, необходимо отчетливо представлять возможно ли вообще использовать термин "синкретизм" в религиозном дискурсе как некую характеристику с заданной областью значений. И в целом, необходимо ли применение этого термина для понимания свойств и характера религиозного взаимодействия? В решении этого вопроса приходится быть особенно осторожным – в силу самоочевидности использованного термина для сложившегося научного сообщества. Как пишет В. Желнов, в своей статье посвященной эпистемологическому статусу религиоведения: "Опасность непроясненности заключается в том, что каждое из этих понятий кажется нам не только интуитивно ясным, но в некотором смысле и очевидным; именно эта очевидность чревата нечеткостью смыслов" [Желнов В. Современное религиоведение в зеркале эпистемологической рефлексии // Религиоведение на постсоветском пространстве. – М., 2011]. В свете данной методологической неопределенности представляется необходимой попытка деконструкции значения термина "синкретизм", а также изучение вопроса истории его употребления в религиозной науке.

Отрицательная коннотативная компонента в значении термина, столь важная для понимания позднейшей религиозной и особенно теологической практики, была привнесена уже в середине XVII века теологом Каликстом Гельмштадтским в его выступлении на церковном соборе в Торне [*Peter van der Veer. Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance // Syncretism/Anti-syncretism. The politics of religious synthesis / ed. by C. Stewart and R. Shaw. – London, 1994. – P. 185*]. Начиная с этого момента синкретизм – это беспринципное смешение истинных (наших) теологических и культовых практик с ложными (чужими) в результате негативного внешнего воздействия, "загрязнение" изначальной религиозной истины. Теологический дискурс XVII–XIX века определил первоначальное понимание термина синкретизм в религиоведении. Часть смыслового блока, неизбежно включаемого в понятие "синкретизм", на тот момент не могла быть осознана и отрефлексирована в достаточной степени. Эта часть определяется двумя ключевыми моментами: пониманием религий как дифференцированных и замкнутых единиц, цельных объектов, при соприкосновении вступающих в иерархическое взаимодействие, и с предпосылкой о существовании некой "чистой", изначальной формы религии. В этом значении термин использовался в основном в работах, тематически связанных с эпохой эллинизма и поздними стадиями существования греческой и римской религии.

К середине XX в. значение термина синкретизм становилось все более размытым, он использовался при именовании очень широко спектра явлений, таких как: влияние одной религии на другую (Христианское или Исламское влияние на Африканские религии), взаимопроникновение двух религиозных систем (например, Шумерская и Ак-

кадская религии), взаимное влияние местных религий (как в древнеегипетских религиозных системах), присвоение инородных божеств (например, Митра в Риме) или объединение разных божеств одно (например, Зевс и Асклепий) [*Fritz Graf. Syncretism [Further Considerations]* // *Encyclopedia of Religion*. – 2nd ed. – Farmington Hills, 2005. – Vol. 13. – P. 8935]. С 60-х гг. в научном сообществе идет оживленная полемика вокруг терминологической неточности понятия. Религиоведам пришлось столкнуться с той же проблемой, что и антропологам при рассмотрении синкретизма культурного – невозможность вычленить единицу отсчета, тот самый изначальный гомогенный объект, который вступает во взаимодействие с другими подобными ему объектами (культурами или религиями). В таком случае, синкретизм как термин, описывающий некое статичное состояние религии, смешение с чужеродными элементами, теряет всякий смысл. Религия оказывается синкретичной по определению. Это привело к переосмыслению синкретизма как процесса, развертываемого в рамках истории, как некой тенденции к развитию – синкретизации.

Радикальным переосмыслением термина религиоведческая наука обязана Ульриху Бернеру, именно ему удалось систематизировать разрозненные мнения и создать своего рода модель "синкретизма" как процесса и как дискурса: "Синкретизм можно рассматривать как один из видов реакции на положение неопределенности, вызванное столкновением разных систем: реакции, которая преследует цель разрешить эту неопределенность через снятие границ между системами и соответственно снятия ситуации соперничества между системами" [*Berner U. Heuristisches Modell der Synkretismus-Forschung* // *Synkretismusforschung: Theorie und Praxis* / ed. Gernot Wiesner. – Wiesbaden, 1978. – S. 12]. Проецируя на поле религии теорию социальных систем Никласа Лумана, Бернер проводит различие между религиозными системами и элементами этих систем. Отношения между этими элементами и сама их форма – предмет непрекращающейся трансформации. Это построение позволяет Бернеру сделать вывод, что синкретизм существует сразу на двух уровнях: между самими системами и между отдельными элементами этих систем. Впрочем, для наименования последнего процесса он предлагает использовать термин рационализация, чтобы не смешивать явления.

Все вышесказанное отнюдь не значит, что термин "синкретизм" уходит в прошлое религиоведения как науки, окончательно переходя из категории инструментов исследования в категорию объектов этого исследования. Благодаря сближению религиоведения с антропологией, термин освободился от старых освобожденных от старых отрицательных коннотаций, связанных с понятием "чистой религии", и приобрел новые, нейтральные или даже условно положительные, включенные в постколониальный дискурс и тесно связанные с политикой мультикультурализма.

**ЭВОЛЮЦИЯ ИНДИЙСКИХ ВЕРОВАНИЙ:
ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ И ЛЮБОВЬ СКВОЗЬ ПРИЗМУ СИКХИЗМА
КАК ПУТЬ К УНИВЕРСАЛЬНОЙ РЕЛИГИИ**

Известный британский историк, философ истории и культуролог Арнольд Тойнби отмечал, что сикхизм содержит в себе семена универсальной религии. В этом есть добрая доля правды: признавая наличие Небесного Света в каждом человеческом существе и провозглашая абсолютное равенство всех людей краеугольным моральным принципом регулирования социальных отношений, сикхизм есть религия гуманизма и единства Рода Человеческого.

Кто-то считает сикхизм сектой индуизма, кто-то – индуистской трактовкой ислама, многие – своеобразным миксом индуизма и ислама с равным присутствием элементов обеих религий, а большинство обычных людей просто не имеют никакого представления о существовании сикхизма. И только углубляясь в культурную, духовную и ритуальную сферы жизни Индии, приходит осознание того, что сикхизм на сегодняшний день – не секта, не ответвление, не микс и не плагиат, а "принципиально новая вера", как именуют её сами преданные. Сикхское учение и священное писание Ади Грантх было сформировано в начале XVI в. Гуру Нанак и последующими 9 сикхскими Учителями. Многие источники сообщают, что Гуру Нанак обучался в разных индусских и исламских школах, и начал закладывать основы своей религии уже после тщательного изучения священной литературы, преимущественно Вед и Корана. Это лишь помогло раскрыть в полной мере Божественный Свет (Джот), который, как считается, есть Изначальным Светом Бога, транслируемого людям через Гуру.

Нельзя спорить, что в сикхизме мы можем проследить заимствование идей из ислама и индуизма, но стоит ли об этом здесь говорить? В процессе исторического развития человечества религии наслаивались одна на другую, чем объясняется схожесть особенностей верования, культовых традиций и прочего. Стоит смотреть на то, сколько шагов вперёд сделали сикхи сравнительно с мусульманами и индуистами, и что ценного они привнесли в жизнь Востока.

Учение сикхов отражает веру в право каждого человека на свободу следовать своим путём к Богу без осуждения или принуждения. Все люди одинаковы: независимо от касты, религии, происхождения, цвета кожи и пола в каждом человеке есть Божья искра и возможность духовного развития. Любой может обрести спасение, если будет почитать и медитировать на Всемоущего Бога. "Бог создал свет и наполнил им каждого из нас. Как тогда одни люди могут быть лучше, а другие хуже?" [Гуру Грантх Сахиб. – С. 1349]. Божественный Свет не принадлежит ни к одной секте или религии, а значит, Гуру Нанак был его хранителем для всего человечества. Учителя сикхизма признавали и проповедовали

ли, что в мире существует множество путей общения и достижения единства с Богом, а путь сикхизма есть лишь один из многих. Но если Вы идёте по этому пути, Вы должны проявлять преданность Богу, развигивать и проявлять лучшие стороны своего Я и устранять 5 главных пороков – вожделение, гнев, алчность, привязанность, эгоизм (хаумам). Когда человек освобождается от оков своего Эго, начинается слияние его души с Высшей Душой; подобно тому, как капля воды попадает в океан, микрокосм сливается с макрокосмом, свет сливается с Божественным Светом. В этом состоит цель жизни сикха: искание Бога и обретение единства с Ним. От индуизма мы видим здесь идею освобождения от майи, но закон кармы, как и закон реинкарнации, признаётся лишь частично. Фатального действия причинно-наследственных связей нет, ибо это было бы несовместимо с милосердным обликом Всемогушего Господа; следовательно, под закон перерождений попадают только те души, которые не смогли найти Бога и воссоединиться с ним, то есть вынуждены продолжать поиски в следующих жизнях.

Веря в Единый, Не имеющий Форм, Имперсональный Абсолют, сикхи отказываются от убеждения, что спасения можно достигнуть при помощи каких-либо ритуалов и церемоний. Отрицаются всевозможные предписания, придуманные смертными и не имеющие отношения к Богу: омовение в Ганге, поклонение созданным руками человека богам и богиням, идолам, гробницам или местам кремации, что было чрезвычайно значимо в индуизме; посты, на которые делается акцент в исламе (и не только в исламе); принципы йоги, аскетизма, умерщвление плоти и самоистязание, которые присутствуют в практиках буддизма и джайнизма, а также сказки о воздаяниях в следующей жизни, требование покаяния, избавления от грехов, ожидание Страшного Суда и так далее. Так же отрицается важность праздников как таковых: они, конечно, есть, как и везде, но вероучение Сикхов по принципу "каждый день – это праздник, и я благодарю Бога за него".

Одна из важнейших идей, рассмотренных в сикхизме с новаторством, – это роль женщины в обществе. Сикхизм утверждает, что рассматривать женщину как "воплощение соблазна" или "нечистое существо" абсурдно. Разницы между мужчиной и женщиной нет; и те, и другие могут достичь просветления и познать Бога. Сикхи осуждают антиморальную социальную практику: убийства новорожденных младенцев женского пола, жертвенные сожжения вдов вместе с умершим мужем, ношение женщинами покрывала. В старину в Индии существовало представление о том, что самосожжение на погребальном костре мужа – единственный достойный выход для добродетельной женщины. Третий Учитель, Гуру Амар Дас, провозгласил, что добродетельные женщины – это те, которые в этой жизни совершают добрые дела, всегда помня о Боге и вызывая к Нему. Также в сикхизме допускается повторный брак вдов; если вдова того желает, она может снова создать семью. Итак, эмансипация женщины была одним из самых значительных социальных достижений. Многие женщины спаслись от гибели, руководствуясь учением Гуру.

Наряду с мусульманским монотеистическим Аллахом и огромнейшим ведическим пантеоном многофункциональных богов, Бог сикхов – всемогущий и всепронизывающий Творец, непостижимый и недостижимый, источающий милосердие и любовь; неустрашимый, не знающий ненависти и вражды; Он – Вечная Истина (Сат). Призывая быть добродушными, честными, сохранять преданность Себе и толерантность к людям, Он выступает отцом всечеловеческого братства, которое, согласно учению Гуру, и составляет подлинную реальность. "Живи и давай другим жить" – один из важнейших принципов сикхизма, соблюдение которого есть огромным продвижением на пути к универсальной религии.

А. В. Осинцев, УфУ им. Б. Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия

УЧЕНИЕ БАХАУЛЛЫ О ПРОГРЕССИВНОМ ОТКРОВЕНИИ

Религия бахаи возникает как развитие религии баби в рамках исламского мира. При этом, помимо ислама, заметное воздействие на новую религию оказали идеи христианства и иудаизма. Все это в полной мере приложимо и к вопросу об истоках идеи откровения в учении бахаи. Под откровением относительно монотеистических религий семитского корня, традиционно понимается Божественное волеизъявление или знание. Характер откровения может быть различным. Сам пророк получает откровение различными путями. Считается, что Бог сообщается с ним либо путём вдохновения (инспирации), либо "за завесью", так что Он остаётся невидим, но ощущается его присутствие. Учение о прогрессивном откровении Бахауллы исследовали: Иоаннесян Ю. А., Пивоваров Д. В., Хэтчер У., Эсслемонт Дж. Базиленко И. В., Аршаруни А. и др.

В Китаб-и-Иган, Бахаулла рассматривает историю патриархов как откровение вновь и вновь ниспосылаемое человечеству. Бахаулла ведет линию откровений от Ноя, через Худа, Салиха, Ибрагима, Моисея, Иисуса и Мухаммеда. И на этих многочисленных примерах из признанных священных писаний, он стремится продемонстрировать, что каждое новое откровение проходило через стадию критического отношения, принималось народами не сразу. Для Бахауллы, утверждающего откровение Баба и грядущее за ним новое откровение, это чрезвычайно важный вопрос. Сам принцип изложения у Бахауллы фактически демонстрирует связь между ниспосланием божественного откровения и человеческой реакцией сопротивления на него. Он говорит об этом как о черте, присущей приходу всякого последующего пророка и ниспосланного через него откровения. Это же положение он применяет как обоснование возможности прихода все новых и новых откровений, так и то, что сопротивление основывается на опыте усвоения предшествующего откровения и вовсе не свидетельствует о праведности такового сопротивления.

Обращаясь к вопросу о причинах неприятия современниками того, что, впоследствии, признается божественным откровением, Бахаулла обращает внимание на то, что сами гонители страстно ожидали прихо-

да того, что было им обещано в откровении: "Но всякий раз, когда открывались врата милосердия, когда облака Божественного благоволения изливались дождем на человечество и свет Незримого вставал над окоем небесной мощи, все они отвергали Его и отвращались от лика Его – лика Самого Бога... Не приходил к ним ни один Посланник, над коим бы они не издевались" [Китаб-и-Иган, 3, 4]. Причина этого кроется, по мнению Бахауллы, в том, что "от века и во веки веков Всемогущий испытывал и будет испытывать слуг Своих" [Китаб-и-Иган, 8]. Более того, Бахаулла подчеркивает, что главными неприятелями откровения были, по его выражению, "вожди веры". Основанием этого он называет их "страсть к верховенству", а так же недостаток знания и понимания, в результате "своенравия" духовенства и упразднении законов откровения.

Новое откровение, по мысли Бахауллы, с одной стороны, преодолевает ограниченность результатов усвоения предшествующих откровений, обрастающих институтами и догмами. С другой же стороны, находит подтверждение в последующих откровениях: "Всякий, кто прозорлив, признает, что в Откровении Корана подтверждены и книга Иисуса, и Дело Его" [Китаб-и-Иган, 20].

Бахаулла особо останавливается на вопросах преемственности откровений Иисуса и Мухаммада, как особо важных для понимания доктрины о продолжающемся откровении. При этом, Бахаулла, в отношении статуса Иисуса, склонен придерживаться линии, проистекающей из ислама – Иисус для него так же является пророком, как и Мухаммед, человеком. Однако здесь позиция Бахауллы имеет существенное отличие и от ислама. Для ислама Мухаммед является величайшим из пророков, для Бахауллы же он и Иисус равны. Бахаулла говорит: "В этом смысле ни личность Иисуса, ни писания Его не отличаются от личности Мухаммада и Его священной Книги, поскольку оба ратовали за Дело Божие, возносили Ему хвалу и открывали Его заповеди"... Обещанное же, Иисусом второе пришествие Бахаулла трактует, как пришествие нового великого пророка. Отстаивая свою позицию о преемственности откровения Мухаммеда от откровения Иисуса, Бахаулла исходит из слов Иисуса, которые, по его мнению, прямо указывают на грядущее новое откровение: "Я ухожу, и грядет другой, Кто поведает вам обо всем, о чем Я умолчал, и исполнит все реченное Мною" [Китаб-и-Иган, 19].

По разъяснениям Бахауллы, с откровением Иисуса, в руках христианских богословов произошло то же, что происходило и со всеми предшествовавшими откровениями. Не сумев понять истинного, по мнению Бахауллы, смысла его слов о его возвращении, они не смогли принять и откровения Мухаммеда [Китаб-и-Иган, 25]. Неверно, по утверждению Бахауллы, были истолкованы слова Иисуса "Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут" как свидетельство непреходящего характера его учения – в том смысле, что евангельский закон никогда не будет упразднен и при новом пришествии он будет подтвержден и что не останется в мире никакой иной веры. Бахаулла же пытается опровергнуть это, апеллируя к примеру неприятия христианами учения Мухаммеда, которое, по его убеждению так же является божественными истинами [Китаб-и-Иган, 26].

В этом же русле Бахаулла трактует и слова Иисуса: "и солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба". Он видит в упоминаниях этих светил в священных текстах христиан, а затем и мусульман многообразность смыслов. При этом для своей аргументации Бахаулла избирает аллегорическое понимание слов Иисуса. Бахаулла говорит о "символическом" именовании "солнцами" и "лунами" пророков и учений, которые были ниспосланы через них человечеству: "Так, под словом "солнце" подразумеваются те Солнца Истины, что поднимаются от восхода предвечной славы и наполняют мир щедрым излиянием горней милости. Сии Солнца Истины суть вселенские Богоявления в мирах Его качеств и имен" [Китаб-и-Иган, 31]. Такая трактовка этих слов Иисуса чрезвычайно важна для Бахауллы, аргументирующего свою доктрину прогрессивного откровения. Бахаулла поясняет: "неоспоримо, что во всяком последующем Откровении "солнце" и "луна" учений, законов, заповедей и запретов, утвержденных в предыдущем Завете и осенявших людей той эпохи, меркнут, то есть истощаются и утрачивают свое влияние" [Китаб-и-Иган, 42].

Е. Н. Середа, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия

КОНЦЕПЦИИ ТАНАТОЛОГИИ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА В ТРУДАХ ЕВРОПЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ XX ВЕКА

Не слишком многое из обширного запаса тибетских материалов о смерти и умирании переведено на европейские языки до настоящего времени. Наибольший интерес в этой сфере представляют учения Дзогчена и школы Ньингма, особенно так называемая "Книга Мертвых" и корпус трудов "Бардо пготро" или "Введение в природу бардо" (Bar-doi-ngro-sprod), к которому она принадлежит.

Учения Дзогчен не являются принадлежностью одного лишь тибетского буддизма, они практикуются также в религии Бон. Археологические и исторические находки свидетельствуют о том, что две тысячи лет назад эти учения были распространены во многих местах Средней Азии, на пограничных территориях Узбекистана, Таджикистана и Киргизии. В VIII–IX веках н. э. они были перенесены в Тибет усилиями мастеров Падмасамбхавы, Вималамитры и Вайрочаны, и держались в тайне вплоть до XIV века, когда тертон Карма Лингпа открыл почти тысячу сокровенных учений-тэрма. Самым известным является "Глубокая Доктрина Самоосвобождения Мудрости Мирных и Гневных Божеств", или "Карлинг Шитро". Это учение относится к сущностному разделу Дзогчена, и одна из его частей хорошо известна западным читателям под названием "Тибетская Книга Мёртвых".

В Европе первым появился перевод Ламы Кази Самдупа под редакцией д-ра У. И. Эванса-Венца, изданный в 1927 году в Оксфордском университете. Тибетское название этого сочинения Bar-doi-thos-sgrolchen-mo, или "Освобождение посредством слушания в бардо". Эванс-

Венц использовал название "Тибетская книга мертвых" из-за популярности "Египетской книги мертвых". Под влиянием индуистской философии Веданты, а также верований современных ему нео-теософов и оккультизма мадам Блаватской, Эванс-Венц, не зная тибетского языка, допустил многочисленные ошибки, воспроизводя не доктрину Дзогчена или какой-либо буддийской школы, но свои собственные воззрения.

С тех пор этот текст переводили и комментировали многие западные ученые; в т. ч. знаменитый швейцарский психоаналитик д-р К. Юнг, который в своем "Психологическом комментарии" стал ссылаться на ряд умозаключений У. Эванса-Венца, к сожалению, не имевших ничего общего с сутью цикла "Шитро". Юнг был твердо настроен против массового распространения на Западе восточных приемов духовного развития, считая, что попытка практиковать их опасна для психики западных людей, так как их история психического развития и иудеохристианское наследие сильно отличается от истории психического развития Востока. Другого мнения придерживался психолог С. Гроф, успешно интегрировавший учения Бардо Тхедол в свой метод трансперсональной психологии и проводивший серию экспериментов, посвященных посмертному опыту.

В связи с учениями о смерти и переходных состояниях необходимо затронуть буддийские психотехники, основанные на использовании мандал. Восприятие Бардо Тхедол осложняется тем, что она написана в связи с мандалой 110 мирных и грозных божеств цикла "Шитро" (особая система тантрийских божеств Ньингмы) – для большинства западных читателей их иконографические формы ничего не значат. Божества – лишь медитационные символы, и они не появляются в видениях бардо буквально. Аспекты сознания, символизируемые ими, раскрываются на стадиях, соответствующих созерцанию этих божеств, как они представлены в мандале. Человек, созерцающий мандалу 110 божеств Шитро в течение жизни, будет поэтому созерцать их появление в момент смерти. Для того же, кто не созерцал их, они будут чужды. Итальянский востоковед Джузеппе Туччи дает интересный анализ мандал в своей книге "Teoria e pratica del Mandala". В ней он прослеживает истоки учения о мандале, её значение для реинтеграции психики и самоосвобождения (здесь смерть может выступать ключевым моментом самоосвобождения, в том числе и "смерть в течение жизни"), разбирает символизм мандалы и ее частей.

В настоящее время продолжается сбор и перевод текстов большей точности, критика и уточнение предыдущих редакций. Стоит обратить внимание на книгу Гленна Мулина "Смерть и умирание в тибетской традиции", охватывающую широкий спектр источников. Из удачных переводов Бардо Тхедол, доступных на русском языке, стоит отметить перевод Франчески Фримантл с комментариями Чогьяма Трунгпы, а также ее последующую работу "Сияющая пустота. Интерпретация Тибетской книги мёртвых". Также любопытны труды Чокьи Нима Ринпоче – "Путеводитель по Жизни и Смерти" и Согьяла Ринпоче – "Книга жизни и практика умирания". Издан на русском языке также сборник "Антология секретных учений о смерти и умирании в традиции Дзогчен тибетского буддизма. Пере-

вод с тибетского и комментарий Ламы Сонам Дордже. Хорошие работы, посвященные анализу текстов и их переводу, можно найти у Детлефа Инго Лауфа и Брайан Кузваса. Отдельно необходимо упомянуть перевод на английский язык, выполненный Джоном Рейнольдсом с предисловием и комментарием Намкая Норбу: в предисловии детально разобраны неточности наиболее популярного перевода Эванса-Венца и дан краткий экскурс в современные представления Дзогчен о посмертии, нирване.

Периодически появляются различные нестандартные толкования Бардо Тхедол. Одним из любопытных упоминаний является глава в книге Давид-Нозль, французской путешественницы, в начале XX века прошедшей в Тибете инкогнито около десятка лет. Также примечательна книга психоделического гуру 60х, профессора Т. Лири с коллегами Р. Мецнером и Р. Альпертом, докторами философии: "Практика приема психоделиков. Руководство, основанное на Тибетской Книге Мертвых", посвященная блистательнейшему британскому интеллектуалу того времени О. Хаксли.

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

ВАХХАБІЗМ. ПРИЧИНИ ПОЯВИ В УКРАЇНІ ТА МОЖЛИВІ НАСЛІДКИ

В сучасному світі дедалі частіше обговорюється тероризм та екстремізм, який асоціюється в суспільній думці з ісламом, а саме, з ваххабізмом. Ваххабіти. Про них багато пишуть і говорять, особливо останнім часом. Але, дивна річ: пересічна людина досі досить поверхнево поінформована про цю релігійну течію. Так, ваххабізм часто вважають породженням наших днів, хоча ця думка далека від істини. Ще недавно термін "ваххабізм" був відомий лише вузькому колу сходознавців, ісламознавців та релігієзнавців. Однак в останні роки загроза розповсюдження ваххабізму, який прикривається Ісламом для досягнення своїх корисних цілей, набула актуальності у всьому світі.

Терміном "ваххабізм" прийнято називати релігійно-політичну секту, що виникла в Аравії в середині XVIII ст. на основі вчення Мухаммада ібн Абдаль-Ваххаба, який народився 1703 р. в м. Уйяні, в Неджді (центральна частина аравійського п-ву).

Ваххабізм, у вузькому сенсі, можна визначити як ультраконсервативну течію, спрямовану до відродження початкового ісламу та повернення до першоджерел. Логіка повернення до першоджерел для виправлення недоліків привнесених часом та людською недосконалістю цілком законна і прийнятна з точки зору релігійної свідомості мусульман. Але сучасний ваххабізм не має майже нічого спільного зі вченням Мухаммада ібн Абдаль-Ваххаба.

Якби ваххабізм залишався в межах Саудівської Аравії, то зараз, гадаю, особливих проблем не виникало б: в ісламі бугато різних течій та сект, які мирно уживаються між собою та з іншими релігіями. Однак,

починаючи з 70-х років, ваххабізм став поступово розповсюджуватись на інші території за межами Саудівської Аравії. Розповсюдження ваххабізму проходило в три етапи та за трьома напрямками:

- 70–80-ті рр. – арабські країни (Єгипет, Сирія, Алжир та ін.);

- 80-ті – Афганістан;

- 90-ті – територія колишнього СРСР (Росія, Центральна Азія, Азербайджан, Україна та ін.)

Ваххабізм став ідеологією антивладних екстремістських угруповань в арабських країнах 70–80-х рр. Виникнення ісламського екстремізму в формі екстремістських і терористичних угруповань та незаконних збройних формувань в Алжирі, Єгипті та інших арабських країнах – результат проникнення ваххабізму в мусульманське середовище цих держав.

Донедавна, термін "ваххабізм" був мало кому відомий в українському суспільстві. Однак в останні роки загроза розповсюдження "ваххабізму", який прикривається Ісламом для досягнення своїх корисних цілей, набула актуальності у всьому світі. Ідеологія "ваххабізму" стала основою відомих міжнародних терористичних організацій "Брати Мусульмани", "Джамаат ісламі", "Хезб-ут-Тахрір" та ін. Пресловуті "ваххабіти" замішані майже в усіх конфліктах, що мають місце на території колишнього СРСР. Не є винятком і Україна, яка стала об'єктом зацікавленості низки міжнародних місіонерських та релігійних організацій. В число таких структур увійшли і ісламські закордонні клерикальні центри, основним напрямом діяльності яких є пропаганда і розповсюдження ісламу ваххабітського спрямування, як-то "WAMU" (Міжнародна асамблея мусульманської молоді), "Всесвітня ісламська ліга", "Ісламська конференція" та ін. Під виглядом місіонерів на територію нашої держави стали прибувати емісари зазначених організацій для розповсюдження ідей "ваххабізму" в Україні. Ваххабізм є нетрадиційною для України ісламською сектою, діяльність якої на території нашої держави засуджують більшість представників духовенства традиційного ісламу, а особливо керівник Духовного управління мусульман України Ахмед Тамім.

"Всесвітня ісламська Ліга" окрім розповсюдження ісламу займається збором інформації щодо ситуації в мусульманському середовищі. Так, нею підтримуються активні контакти з керівництвом ДУМК та Меджлісу, через яких до Саудівської Аравії постійно надходить вичерпна інформація про кримсько-татарський національний рух, а також про соціально-політичну обстановку в Криму.

До розповсюдження ісламу в Україні активно задіяні студенти-вихідці з арабських країн. Вони проводять заняття з арабської мови, лекції з основ ісламу, вчать читати Коран, розповсюджують книги, а також аудіо-та відеоматеріали ваххабітського спрямування, що надходять переважно з Саудівської Аравії.

На даний час, в Україні зафіксована діяльність установ, пов'язаних з деякими терористичними організаціями ("Брати Мусульмани", "Хамас", "Хезб-ут-Тахрір" та ін.), які стоять на платформах "ваххабізму". Активізувала свою діяльність міжобласна асоціація іноstudentів "APPAID", члени

якої сповідують ваххабістський напрям ісламу. Під егідою "АРРАЇДУ" в різних містах України створено та діють такі організації, як: "Аль-Манар" – Харків, "Аль-Фаджр" – Донецьк, "Аль-Ісра" – Вінниця, "Ан-Набрас" – Львів, "Аль-Нур" – Київ, "Аль-Масар" – Одеса, "Ансар Фаундейшн" та інші [Ос-троухов В., Лікаренко О., Петрик В. Ісламський релігійний екстремізм та ваххабізм // Політичний менеджмент. – 2007. – № 6. – С. 135].

Поширення екстремістського ваххабізму на території України може викликати такі негативні наслідки: руйнування соціальних структур; збіднення значної частини населення; економічну і соціальну кризу; послаблення державної влади та дискримінацію її інститутів; зростання антисоціальних явищ; загострення почуття пригнічення національної гідності тощо.

Але, що стосується ваххабізму, як релігійного руху та вчення, то нерозумно було б на весь ваххабізм ставити клеймо "колиски світового тероризму", тому що тільки невелика частина ваххабітів є екстремістами. А сам ваххабізм має і багато позитивних рис та може сприяти і покращенню державного розвитку, прикладом чого є Саудівська Аравія у якій ваххабізм визнано офіційною релігією.

А. А. Симонович, студ., НПУ им. М. П. Драгоманова, Київ
rugar.roux@gmail.com

ПРАКТИКИ ЭКСТАЗА ШАМАНОВ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ

Проблемы изучения ранних религий, их особенностей, влияние окружающей среды и, соответственно, социальных условий на их формирование актуальны и сейчас. Так как в нашем случае мы рассматриваем конкретно особенности экстатических практик североамериканского шаманизма – внимание будет акцентировано на их отличия от практик экстаза иных континентально-ориентированных народов, где проявляются определенные особенности шаманизма. Помимо этого, в современном мире представление о шаманизме весьма обобщенное. Достаточно популярно мнение о том, что весь шаманизм сводится к возможности общения с духами. В данной теме я постараюсь указать на особенности и различия экстатических практик определенных племен, проведя параллели с экстатическими практиками племен Северной Америки.

Будут описаны основные общие принципы и особенности шаманизма как такового. Также будет акцентировано внимание на различных способах обретения шаманских умений в Северной Америке. Прохождение обучения будущих шаманов, важность их сновидений. Важность смерти, являющейся в образе духов животных или природного явления. Важность страданий, как источника сил, и в тоже время как источника болезней.

Также в теме будет указано на то, как в Северной Америке шаманы спонтанно или осознанно обретают своего духа-хранителя. Факт ценности церемоний посвящения для получения шаманом своего духа. Также внимание будет акцентировано на камлании, будет сказано о вступлении в брак с духом, независимо от его пола, что приводит даже к таким явлениям как гомосексуальный брак.

Кроме того, в теме будет рассмотрен шаманский сеанс лечения, как и в целом значение целительства у североамериканских шаманов. Помимо этого, будет попытка обозначить шаманизм и его экстатические свойства как позитивные для определенного общества, в противовес негативным свойствам, которые присущи черным магам, или их аналогам (в понимании общества).

В работе будут попытки описать особенности экстатического путешествия шаманов Северной Америки, подготовки к экстатическому путешествию, особенности видения мира. Также будет рассмотрена практика колдовских заклинаний, в первую очередь, с изображением жертвы, то есть заклинание с "уничтожением жизни".

Исходя из описанных экстатических практик, а также исходя из особенностей подготовки к экстатическим практикам североамериканских шаманов, в своей работе я постараюсь прийти к определенному выводу, в контексте схожести или различия шаманов Северной Америки с иными племенами, где присутствует шаманизм.

Помимо всего прочего будет обращено внимание на суеверность североамериканских индейцев. Будут приведены факты о том, как несвязанные между собой происшествия будут приобретать значение в своей совокупности. Вообще, я постараюсь указать на множество суеверий североамериканских индейцев, чтобы донести все то значение экстатических практик племенного шамана, которое предстает перед его племенем.

Значимость этой работы заключается в понимании необходимости перехода в рамки изучаемой религии, ее окружающей среды и условий племени, для адекватного восприятия получаемых данных. В результате мы получаем особенности некоторых племен Северной Америки, которые в итоге можем сопоставлять между собой и получать определенные данные, которые смогут нас привести к необходимому выводу.

П. А. Скрыльников, студ., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия

АСПЕКТЫ АГРАРНОГО КУЛЬТА ДРЕВНЕЙ СКАНДИНАВИИ

На значительную роль аграрного аспекта в религии древних скандинавов указывают такие литературные памятники, как "Круг земной" и "Младшая Эдда" Снорри Стурлусона и "Деяния архиепископов Гамбургской церкви" Адама Бременского. Авторы не сходятся во мнениях о том, какого конкретно бога можно было назвать покровителем земледелия. Адам Бременский называет им Тора. В версии "Младшей Эдды" это не так: функции покровителя земледелия Снорри разделяет между Ньёрдом и Фрейром [см. *Стеблин-Каменский М. И., Смирницкая О. А. Скандинавский эпос: Старшая Эдда, Младшая Эдда, исландские саги // Младшая Эдда. – М., 2009*]. Четкую границу между функциями скандинавских богов провести трудно, поэтому при расс-

мощности аграрного культа древней Скандинавии имеет смысл рассмотреть этих трех богов.

Тора, занимающего высокое положение в скандинавском пантеоне, принято рассматривать как бога-воителя, однако его культ имеет и аграрный аспект. Описание храма Уппсалы Адама Бременского (повторенное в трактате "De falsis deis" Эльфриком) говорит о том, что Тора почитали как повелителя стихий: "Если грозит голод или мор, они приносят жертву идолу Тора" [Адам Бременский, *Гельмольд из Босау, Арнольд Любекский*. Славянские хроники / пер. с лат. И. В. Дьяконова, Л. В. Разумовской ; ред.-сост. И. А. Настенко. – М., 2011. – С. 108]. Также Адам описывает некое дерево неизвестной породы, растущее возле храма Уппсалы. Можно предположить, что этим деревом был дуб или ясень, представлявший Иггдрассиль. Дуб в индоевропейской культуре зачастую "привязан" к богу-громовику.

Приуроченные к равноденствию жертвоприношения в Уппсале представляли собой приношение крови: раз в девять лет при большом празднике в священной роще из всех животных убивались и вешались на деревьях по девять особей мужского пола. Приношения происходили в течение девяти дней, и, по свидетельству некоего христианина, приведенному Адамом, вместе с животными каждый день приносился в жертву человек.

Снорри в "Мировом круге" даёт пищу о том, что обычай жертвы богам за урожайный год ввёл никто иной как Один: "Этот обычай долго потом держался. В начале зимы надо было приносить жертвы богам за урожайный год, в середине зимы – за весеннее прорастание, а летом – за победу" [Снорри Стурлусон. Круг земной. – М., 1980. – С. 14–15]. Обычай воздаяния крови в обмен на урожай находит свое отражение и в этом труде: в XV разделе описан голод, бывший в Швеции во времена правления Домальди. "Шведы совершали большие жертвоприношения в Уппсале. В первую осень они приносили в жертву быков. Но голод не уменьшился. На вторую осень они стали приносить человеческие жертвы. Но голод был все такой же, если не хуже. На третью осень много шведов собралось в Уппсалу, где должно было происходить жертвоприношение. Вожди их стали совещаться и порешили, что в неурожайе виноват Домальди и что надо принести его в жертву – напасть на него, убить и обгадить алтарь его кровью" [Там же. – С. 18]. Можно заметить, что в народном сознании кровь равнозначна жизненной силе и выступает её носителем.

Ньёрда и Фрейра Снорри касается в "Круге земном" и "Младшей Эдде". Их он связывает с культом урожая, описывая мир и процветание, царившие в Швеции при правлении Ньёрда. Шведы якобы начали верить, что именно он принесит богатый урожай, и после его смерти посветившего себя Одину Ньёрда "сожгли его и очень плакали на его могиле" [Там же. – С. 15]. Сожжение урожайной жертвы, скорее всего, связано именно с почитанием Ньёрда. Однако функция бога урожая позже перешла к его сыну Фрейру: "Фрейр стал правителем после Ньёрда. [...] При нем были такие же урожайные годы, как и при его отце.

[...] Когда все шведы узнали, что Фрейр умер, а благоденствие и мир сохраняются, они решили, что так будет все время, пока Фрейр в Швеции, и не захотели сжигать его, и назвали его богом благоденствия, и всегда с тех пор приносили ему жертвы за урожайный год и мир" [Там же. – С. 15–16]. Важен момент обожествления, косвенно подтверждающийся Адамом Бременским: "Они также почитают обожествленных людей, даря им бессмертие за славные деяния" [*Адам Бременский, Гельмольд из Босау, Арнольд Любекский. Славянские хроники.* – С. 108].

В аграрном культе древних скандинавов можно выделить следующие существенные моменты: привязанность к кровавой жертве, где кровь выступает в качестве символа и вместилища жизни как таковой, хронологическую детерминированность: жертва привязывалась к дате равноденствия, и развитую мифологизацию ритуала: эддические мифы, как, например, миф о меде поэзии, так или иначе проясняют символическое значение крови и т. д. [см. *Стеблин-Каменский М. И., Смирницкая О. А. Скандинавский эпос: Старшая Эдда, Младшая Эдда, исландские саги*].

А. М. Фесенко, канд. іст. наук, доц., ДНТУ, Донецьк
libertydonbass@ukr.net

ДІЯЛЬНІСТЬ ІСТИННО-ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ НА ТЕРИТОРІЇ ДОНЕЧЧИНИ У 1920-х рр.

У 1927–1928 рр. було створене церковне угруповання під назвою "Істинно–православна церква" (ІПЦ), яка об'єднала всіх, хто відмовився наслідувати політику Сергія на примирення із радянською владою. Його існування було небажане для радянської влади, тому відразу почалася робота з його ліквідації. ІПЦ звинувачували у створенні у 1928 р. анти-радянської організації, яка ставила за мету повалення радянської влади шляхом збройного повстання. Центр повстання буцімто знаходився у Ленінграді, а в Україні, зокрема на Донеччині, розташовувалися філії. ІПЦ дорікали в тому, що вона переконавшись у неможливості відкритої контрреволюційної боротьби з радянською владою, пішла в підпілля. Стверджувалося, що актив організації складався з найбільш реакційних, вороже налаштованих до радянської влади представників духовенства. Кадри для ІПЦ, як виявило "слідство", вербувалися серед ворожих та фанатичних елементів. Структурною ланкою ІПЦ були "монастирки", де збиралися віруючі по 10–20 осіб. Після богослужіння проходили бесіди керівників з прихожанами. Тематика в основному зводилася до таких проблем: бойкотування всіх заходів радянської влади, всіх без винятку форм участі в житті радянського суспільства, бойкотування патріаршої православної церкви.

В. Пащенко та А. Киридон подають такі дані щодо складу членів ІПЦ на території України: єпископів – 2, священників – 52, ченців – 19, дияконів – 1, псаломщиків – 6. Серед членів ІПЦ начебто було куркулів – 19,

домовласників – 3, помічників – 2; поліцаїв – 1; службовців – 7; кустарі – 3; інших – 13.

Архівні документи, на які посилається В. Ченцов, зі звинувачення у ворожій діяльності прихильників ІПЦ свідчать, що органами до карної відповідальності було притягнуто 70 віруючих Харківської філії до неї входили Харківська, Сталінська, Дебальцевська, Маріупольська, Бердянська та Слов'янська групи на чолі з Павлом Кратировим, 50 чоловік Одеської філії (керівники Г. Селецький, В. Юрченко), 20 "істинних" з Дніпропетровщини (П. Попов та ін.).

У травні 1928 р. за розпорядженням колишнього вікарія єпископа Олексія (Буя), який керував громадами півдня Росії та сходу України, було утворено церковну адміністративну одиницю з центром у Кремінній, яке об'єднувало приходи Дружківського, Ізюмського, Рубежанського, Сватівського та Краснолиманського районів Донеччини. Головуючим цього доброчинства було призначено священика о. Григорія Попова. У 1928 р. всі течії ІПЦ на Донеччині визнали своїм правлячим архієреєм єпископа Олексія (Буя). ІПЦ виступила проти правовідносин з державою. На цій підставі їм відмовляли отримувати паспорти, реєструвати немовлят у відділах ЗАГСу. Масового поширення набула заборона своїм дітям учитися в школах, чим істинно-православні прагнули вберегти молодь від агресивної безвірницької пропаганди у навчальних закладах. Проте деякі миряни, щоб уникнути репресій з боку влади, доводили, що дітей можна пускати до школи, якщо вони пасивно ставитимуться до навчання, а після повернення додому виховуватимуться в релігійному дусі.

Карні справи фабрикувалися таким чином, щоб довести, що суцільна колективізація та ліквідація куркульства як класу викликали загострення боротьби на селі й підвищили антирадянську активність ворожих елементів. Слідчі доводили, що церковники у зв'язку з ліквідацією куркульства втрачали матеріальну основу власного існування та опору в антирадянській діяльності, і тому вся їхня увага була спрямована на зрив колективізації та інших заходів радянської влади. ІПЦ начебто ставила за мету залучити до роботи якомога більше віруючих і з їх числа підготувати людей, які б вели активну боротьбу з органами радянської влади. Спираючись переважно на свідчення самих звинувачених, органи ДПУ порушили кримінальну справу за статтями 54–10 та 54–11 Кримінального кодексу УСРР. Особлива трійка при ДПУ ув'язнила всіх, причетних до справи. За рішеннями Особливої наради при колегії УСРР 11 віруючих ІПЦ було ув'язнено до концтабору терміном на 5 років, 53 – на 3 роки, 59 прихильників ІПЦ вислано на Північ на 3 роки, 5 чоловік відправлено на переселення. Звинувативши ІПЦ у контрреволюційній діяльності, органи НКВС розгорнули широкомасштабну акцію по її ліквідації. Були ув'язнені ієрархи цієї церкви – митрополит Йосиф, єпископи Димитрій та Олексій, Павло Старобільський і Іоасаф Донецький. У 1929–1931 рр. радянська влада ліквідувала більшість парафій ІПЦ на території України та Донеччини.

УКРАЇНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я ЯК ДЖЕРЕЛО НАЦІОНАЛЬНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ

В українському православ'ї на початку ХХІ століття сформувалася своя соціокультурна картина світу, яка усвідомлюється як цілісний образ світу, який ґрунтується на основі специфічних поглядів, цінностей, звичаїв і традицій православ'я як релігійної та соціокультурної системи. Соціокультурна картина світу православ'я містить у собі загальні уявлення про людину, природу, суспільство і культуру, які, фактично, має кожна релігія, погляди, які є характерними для християнської картини світу, а також ідеї, що є типовими саме для православ'я та пов'язані з його особливостями. Серед них можна виділити наступні: ідеї про те, що гріхопадіння затемніло Божественну сутність людини, але докорінно не змінило її, не позбавила людину Божественної сродності; цільність та єство людини і світу в їх єдності з Богом, але не в автономії (ідея співпраці Бога і людини); людина – істота не тільки біологічна, але, в першу чергу, духовна, така, яка має безсмертну душу, є носієм розуму, почуттів та волі; основою суспільного життя є любов і благодать; спасіння усвідомлюється як вільний індивідуальний акт, а не як колективна дія.

Православ'я значно вплинуло на формування соціокультурної картини України. Воно задіяне у впливі на політику і економіку країни. Довгий час воно було моральним орієнтиром українців. В умовах сьогодення православ'я приймає активну участь у суспільному житті України. Основні соціальні положення православної церкви є свідченням постійного осмислення головних проблем людства.

Зазвичай, більшість дослідників розглядають православ'я в історичному контексті починаючи з його започаткування на території Київської Русі. Це пов'язано з взаємопроникненням українського православ'я і етносу. В ході даного дослідження вважається актуальним розглянути основні фактори впливу українського православ'я на пошуки національної ідентичності. "Наскільки переконає колосальний досвід людства, конфігурація релігійно-церковного простору країни обумовлюється багатьма факторами: культурно-історичними традиціями, внутрішньополітичними, економічними, соціальними трансформаціями у суспільстві, зовнішніми впливами тощо" [Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні ХХІ століття : монографія. – К., 2005. – С. 16].

Необхідно зазначити, що аналізуючи історію розвитку православ'я на теренах України, в порівнянні з минулим сторіччям, православ'я перетворилося на активний елемент соціуму. Опинившись в умовах незалежності, православна церква зазнала позитивних змін, мається на увазі збільшення кількості віруючих, взаємодія з державою. "Звертаючи увагу на глибокі православні традиції в історії України, варто зазначити, що

православ'я не втратило своєї актуальності і донині. Як ніяка інша релігія, воно тісно пов'язане з демократичним устроєм, адже філософія православного християнства визнає гідність людини і рівність всіх людей" [Вац Г. Д., Стельнянцев А. П. // Вісн. Міжнар. Слов'ян. ун-ту. Сер. Соціол. науки. – 2007. – 10, N 2. – С. 35–37]. Але сучасні зміни мають і негативний аспект. Для порівняння слід навести як приклад період радянської України, коли церква переслідувалася. Даний період характерний об'єднанням українців у межах церкви. Саме православна церква виступала моральним національним орієнтиром українців. В умовах сьогодення православна церква перестає переслідуватися і з'являється ряд проблем, пов'язаних зі свободою вибору і віросповідання. За межами православної церкви виникає велика кількість релігійних організацій, які більш пристосовані до умов сучасного соціуму, аніж православна церква. Наступною проблемою постає природне явище – бажання мати національну церкву і проводити службу національною мовою, результатом чого стало виникнення Української православної церкви Київського патріархату, що стало причиною ряду проблем: невизнання Київського патріархату канонічним, розкол на дві частини віруючих, конфлікт між православними церквами. Необхідно зазначити, що перелічені проблеми є основними серед ряду великої кількості інших.

Аналізуючи особливості віровчення православ'я, більшість дослідників схильні притримуватися думки, що воно є "релігією добра", адже в його основі лежить орієнтація на смирення, на земне творення добра задля досягнення Божественної істини. "Євангельське розуміння людини в інтерпретації православного духовенства виступало своєрідним зразком, ідентифікувалось з рисами українця, нормами його поведінки в суспільстві і включало національну визначеність самосвідомості. Православні богослови, виходячи з того, що нація є вічною категорією, визначили православ'я як "Нашу віру", тобто віру наших предків – українців. Саме православна церква, вважали митрополит Іларіон (Огієнко) та його послідовники, перетворила українців на свідому українську націю". [Колодний А. Релігія і національна самосвідомість. – К., 2000; Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/sd05r.htm>]. В ході даного дослідження, необхідно зазначити, що сучасне українське православ'я зазнало трансформацій у визначенні його ролі в соціумі, адже у зв'язку зі зміною моральних орієнтирів, відбувається десаκραлізація релігії, але воно все ще являється джерелом моральних і культурних цінностей українського народу.

Сучасний етап розвитку православ'я характеризується поглибленням рівня релігійності українців, що пов'язано з побудовою демократичного суспільства. Протягом історії України православ'я зазнавало пригнічення, парадоксальним є те, що рівень релігійності українського соціуму в таких умовах збільшувався, саме це є безпеліційним свідченням того, що воно є джерелом національного самовизначення більшості українців.

САКРАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ СИМВОЛИКИ ТЕТРАМОРФА

Интерес к значению тетраморфа традиционно связан с видением пророка Иезекииля, в котором данный символ представлен в виде крылатого существа с четырьмя лицами, а также откровениями Иоанна Богослова, где тетраморф выступает в качестве четырех отдельных сверхъестественных существ. Хотя символику тетраморфа принято отождествлять с христианской культурой, если взглянуть более пристально на историю мировой религии, то станет очевидно, что данное обозначение давно уже приобрело архетипический характер и красной нитью проходит через всю человеческую историю сакральных текстов и символов.

Тетраморф – форма, состоящая из четырех частей. Как известно, число четыре всегда указывает на творческие деяния бога. Это число является принципом благоприятной организации пространства, как символа победы космоса над хаосом. Сила и связанность пространственного порядка неизменно моделируется на основе числа четыре. В мифологии древней Германии мир стоит на четырех карликах, у народов майя небесную крышу держат четыре великана, в индуизме Брахма, творец Вселенной, имеет четыре лица, в тантрических текстах число лепестков чакры муладхара (которая, к слову, является связующей между душой и материальным миром и олицетворяет стабилизирующую энергию земли) тоже составляет четыре, даже в колоде Таро присутствуют составляющие тетраморфа, где располагаются по углам карты под названием "Мир". Из известных примеров можно вспомнить также египетского сфинкса, который также является тетраморфом. А ведь в египетском языке слово "сфинкс" этимологически связано со словосочетанием "шепсесанх", что в переводе означает "живой образ", или же "образ сущего", то есть опять же имеет непосредственное отношение к акту творения.

Итак, очевидно, что тетраморф был создан для выражения статичного порядка и проявляется повсеместно во всем, что связано с сакральной символикой. Своим проявлением он призван подчеркивать космическую целостность, устойчивость структуры, что предопределило его использование в мифах о сотворении Мира и сакральных символах разных народов.

З. В. Швед, д-р філос. наук, доц., КНУТШ, Київ
isukiev@yahoo.com

МОДЕЛЬ ЛІДЕРСТВА В ІУДЕЙСЬКИХ ГРОМАДАХ

Сучасні прикладні дослідження в галузі філософії, релігієзнавства, політології засвідчують сталий інтерес до проблем соціально-економічного, суспільно-політичного, культурно-релігійного характеру. Кожен з цих аспектів – буття соціуму, спільноти чи народу – може інтерпретувати-

тися з урахуваннями ідей, пов'язаних з делегованими правами громади на керівництво та прийняття владних рішень, які торкаються цілої спільноти. На рівні пересічної свідомості проблема лідерства пов'язана з динамікою в політичному середовищі, і тому дана тема осмислювалася, з більшою мірою, саме у такій площині. Але уточнення значення даного поняття виводить на більш широкий горизонт його семантичних варіантів, коли лідерство починає розумітися в плані пріоритетного впливу окремої людини на спільноту, чи певний керівний статус, якого людина може досягати, спираючись на легітимні чи не легітимні підстави. Лідер уособлює собою символ та цінність єдності спільноти та є носієм зразкової моделі поведінки. Усі ці, вкрай загальні визначення, не дають підстав вважати, що вивчення феномена лідерства є вичерпаним. У філософсько-релігійнознавчому плані дослідження даної теми має особливе значення, з огляду на те що релігійне лідерство та розвиток релігії взагалі та релігійного права зокрема є взаємозумовлюючими факторами, і коли мовиться про кризові ситуації в суспільстві, і коли ми говоримо про сталий та стабільний поступ в духовній сфері, заснований на релігійних цінностях.

Академічним релігійнознавством проблема лідерства осмислюється з урахуванням міждисциплінарного підходу, що дозволяє виокремлювати значимі для галузевого релігійнознавства положення про суть та зміст, форми вияву та функціональні особливості даного феномена.

Тема лідерства в єврейській ортодоксальній громаді може розглядатися та моделюватися у відповідності до настанов даної духовної традиції, що спирається на відповідний корпус текстів. Перші та висхідні зразки керівників та духовних наставників громад сформовані в тексті Хумаш. Це образи Авраама, Мойсея, Аарона, Мір'ям. У своїй роботі "Біблійні образи" Адін Штайнзальц вказував, що згадані вище постаті перетворилися вже на певні стереотипи і більшою мірою являють собою архетипи ніж образи звичайних людей. Причина тут криється у тому, що сам стиль Святого Письма не дає можливості створити завершене уявлення про героїв іудейської традиції поза контекстом Усної Тори, який значною мірою доповнює та збагачує розуміння образу лідера в єврейській громаді.

Формально лідерство в іудаїзмі може бути розділено за функціональними ознаками, які повинні враховувати всю палітру життєдіяльності громад її побут, економічні, правові та інші аспекти. Основними символами – зразками лідерської поведінки в іудаїзмі виступають образи Біблійних персонажів, які у коментуючій літературі віднайшли своє місце в якості героїв мідрашів та агадичних оповіданнях. Окреме місце в концептуальних розробках такого плану посідає релігійно-філософська література єврейської духовної традиції, зокрема праці Рамбама (1138–1204) – який стояв на раціоналістичних позиціях, Нахманіда (1194–1270) – наголошував на необхідності поєднання форм раціонального пізнання та віри (емуна ве бітахон), Абулафі (1240–1291) – містика та візіонера та інших. Цінним джерелом для філософсько-релігійнознавчого аналізу є робота Маймоніда "Море невухім". Аналізуючи роль наставника у процесі трансляції та збереження традиції Рамбама зазначає, що важливе місце тут

посідає власний приклад, правильна настанова й намір дії, а також відкритість учня до сприйняття уроків мудрості та критики. Важливим є "заохочення будь-якого навчання та викладання, а підкріплюючи його запевнення, що містяться тут (у Вченні – 3. Ш.), приносять очевидну користь, тому що якщо знання не досягнуто, не може бути правильної дії та вірної гадки. Очевидною є також користь від вшанування носіїв Закону; адже якщо у серцях відсутнє шанобливе ставлення до них то й до голосу їх не будуть прислуховуватися, коли вони повчають відносно того як треба розуміти та діяти" [*Рамбам (Маймонід). Избранное.* – Іерусалим, 1998. – С. 120]. Тому, за переконанням Маймоніда, моральна заповідь "перед свиниою – вставай" (Левіт 19:32), містить у собі припис бути скромним та ввічливим.

Окреме місце у легітимації лідерства в іудаїзмі посідає модель, що ґрунтується на ідеї цадикізму, яка виникла у системі хасидського віровчення та заснована на глибокому розумінні та творчій інтерпретації положень кабали. Дана тема ґрунтовно висвітлена в роботах Моше Іделя, проілюстрована розповідями Мартіна Бубера, історично обґрунтована в працях Ігоря Турова та інших. У контексті філософсько-релігійно-знавчого осмислення даної проблематики в українській науці належне місце посідають роботи В. Андросової, Р. Димерець, Л. Конотоп, В. Маляхова, Л. Москаленко, В. Фуркало та інші. Компаративний аналіз релігійних моделей лідерства в хасидизмі дозволяє констатувати, що існує можливість виокремлення низки відмінних тенденцій в осмисленні характеристик лідерства, які походять зі спільних джерел. Наприклад, Трактат Перкей Авот (1:6) закликає "Знайди собі вчителя, придбай друга і суди кожного з кращого боку", а рабі Меір (учень р. Аківи) казав, що той хто вчиться тільки у одного учителя подібний до господаря тільки одного поля, а той же хто має два і більше вчителів ніби власних кількох наділів, що можна використовувати для різних потреб. Таким чином наставник, якого людина обирає для себе у відповідності до власних душевних здібностей, може виступати зразком належної поведінки, уподібнення до якої наближає віруючого до реалізації власного духовного потенціалу. Окрім цього, цадик поєднує у собі функціональні особливості інститутів єврейської влади (царя, первосвященника та пророка). Важливим моментом у визначенні особливостей лідерської моделі хасидизму постає "посередницька" функція релігійного лідера (яка у категоріях аристотелевської метафізики може розумітися як формальна причина). Водночас, наявні особливості у розумінні соціальної ієрархії для іудейської традиції, на різних етапах її історичного розвитку, доводять справедливості та незмінності вимог, щоб кожен член громади досягнув відповідного високого ступеня духовного вдосконалення, що дозволить кожній людині виконати свій обов'язок бути зразком для наслідування та лідером. "А ви станете для мене народом священників, народом святим" (Вихід 19:5). Таким чином, у своєму духовному довершенні людина здатна виступити у ролі "каналу" розгортання комунікативної функції релігійної традиції іудаїзму, що віднаходить форми свого вияву як на рівні Я-ти (людина-людина) так і на рівні Я-Ти (людина-Абсолют) комунікації.

ОТНОШЕНИЕ ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЙ К ОДНОПОЛОЙ ЛЮБВИ

Сексуальные отношения между людьми в обществе выходят за рамки лишь воспроизводства потомства. Из сексуальных отношений рождается семья, в которой присутствуют отношения не только деторождения. В человеческом обществе сексуальные отношения строятся не только между представителями разного пола, но и так же между представителями одного пола. И от того, какой сексуальной ориентации человек, зависит его жизнь в обществе. Столкновения неизбежны, если ты не такой "как все". Тема гомосексуальности обсуждается в политической сфере, социальной, духовной и, конечно же, в религии. Религия пронизывает всю жизнь того или иного общества. Религиозные конфессии дают оценку гомосексуальности. В христианстве традиционно принято негативно относиться к такому проявлению своей сексуальности. Но в мире всё развивается. Появляются новые исследования в различных областях науки, медицина делает невероятные открытия. На все это церковь не может закрыть глаза. И поэтому нельзя утверждать однозначно, что гомосексуальность является болезнью. Борьба мнений происходит изо дня в день (как в науке, так и в религии).

Католическая Церковь, Православная Церковь, Древневосточные Церкви и некоторые Протестантские Церкви стоят на позиции греховности гомосексуальности. В Ветхом Завете были сформированы принципы, которые явно выражают враждебность по отношению к гомосексуальности. Традиционные богословы опираются на заповедь "плодитесь и размножайтесь", слова Павла "неправедные Царства Божия не наследуют", "мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам", "не ложись с мужчиною, как с женщиною: это мерзость" и, конечно же, история про Содом и Гоморру, где из-за греха в гомосексуальности были сожжены эти города. Но либеральные богословы утверждают то, что город был уничтожен не из-за гомосексуальных отношений горожан, а из-за нравственной извращенности. Этому мы видим подтверждение в книге пророка Иезекииля: "Вот в чем было беззаконие Содомы, сестры твоей и дочерей её: в гордости, пресыщении и праздности, и она руки бедного и нищего не поддерживала. И возгордились они, и делали мерзости пред лицом Моим, и, увидев это, Я отверг их" (Иез. 16:49–50).

Если же взять за основу доказательства греховности подобных половых актов закон книги Левит: "не ложись с мужчиною, как с женщиною: это мерзость", то, как может утверждаться абсолютная непогрешимость данного требования, в то время, как нарушается большая часть других предписаний? Не получается ли, что гомосексуальность выбрана "козлом отпущения"?

В последнее время, несмотря на негативную оценку Ватикана, наблюдается рост рукоположенных геев-священников, однополых браков.

Такі країни, як Нідерланди, Бельгія, Іспанія, Канада, ЮАР, Норвегія, Швеція, Португалія, Ісландія, Аргентина, Данія уже реєструють однополіє браки.

Якщо звернути увагу на думку різних християнських конфесій по даному питанню, то ми стикаємося не тільки з міжконфесійними суперечками, але й з внутрішньоконфесійними дискусіями. Наприклад, представники англіканства, баптизму, квакерства, лютеранства розділилися всередині своїх конфесій стосовно даного питання, і остаточного рішення не мають.

Питання гомосексуальності чи не гомосексуальності привертання до власного полу є проблемою загальною для практично всіх релігійних течій. Але наша задача, як дослідників, не давати особисту оцінку по даному питанню, а зібрати як можна більше даних стосовно цієї проблематики, охопити всю сукупність існуючих досліджень і зробити висновки про становище гомосексуалів в релігійному суспільстві.

***М. В. Шкрібляк, канд. іст. наук, доц.,
ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці***

НІВЕЛЯЦІЯ ДУХОВНОЇ ВЛАДИ В КИЇВСЬКІЙ МИТРОПОЛІЇ ЗА ЧАСІВ ГЕТЬМАНА БОГДАНА ХМЕЛЬНИЦЬКОГО

Основи національного церковно-релігійного і духовно-культурного відродження, закладені в добу святителя Петра Могили, що ознаменувала "золотий вік" в історії Київської митрополії, знайшли своє продовження у служінні та церковно-релігійній діяльності його наступника Сильвестра Косова (1647–1657 рр.).

Судячи із джерел, престолонаслідника Петра Могили, професора і перфекта Києво-Могилянського колегіуму (1701 р. – Академії) – митрополита Сильвестра цілком влаштовувало становище Української Православної Церкви, якого вона досягнула за часів святицтва Могили. Залишаючись прихильником "західної орієнтації" [Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. – Львів, 2001], він радше переймався проблемами, як зберегти набуте, а ніж тим, щоб чимось його доповнити чи благоукрасити. Хоча, деякі авторитетні дослідники (М. Грушевський, А. Карташев та І. Власовський) наголошують на тому, що митрополит Сильвестр прагнув довести справу Петра Могили і для цього був готовий відгукнутися на будь-який проєкт нових переговорів із католицькою Польщею у справі унії.

Однак зовнішньополітичний курс Б. Хмельницького, що був зорієнтований на встановлення московського протекторату на Україною, вів до відриву Української Церкви (Київської митрополії) від Константинополя. Водночас поглинути Українську церкву Московській державі було не так легко: ні Московська держава, ні Московська патріархія тоді ще не мали відповідної політичної ваги та внутрішньої сили і готовності, щоб відверто протиставити себе Османській імперії, а відтак і Константинопольській патріархії та зазіхнути на канонічну територію останньої. Той сама Україн-

ська Церква переживала свій національно-культурний і духовно-просвітницький ренесанс. Легалізувавши 1632–33 рр. діяльність православної ієрархії, польський уряд змушений був іти на серйозні поступки на користь православних аж до надання православному митрополиту місця у сенаті (Зборівський трактат 1649 р. і Білоцерківський договір 1651 р.).

Політичний тиск на Київську митрополію починається після смерті митрополита Петра Могили. А. Карташов стверджує: "Як тільки зі сцени зійшов митрополит Петро Могила (пом. 1647 р.), а гетьманство, тут же (1648 р.), зайняв Богдан Хмельницький, почався нестримний рух у сфері "російського питання" [*Карташев А. В. История Русской Церкви. – М., 2005*].

Ми спробуємо з'ясувати, чи справді Б. Хмельницький, проголосивши себе гетьманом всієї України, зробив усе для того, щоби великодержавні плани Московії були реалізовані якнайшвидше і повною мірою, а також, яке місце в своїй державницькій політиці гетьман відводив питанню самостійності Української Церкви. Не заперечуючи заслуг Б. Хмельницького як державного діяча, який мав доволі широкий політичний кругозір і військовий талант, ми проаналізуємо суть його церковно-релігійної політики і покажемо як вони позначилися на нівеляції духовної влади в Київській митрополії за часів гетьмана Богдана Хмельницького. Зважаючи також на те, що й понині немає чітких узагальнюючих положень які б увиразнювали тогочасне суспільно-релігійне тло й засвідчували, яким було ставлення духовного проводу Української православної церкви до політичного курсу Хмельницького, є також потреба у витлумаченні місця та ролі православної ієрархії в його дипломатії.

Богдан Хмельницький продемонстрував нехтування авторитетом митрополита Київського Сильвестра тут же після проголошення гетьманом. Це засвідчує факт його урочистого в'їзду у Київ (25 грудня 1648 р.). Гетьман увійшов до столиці України у супроводі іноземного патріарха-емісара Паїсія, а не "свого" митрополита [Історія України в особах (IX–XVIII ст.). – К., 1993]. Цей триумф розглядався не інакше, як початок нової козацько-гетьманської держави, держави Хмельницького. А насправді це була трагедія – початок сумного кінця в долі Української держави та її Церкви. Відомий дослідник С. Плохій наголошує на тому, що власне патріарх Паїсій відіграв визначальну роль в усвідомленні Б. Хмельницьким його місії у православному світі, а патріарше благословення на війну з Польщею надало "бажаної легітимності його діям" [*Плохій С. До історії формування політичного секуляризму на Україні (Богдан Хмельницький і Сильвестр Косов). – К., 1991. – С. 76–82*]. Посилаючись на тогочасний європейський досвід і уявлення про легітимність воїн і постанови нових державних утворень, він також доводить, що "Хмельницький не мав ніяких династичних прав на управління тією територією, що опинилася під його контролем на кінець 1648 р." [Там само]. Ми цілковито погоджуємося з цим твердженням і, більше того, хочемо підкреслити, що навіть саме "шляхетське походження" Б. Хмельницького можна поставити під сумнів. Все це не лише ускладнювало, а й гальмувало її визнання та забезпечення гідного місця на тогочасній політичній карті Європи, а тому гетьман потребував негай-

ної конфесійної легітимізації свої військово-політичних дій. Однак сподіватися цього від митрополита Київського Сильвестра, який орієнтувався на політичний курс Речі Посполитої і був свідком толерантизації Православ'я, було годі. Отже, Хмельницький вирішив заручитися підтримкою патріарха Паїсія. Для цього, останній нарадив гетьмана суттєво скорегувати свою політичну риторику: гетьман уже не наголошував на тому, що воює, як раніше, лише за свою особисту кривду, а за православну віру та визволення усього народу руського від "лядської неволі".

Аналізуючи причини та наслідки "повстання Хмельницького", С. Сенік наголошує: "Православна Церква не потребувала військового захисту своїх інтересів, і дехто з вищого духовенства, напевне, запитував себе, чи доцільно виступати проти польсько-литовської держави. Однак, коли Хмельницький почав твердити, що обстоює пригноблену православну віру, Церква підтримала його намагання" [Сенік С. Українська Церква у XVII столітті // Зб. статей з церковної історії. – Львів, 1993. – С. 25–71].

Тим часом, оформлення нової самостійної держави суперечило імперським планам Московії. Не мали також наміру поступатися Україною поляки, турки і татари. Все це, в підсумку, призвело до Переяславської угоди 1654 р., яка відкрила Москві широку дорогу до інкорпорації Київської митрополії до складу Московської патріархії (1686 р.), а згодом і повної анексії її канонічної території (1720 р.).

Незважаючи на боротьбу українського духовенства проти церковно-релігійної експансії Православної півночі, Київська митрополія опинилася трьохсотлітньої канонічної і політичної залежності від Москви.

К. С. Шостацкая, студ., ДОННТУ, Донецьк

ФЕНОМЕН БЕЛОГО БРАТСТВА КАК РЕАКЦИЯ ОБЩЕСТВА НА ЛЕГАЛИЗАЦИЮ РЕЛИГИИ В ПЕРИОД УТВЕРЖДЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРИОРИТЕТОВ ГОСУДАРСТВА

На рубеже десятилетий атеизм и тотальный запрет всего религиозного уходили в небытие, тем самым провоцируя небывалый всплеск проявления религиозных настроений среди населения. Ярким примером этого послужило Белое братство или Юсмалос, названное по имени его основателей (Юоанн Свами Мария Логос).

Причины популярности вероучения белоратчиков таятся в культурном и духовном кризисе, который назрел в отечественной культуре. В результате всемирного научно-технического прогресса и разрушения религиозных стереотипов страны многие табу были разрушены и десакрализованы. Люди утратили доверие к институту церкви. Пустующую нишу заняло Белое Братство, как оппозиция доминирующим в государстве культурным и религиозным традициям. К тому же, на фоне искусственно созданного "религиозного вакуума" Белое Братство представлялось как единственно верный путь обретения счастья и достижения благополучия, пусть даже духовного.

Юсмалос можно представить как некий симбиоз различных мировых учений и религий. Это буддизм, индуизм, христианство, различные оккультные и мистические течения. Из христианства взята идея Апокалипсиса, Страшного Суда, идея о Заветах, и непосредственно, имена руководителей. Восточная философия представлена тезисами о Параматме (в трактовке Белого Братства – душе, как сгустке Световой энергии), об ауре и энергии "фохат". Последнему было уделено особое внимание. Белобратчиками считается, что это – Световая Квантовая Энергия. В доктрине о Фохате, указывается на измерение Сердца – Огненный Мир Фохата, куда попадут все праведные юсмалиане. Присутствует идея о реинкарнации. Развиваются идеи гностиков: представления о Логосе. На сайте секты даётся точное определение этого понятия: "Логос – Совершенный Человек, богочеловек 7-й октавы развития сознания. Логос – андрогина (т. е. двуполое существо) будущего Преображения".

Сайт данной секты пронизан духом спасения и умиротворения. Бросаются в глаза спокойные цвета, идеи любви к миру и добра в обращениях Марии Цвигун. Основные разделы: статьи Матери Мира Марии Дэви Христос (причем датируемые этим годом, что говорит о существовании организации до сегодня), наука о свете и его трансформации Марии Дэви Христос, божественная поэзия Матери Мира. Кроме того, во всех словах текстов можно отметить выделенный слог РА. Здесь можно провести параллели с египетским богом Ра, который являлся богом солнца. К тому же, в одном из интервью Мария Цвигун рассказала о своей непосредственной связи с культурой Древнего Египта и прежде всего, с пирамидами, где ей "открылось" устройство данного проекта. Интересный факт: во всех призывах, статьях и обращениях пропагандируется любовь к людям, а одна из доктрин звучит как ВОЗЛЮБИ ВРАГА СВОЕГО, но в то же время из уст руководителей звучат фразы, побуждающие к убийству всех не верующих в Марию Дэви Христос как в воплотившегося Бога.

Итак, возникнув в период крайне сложных экономических, политических и социальных времён, религиозная организация Белое Братство довольно быстро завоевала огромную популярность среди всего населения СНГ. После падения "занавеса" пассивность РПЦ в обращении к людям обусловила скорое распространение учения Юсмалос по причине того, что в отличие от господствующей церкви, белобратчики вели миссионерскую деятельность. Яркие выраженные эсхатологические акценты проповедей привели в Белое Братство более трёх тысяч человек. Они подвергались множественным психологическим воздействиям, вследствие чего утрачивали способность здраво мыслить и критически оценивать ситуацию. Апогеем деятельности Юсмалос стало самостоятельное "устройство конца света" путем сжигания людей с Софийском соборе Киева. После этого деятельность секты пошла на спад. На сегодня Белое братство автономно и не проявляет никаких агрессивных действий. Суть жизни белобратчиков теперь заключается в поклонении Марии Дэви Христос и её мужу (также одному из учредителей Юсмалос) Иоанну-Петру Второму.

КАТЕГОРИЯ НАСИЛИЯ В ТЕКСТАХ ДРЕВНИХ РЕЛИГИЙ

Насилие – это внешнее выражение отношения человека или группы лиц к иному, чужому с целью его подчинения; это есть способ обеспечения господства, власти человека над человеком: насилие есть сознательное посягательство на свободу человеческой воли. В современном европейском обществе, утверждающем гуманистические и демократические идеалы, насилие имеет однозначно негативную оценку и является недопустимым. По определению ВОЗ, насилие – это преднамеренное применение физической силы или власти, действительное или в виде угрозы, направленное против себя, против иного лица, группы лиц или общины, результатом которого являются телесные повреждения, смерть, психологическая травма, отклонения в развитии или различного рода ущерб. Таким образом, современное секулярное сознание акцентирует внимание на физическом ущербе как результате насильственного действия.

Древние религиозные тексты предлагают более широкий, неоднородный по своему содержанию спектр понимания насилия и отношения к нему. Нами было рассмотрено то, как понимается феномен насилия в этических концепциях буддизма, зороастризма, иудаизма и легизма (на примере соответствующих текстов: Типитаки, Авесты, Танаха и Шанцзюн шу).

1. Свод священных текстов Трипитака, составленный в V в. до н. э., непосредственно отражает учение Будды. Это учение в большей мере акцентирует внимание на пассивном состоянии страдания, нежели на активном сознательном действовании – насилии. Тем не менее, позиция Будды однозначна: насилие во всех его проявлениях не приемлемо; следует также отметить, что Будда при этом не формулирует прямого запрета, поскольку он также представлял бы собой своеобразную форму насилия. Принцип ненасилия распространяется на все живое: "Стою, разбойник, я на том, что навсегда Я от насилия над жизнью отказался".

Насилие в буддизме причисляется к четырем главным грехам: "Убийство, кража, ложь и прелюбодеяние, эти четыре порока мудрые никогда не хвалят"; соответственно "ненасилие" составляет часть нравственности: "Отшельник Готама избегает ранить, убивать, заключать в оковы, разбойничать, грабить, применять насилие...".

Если европейская мысль рассматривает насилие как этическую категорию преимущественно в рамках интерсубъективной, межличностной коммуникации, то в отношении буддизма можно говорить о более широких этических представлениях, являющихся также продолжением буддийской онтологии.

2. Религиозная система древнего Китая в целом характеризуется рационализмом и минимальной мифологизированностью, внимание акцентируется более на этических вопросах, чем на эмоциональном переживании мистического опыта: религиозно-мистическое начало под-

чинено требованиям социальной этики и административной политики. Создающийся "вакуум" в сфере веры заполняется культами легендарных героев и предков, культом императора и др. Для системы легизма основополагающим является культ Закона как принципа, упорядочивающего мироздание. В учении Гунсунь Яна, представленного в трактате "Книга правителя области Шан" (IV–III вв. до н. э.) Закон десакрализует, акцентируется внимание на его релятивности.

Понятие насилия в трактате "Шан цзюнь шу" представлено в контексте государственного деспотического управления. "Если управлять людьми, как добродетельными, то неизбежна смута, и страна погибнет; если управлять людьми, как порочными, то всегда утверждается образцовый порядок, и страна достигает могущества": исходный тезис о порочности людей легитимизирует право правителя на применение насилия посредством системы наказаний; ценность человеческой жизни умалается перед ценностью государственного порядка. Всеобщее равенство перед законом, общая для всех система суровых наказаний являются своеобразным проявлением социальной справедливости. Насилие – основа добродетели и порядка, через наказания лежит путь к благу: "... добродетель ведет свое происхождение от наказания"; "Нет лучшего средства пресечь зло и преступления, нежели суровые наказания".

Итак, процветание государства и всеобщее благо наиболее эффективно достигается посредством применения насильственных методов, угнетения и устрашения народа. Таким образом, для легизма в варианте Гунсунь Яна не существует яркого противопоставления зла добру, насилия ненасилию: эти категории приобретают относительный, релятивный характер.

3. Авеста представляет собой собрание священных книг зороастризма, первые редакции которого относятся к I в. н. э. Ярko выраженный дуализм, характерный для зороастризма, проявляется и в его представлении о насилии. Насилие в разных формах по отношению к человеку, животному – зло, нарушающее равновесие мира, и причисляется к пяти грехам в то же время, насилие по отношению к существам, причисленным к "нечистым" имеет силу искупления греха: "Десять тысяч змей, ползающих на брюхе, пусть убьет. Десять тысяч змей собачих – кошек пусть убьет. Десять тысяч черепашек пусть убьет...". Также раздел Авесты Видэвдат предлагает подробную систему физических наказаний, применяющихся к провинившимся: насилие как наказание есть путь к послушанию: "И сказал Ахура Мазда: "Тысячу ударов пусть получит конского бича, тысячу – приводящих к послушанию"".

Итак, насилие – и, в первую очередь, убийство – в зороастризме может быть оценено двояким образом: как грех и как искупление греха, в зависимости от отнесенности объекта насилия к категории чистого или нечистого. Таким образом, зороастрийское этическое представление о насилии может быть охарактеризовано как ситуативное.

4. Священное писание иудаизма – Танах – состоит из Торы, Невиимаи Ктувима, состав его книг идентичен христианскому Ветхому Завету. Од-

ним из главных источников насилия в Танахе является бог, на что многие исследователи в первую очередь обращают внимание, сравнивая Ветхий и Новый Заветы: бог Ветхого Завета – бог гневающийся и карающий. Но следует отметить, что бог в то же время является и праведным, то есть, его кара всегда справедлива и направлена на людей нечестивых: "Насилие нечестивых обрушится на них, потому что они отреклись соблюдать правду" (Притч. 21:7); (Пс. 93:20–23). Итак, насилие, с одной стороны, является преступлением, грехом (Иер. 22:16–19); с другой стороны – орудием свершения правосудия, возмездием за определенного рода преступления (к примеру, смертная казнь полагается за осквернение жертвоприношения, убийство, принесение в жертву детей, богохульство и т. д.), источником правосудия выступает бог – лично, либо посредством закона (являющимся божественным и осуществляемым людьми).

М. Щербань, здобувач, ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці

КАМПАНІЯ З ВИЛУЧЕННЯ ЦЕРКОВНИХ ЦІННОСТЕЙ В УКРАЇНІ В 20-Х РОКАХ ХХ ст.: МАТЕРІАЛЬНИЙ І МОРАЛЬНИЙ ВИМІРИ

Антирелігійна боротьба у перші роки становлення радянської влади в Україні стала для Церкви і вірян часом жаклих потрясінь та випробувань. На подолання "релігійних забобонів" був задіяний весь державний адміністративний ресурс. Для організації і систематизації цієї роботи і керівництва нею в травні 1918 року було створено спеціальний (VIII-й) відділ Народного комісаріату юстиції, який (як це офіційно проголошувалось) був покликаний здійснювати контроль за дотриманням законів про релігійні культи. Саме цей відділ розробляв інструкції по застосуванню цих законів місцевими органами влади, листувався з трудящими в питаннях діяльності релігійних громад, брав безпосередню участь у пропаганді атеїстичних знань [Колесник М. Марксистсько-ленінський принцип атеїстичної роботи. – К., 1971. – С. 85]. Радянські ідеологи і навіть не приховували, що "вимога відокремлення церкви від держави (що було у той час головною "ідеологічною установкою" – М. Щ.) передбачає ідейну боротьбу з релігією, ... а боротьба з релігією є частиною класової боротьби" [Голодний М. Радянське законодавство про релігійні культи. – К., 1974. – С. 10].

Проте, крім "війни на ідеологічному фронті" нова радянська влада переслідувала також і цілком прагматичну мету: знайти прийнятний привід для того, щоб реалізувати план із вилучення церковних цінностей. Розрахунок нових очільників країни був простим: на хвилі народного революційного ентузіазму просто пограбувати Церкву, відібравши у неї усе, що має хоча б якусь матеріальну цінність і може бути продане. Саме тому, під безпосереднім керівництвом уже згаданого вище VIII-й відділу Народного комісаріату юстиції, лише впродовж 1919 року було розкрито 63 поховання, де знаходилися мощі святих. Варто зазначити,

що поштовхом до таких дій стало розкриття срібної раки в Олександрівському монастирі 22 жовтня 1922 року, яке проводилось "у процесі обліку церковного майна" [Колесник М. Марксистсько-ленінський принцип атеїстичної роботи. – С. 85]. Доречним буде згадати і про те, що такі "обліки", зазвичай, проводилися, в основному, одночасно з процесом вилучення цінностей із храмів.

Для приниження Церкви та поліпшення економічного становища держави влада не оминула широко спекулювати на темі різних соціальних негараздів. Зокрема, В. Ленін радив скористатися голодом (1921–1922 рр. – М. Щ.) для того, щоб "провести вилучення з найшаленішого і нещадною енергією, не зупиняючись перед придушенням будь-якого опору, нам будь-що належить здійснити вилучення церковних цінностей найрішучішим і найшвидшим чином, то так ми зможемо забезпечити себе кількома сотнями мільйонів золотих карбованців", а що до можливої негативної реакції з боку духовенства, то "вождь світової революції" висловив тезу, яка цілком відповідала "суворим законам революційного часу": "Треба саме тепер провчити цю публіку так, щоб на декілька десяти років ні про який спротив вони не сміли і думати" [Бабенко Л. Механізм ліквідації економічної бази Православної церкви на початку 1920-х років (на прикладі кампанії вилучення церковних цінностей) // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії, число 6: Насилля влади проти свободи сумління / відп. ред. Олег Турій. – Львів, 2012. – С. 308].

Із появою постанови Всеукраїнського Центрального Виконавчого Комітету (ВУЦВК) від 8 березня 1922 року про вилучення церковних цінностей задля допомоги голодуючим, розпочався рішучий наступ на Церкву – кампанія прямими наслідками якої стали не лише безпосереднє вилучення коштовностей з храмів і фактичний грабунок святинь, але й адміністративно-репресивні заходи щодо священників та віруючих. За яскравий доказ цілеспрямованої боротьби з духовенством під час цієї кампанії може слугувати (вже заздалеку чи не хрестоматійний) лист В. Леніна до В. Молотова від 19 березня 1922 р., де знаходимо заклик до фізичного знищення духовенства: "Чим більше число представників реакційного духовенства та реакційної буржуазії... нам вдасться розстріляти, тим краще" [Бойко О. Економічний тиск як один з елементів антицерковної політики радянської влади в Україні у 20–30-х роках XX століття // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії, число 6: Насилля влади проти свободи сумління / відп. ред. Олег Турій. – Львів, 2012. – С. 323].

Механізм конфіскації коштовностей у такої великої структури як Церква був сформульований в окремій "Інструкції по порядку вилучення церковних цінностей на користь голодуючих" від 21 березня 1922 року, яка, зокрема, передбачала необхідність впродовж тижня спеціальними комісіями "витребувати" копії всіх описів церковного майна (датованих до 1917 року) та (виходячи з кількості цінностей) розпочати негайне їх вилучення з найзаможніших храмів. Цікавим фактом є те, що всупереч логіці категорично заборонялося реалізовувати вилучені цінності безпосередньо на місцях і на вторговані кошти відразу ж закуповувати зерно

для голодуючих. Саме ця заборона в черговий раз ілюструє справжню мету пограбування церков [Парсенюк Б. Політика компартії щодо релігії на Донеччині в 1918–1925 роках // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії, число 6: Насилля влади проти свободи сумління / відп. ред. Олег Турій. – Львів, 2012. – С. 241].

За підрахунками істориків кампанія по вилученню церковних цінностей дала державі 4, 6 млн. карбованців. Безпосередньо на допомогу голодуючим, за пропозицією Троцького, був виділений 1 млн., проте жодного документу про цільове використання коштів не знайдено. Як слушно вважає Покровський, зібрані церковні цінності (принаймні та їх частина, яка не була одразу розграбована), були витрачені перш за все на організацію самої кампанії, а точніше, на кампанію з розколу та розгрому Православної Церкви. Ми змушені погодитись із Л. Бабенко, яка зазначає, що й пафосні заяви більшовицької пропаганди про допомогу голодуючим за рахунок вилучених церковних цінностей виглядають просто-таки цинічно на тлі структури зовнішньої торгівлі радянських республік на початку 20-х років [Бабенко Л. Механізм ліквідації економічної бази Православної церкви на початку 1920-х років (на прикладі кампанії вилучення церковних цінностей). – С. 318].

У економічному сенсі декрет про вилучення церковних цінностей не дав бажаного (і що найголовніше – не дав очікуваного) результату. Держава не одержала від їх реалізації тих ресурсів, які б суттєво поліпшили економіку і врятували від голоду сотні тисяч обездолених людей. Цілком очевидно, що, зазнавши невдачі у такій доволі сумнівній конфронтації з Церквою (усіх без винятку конфесій і напрямків), нова влада зазнала поразки.

Підсумовуючи вищевикладене, ми можемо стверджувати, що кампанія по вилученню церковних коштовностей не виправдала себе ні з економічної, ні морально-психологічної точок зору. Населення, яке постраждало від голоду, з коштів отриманих після вилучення церковних цінностей одержало лише незначну кількість очікуваних продуктів. Негативним результатом цієї кампанії стала втрата багатьох безцінних пам'яток історії та культури, що призвело до ще більш значної втрати – дегуманізації суспільства.

С. С. Юрченко, студ., ДНТУ, Донецьк

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ САТАНИЗМА В XX ВЕКЕ

Сатанизм распространен в Украине довольно широко. Он мало изучен, поэтому представляет интерес для многих отраслей религиоведения.

Первооткрывателем сатанизма как религиозного направления принято считать А. Ш. Ла Вея, но сатанизм возник еще задолго до того. Пошедший от Ла Вея сатанизм, зародился в США 60-е годы XX века и распространился по миру. В России появился в 70-х годах, а в Украине 80-х. Выдающимися сатанистами считаются Чарльз Мэнсон, Алистер Кроули, Антон Шандор Ла Вей и др.

Что же представляет собой сатанизм? Сатанизм – это религиозное направление, в котором какое-либо демоническое существо трактуется как символ могущества и свободы. Центрами сатанинских идей была "Сатанинская Библия" написанная ЛаВеем в 1969 году и организованная, чуть ранее, в 1966 "Церковь Сатаны". В марте 1970 года "Церковь Сатаны" была принята в Национальный совет церквей США. ЛаВей ("Черный Папа") разработал сатанинскую линию обрядов. Так у сатанистов возникли таинство крещения, свадьбы, похороны и т. п.

Сатанизм возник как религиозное течение, в котором все действия: культовые, вероисповедания, стали антиподом христианства. Сатана вместо Бога, Библия – задом наперед. В символике, даже, используется перевернутоераспятие. В учении сатанисты человека считают еще одним животным, а то что считают христиане грехопадением, у сатанистов это улаживание потребностей. Если человек не удовлетворяет, эти потребности значит он не реализован.

Также у сатанистов есть своя философия и мировоззрение. Сатанисты утверждают, что они борются за ущемленные права человека, будь то моральные, религиозные, политические или философские. Все идеи берутся из "Сатанинской Библии", содержащиеся в девяти сатанинских заповедях, а так же в Одиннадцати Сатанинских Правил Земли, которые были написаны Ла Веем для членов "Церкви Сатаны". Исходя, из заповедей у сатанистов возникла линия поведения недопустима для сатаниста, так появились Девять Сатанинских Грехов.

Исходя из учения Ла Вей самый главный праздник для сатаниста это его День рождения. За ним следуют Вальпургиева ночь (с 30 апреля на 1 мая), ночь перед Днем всех святых (31 октября на 1 ноября), Сольстисы в июне и декабре и Эквиноксы (равноденствия) в марте и сентябре (21 числа каждого месяца). В учении Ла Вей так же высказывает свое отношение к религиям, что ни в одно религии нельзя принимать ее "божественную природу", а так же критикует устоявшиеся представления о Сатане. Суть совершение обрядов не для поклонения, а раскрепощения сатаниста, высвобождения энергии и внутренней свободы. Любовь представляется самым сильным чувством, поэтому любить всех без разбору считается глупостью. Что бы оказать кому-либо помощь сатанист должен прежде извлечь из этого выгоду. Ла Вей пропагандирует культ силы и мстительности. Сатанисты ничего не представляют с точки зрения добра или зла, так как эти понятия относительны и туманны, а, следовательно, искажают реальность. В учении Ла Вей призывает свободным сексуальным отношениям, но только с согласия сторон. Критикует ритуальные оргии и жертвоприношения, которые проводятся во время черных месс. Так же критикуется "стадное чувство" и следование за лидером, поскольку сатанист – индивидуальность.

Многие сатанисты не считают сатанизм религией, поскольку сатанисты ни во что не верят, но и полностью ни чего не отрицают. Так же сатанисты утверждают, что сатанист – это определенный тип личности, который никому не служит, не приклоняется и не подчиняется. "Для

сатаниста бог – он сам" писал Ла Вей в "Сатанинской библии". Сатанизм Ла Вея имеет зерна рациональности. Он возвышает не зло и не Сатану, как божество или символ поклонения, а самого человека.

Таким образом, сатанизм возник в 60-х годах XX века на территории США и утвердился в 1970 году в виде "Церкви Сатаны" возглавляемой А. Ш. Ла Веем. Сатанинские идеи распространились по миру благодаря "Сатанинской библии", которая была очень популярна и переведена на русский язык в 1995 году издавалась в России два раза, а на Украине один раз. Основными сатанинскими идеями стали девять сатанинских заповедей Ла Вея. Так же у сатанистов есть свои обряды, таинства и праздники разработанные Ла Веем. В целом учение призывает к отрицанию установленного порядка в обществе, свободе и рациональности действий в любой жизненной ситуации, а так же извлечения выгоды для самого сатаниста.

А. Б. Ярцев, асп., МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия
tilindir@gmail.com

ОСОБЕННОСТИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ НЕОЯЗЫЧЕСТВА В РОССИИ И В УКРАИНЕ

Неоязычество в настоящее время – явление не только религиозное, но и культурное, социальное и отчасти политическое. В России мы видим, как за последние 15–20 лет оно испытывает этап бурного развития, роста и упрочнения позиций. На Западе, в то же время, неоязычество успело пережить и бурный рост, и вторжение в политику, и период затяжного спада.

Неоязычество является оригинальным новым религиозным движением, синкретическим и эклектическим по сути, хотя и возводимым к древним, дохристианским верованиям. При этом, кроме культового наполнения, неоязыческие организации и общины зачастую имеют и свои специфические социально-политические и идеологические представления. Широкие масштабы распространения, которые получило неоязычество на просторах России и других стран, обращают на себя значительное внимание научного сообщества [Неоязычество на просторах Европы : сборник / под ред. В. А. Шнирельмана. – М., 2001].

В отношении определения термина "неоязычество" в отечественной науке не сложилось устойчивого понимания. Исследователи данного феномена видят в неоязычестве новые религиозные движения, основанные на возрождении древних верований и обрядов, богов-покровителей [Шнирельман В. А. Второе пришествие арийского мифа // Восток. – 1999. – № 1. – С. 13–15].

Начиная со второй половины 1980-х гг., в СССР усилились процессы трансформации общественного сознания, обусловленные социально-экономической и политической нестабильностью. Ублюдался лавинообразный распад единой национальной идеологии, ее фрагментация

и замена на целую мозаику микроидеологий, вырабатываемых самыми разными группами. Реформирование системы сопровождалось расшатыванием идеологических устоев советского общества, что вело к переоценке ценностей, к поиску новых мировоззренческих ориентиров. Перестройка ознаменовала собой изменение в сознании. Находясь в состоянии духовного вакуума, люди обратились к духовному наследию предков, к религии. Мода на религии стала проблемой постперестроечного периода. Большая часть населения вернулась в православие, чему способствовало празднование тысячелетия Крещения Руси, сопровождавшееся большим количеством научных работ по истории Церкви и по древним верованиям. Однако из-за незнания религиозных канонов и нежелания подчиняться церковным иерархам многие пошли в новые религиозные движения, занялись поиском новых путей духовного развития, увлеклись мистицизмом и магией. Принятие нового законодательства о свободе совести в 1990 г. дало религиозным организациям юридический простор для деятельности, а гражданам – право на свободу вероисповедания.

Тогда же складывался и интерес к дохристианской культуре, основанный на различных научных и научно-популярных публикациях, среди которых первое место занимают "Язычество древних славян" и "Язычество Древней Руси" академика Б. А. Рыбакова. Появляется большое количество дореволюционных репринтных изданий по славянской мифологии и фольклору [Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. – Казань, 1914; Афанасьев А. Н. Народ-художник: Миф. Фольклор. Литература. – М., 1986; Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. – СПб., 1914; Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : в 3 т. – Харьков, 1916].

Многочисленна и справочная литература по данной теме [Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического: избранное. – М., 1995; Языческие таинства. Мистерии восхождения. – М., 2000]. Сложные научные труды пересказываются в научно-популярных изданиях, которые, в свою очередь, еще более упрощаются и доводятся до широких слоев населения самодельными авторами и некоторыми идеологами неоязычества [В защиту Древней Веры (Веды) Русско-Славянской. – М., 2002; Искон Веры (Веды) / книга Родосвета / Книга Святогора. – М., 2001].

Анализ истории возникновения неоязыческих организаций в России и на Украине представляется необходимым для более детального изучения, а, следовательно, и понимания этого феномена. Сравнивая различные неоязыческие концепции на постсоветском пространстве, можно обнаружить, что идейное содержание неоязыческих доктрин зиждется на ряде схожих идеологем: единства с природой, ощущения себя как часть Сущего, экологизма и толерантности. Ритуальные практики всех этих течений основаны на идентичных способах применения магии, эзотерических знаний и эклектичных техник (медитации, обратной энергетической связи, применении кристаллов, кармических методов, чен-нелинга и т. д.).

ІДЕЯ "СУПЕРІМПОЗИЦІЇ" У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ НІНІАНА СМАРТА

Популярність ідей одного з найвидатніших релігієзнавців ХХ ст. Нініана Смарт і той факт, що запропонована ним багатовимірною модель релігії стала у західних академічних колах своєрідною парадигмою, примушують замислитись над евристичною цінністю його концептуальних настанов.

Показово, що, залучаючи феноменологічні принципи (структурованої емпатії і типологічної феноменології) до аналізу релігійних досвідів і вірувань Сمارт вживає поняття досвіду у множині (що є характерним і для німецької феноменологічної традиції). Це дозволяє розглядати партикулярний досвід як специфічний тип переживання і передбачає імпліцитне розрізнення досвіду в його тотальності (демонструючи неможливість уникнути врегулювання питання універсальності людського релігійного досвіду) і окремих типів досвіду – передусім, нуменозного і містичного – різко відмінних, проте додаткових (оскільки жодна релігія не містить всієї істини). Також він запобігає до терміну "*experiencing*", який означає досвід у його перебігу (тобто "досвідчування", як пропонує перекладати це поняття В.І.Кебуладзе). Лише в контексті врахування цієї термінологічної (і концептуальної) специфіки можливе звернення до аналізу одного з найважливіх понять у репертуарі оригінальних ідей Смарт – поняття "суперімпозиції", або накладання ("*superimposition*").

Про те, що сприйняття божественного відбувається не через функціонування якогось специфічного органу чуття, а завдяки накладанню на звичні відчуття деякого унікального релігійно-містичного чуття, ми можемо дізнатись і з розвідок інших дослідників релігії (приміром, у В. Джеймса). В чому ж специфіка Смартових ідей?

Поняттям суперімпозиції Сمارт позначає, передусім, те, що "цінності або настанови накладаються на певні дії чи феномени; наприклад, бачення роботи як форми молитви" [*Smart N. Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's. – Berkeley, 1996. – P. XXVI*]. Це поняття, зокрема, вагоме у контексті аналізу "накладання" морального дискурсу на релігійний, або розгляду як ритуалу дії, що спочатку не мала ритуального значення.

Варто зазначити, що аналізуючи проблему інтерпретації релігійних досвідів, Смарт наслідує важливу ідею філософії релігії Дж.Хіка про те, що весь досвід, в тому числі і розуміння трансцендентного, включає в себе інтерпретацію і є "процесом", "досвідчуванням-як" ("*experiencing-as*") [див., напр.: *Ibid.* – P. 178–180]. Певна річ, ця ідея, у свою чергу, сходиться до Вітгенштайнового "бачення як" ("*seeing as*"). Смартове поняття суперімпозиції (або накладання), коли світська діяльність реінтерпретується у релігійних термінах, можна розглядати як певну версію цих ідей. Це важливо в різних контекстах, адже саме цей підхід виражено в бенедиктинській тезі "*laborare est orare*" (працювати значить молитися). Це не є судження про просту "додатковість" духовної інтерпретації, як

ствержують опоненти Смарт, а вказівка про те, що "релігія дійсно змушує нас до "сприйняття світу "як" [*Smart N. Transcendental Humanism: Unification Theological Seminary, Barrytown, NY / distributed by Rose of Sharon. – New York, 1982. – P. 392*]. Водночас можна казати про вірогідну "невимовність" – подібно містичному – нерелігійного суб'єктивного досвіду. Сمارт називає це "перформативною трансценденцією".

Наведемо ще декілька сюжетних ліній, що маніфестують вагомість суперімпозиції:

- Оскільки Смарт виходить з настанови, що нас має цікавити передусім сила-влада релігії, а не її претензія на істину, його цікавить той емоційний заряд, який він називає субстанцією, що супроводжує певний перформативний акт. Субстанція є багатозаровою, на неї накладаються професійні здобутки, національна ідентичність тощо. На весь наш досвід ми накладаємо знання, отримані деінде. Оскільки неможливо мати, а тим паче описати, абсолютно нерозгалужений досвід, Смарт розробляє теорію "розгалуженої інтерпретації" релігійного досвіду ("*ramified interpretation*"), виокремлюючи певні рівні розгалуження.

- Ефектні космологічні розмисли Т. де Шардена Смарт розглядає як накладання ним божественного і еволюційного сенсів на людську історію (як приклад своєрідної метафізики історії).

- Перехід від міфічного і наративного виміру дослідження релігії до аналізу її догматичного аспекту також відбувається шляхом накладення абстрактних категорій на історичні оповіді (на зразок марксистської діалектичної інтерпретації історії, або глибинного чи структурного способу трактування міфу).

- Для комплексного аналізу ритуалу суперімпозиція – також один з двох (поряд з інтерналізацією) чинників, що мають вирішальне значення для створення образу релігії і є дієвими для більш загального світоглядного аналізу. Акт накладання і збагачує, і ускладнює аналіз ритуальної поведінки.

- Медитацію слід розглядати як самодопомогу, яка "поглинула" допомогу іншого; отже і тут накладення вступає в гру.

І хоча в дослідженні цих і багатьох інших феноменів Смарт віддає перевагу "інтуїціоністському" підходу Х. Д. Льюїса та Р. Ото, в якому на перший план виходять концепти нуменозного та споглядальної інтуїції, акцент на значущості суперімпозиції як "*experiencing as*" є вельми евристичним. До того ж саме ця ідея лежала в засновку позиціонованого ним "методологічного агностицизму" і регулятивного релігійного плюралізму.

М. І. Петлякова, студ., ДонНТУ, Донецьк

РОЗУМІННЯ ТА ВИКОНАННЯ ЗАБОРОН, ПЕРЕДБАЧЕНИХ ШАРІАТОМ, В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Заборони в мусульманському світі формуються з VII століття, тобто з самого заснування ісламу. Першим "суддею" був Мухаммед. Він виносив вирок і відповідав на питання, які турбували мусульман, посилаю-

чись на Коран, як "Слово Аллаха". Після смерті Мухаммеда, його послідовники з'єднують його вчення в Сунні. Пізніше закони Корану і Сунни були об'єднані в Шаріат, як звід законів, які стосуються будь-якої сфери життя мусульман, також Шаріат охоплював найважливіші питання і особливості віросповідання (намаз і саум). Найбільшу частину займають закони, які стосуються намазу і сауму, як способу шанування Аллаха. Також ці закони, перевіряють силу волі, налаштовують на віру та самовдосконалення. Вказані права і обов'язки жінок при молитві. У Шаріаті описуються молитви, перед цим слідує також обряд обмивання, оскільки без ритуальної чистоти молитва буде вважатися недійсною [Сурдель Д., Сурдель Ж. Цивілізація класического іслама / [пер. с фр. В. Бабинцева]. – Екатеринбург, 2006].

Шаріат повністю охоплює аспекти людського життя, тобто торгівлю і фінанси, священні місця ісламу, саум, мистецтво, сімейно-шлюбні питання, харчові питання, взаємини мусульман з немусульманами. Заборони Шаріату перерахованих областях життя мусульман закликають ослабити прив'язаність віруючого до земного життя і задоволень, так як вважається, що земне приховує небезпеку нехтування релігійними зобов'язаннями. Доля заборон в деякій мірі, в сучасних умовах визначена тим, що частина заборон знімається мусульманськими богословами в зв'язку з розвитком науки і техніки, зміною свідомості. За порушення законів і заборон, слідує покарання. Покарання прописані дуже тонко, стосуються всіх видів порушень. Можна відзначити, що вони дуже жорсткі і деколи жорстокі, від відсікання частин тіла, до "ціни крові" і страти. В ісламі немає відмінностей в соціальному становищі, якщо справа стосується порушення законів і заборон Шаріату [Керимов Г. М. Шариат: закон жизни мусульман. – СПб., 2010].

Сучасне слідування законам і заборонам в мусульманському світі не сильно змінилося з "часів Мухаммеда". Однією із змін, наприклад, є політична, соціальна та економічна взаємодія мусульман з немусульманами. Недавній випадок підтвердив це, коли президент України Віктор Янукович з дипломатичним візитом відвідав ОАЕ і зустрівся з шейхом Мухаммедом бін Рашидом Аль-Мактумом, для підписання договорів у питаннях правової допомоги, тощо. В світському житті, наприклад, американські "зірки" відкривають свої магазини на території ОАЕ. Це звичайно не влаштовує жителів даної території, порушуючи їх моральні цінності, але поки що ці протести не розглянуті. Зовсім інша ситуація складається в Західній Європі. Основними країнами імміграції є Франція, Німеччина і Великобританія. Лояльніше і дружелюбніше всіх відноситься Німеччина. Влада дозволяє мусульманам займатися підприємницькою діяльністю, слідувати багатьом законам Шаріату. Великобританія також доброзичливо ставиться до людей, які сповідують іслам. Наприклад, за законами Шаріату, дозволяється мати декілька дружин. Складна ситуація у Франції та Бельгії. У зв'язку з законами Ніколя Саркозі, заборонється мати декілька дружин, носіння паранджі й інше, що і "сколихнуло" мусульманський світ. Бельгія, слідом за Францією, підтри-

мала закон про заборону носіння паранджі в публічних місцях, за порушення якого є штраф і навіть тюремне ув'язнення.

Переслідування мусульман спостерігається в Північній Америці. Така ситуація виникла після теракту 11 вересня 2001 року. Спостереження за іновірцями ведуться цілодобово і підкріплюються звітами про їх поведінку і діяльність. За діяльністю слідкують на підприємствах, в будинках, мечетях, та в навчальних закладах. Південна Америка навпаки дуже лояльно відноситься до мусульман. Дозволяє будувати мечеті, створювати організації, будувати школи. Мусульмани працюють в основному в роздрібній торгівлі, фінансовій сфері і туристичних агентствах.

Таким чином, в Східних країнах, також як і при Мухаммеда шанують і слідують законам Шаріату, а ось в країнах Західної Європи, мусульманам необхідно боротися за свої права, або прийняти закони які диктують ці країни. У будь-якому випадку вибір завжди залишається за віруючим. Сучасне розуміння і слідування заборонам трошки відрізняється від первинного. Можемо простежити, що в сучасному світі не настільки суворо забороняються взаємини мусульман з немусульманами, як спочатку. Лідери країн обговорюють проблемні питання та пропонують свою допомогу. У Східних країнах сильних відмінностей від первинного розуміння законів не спостерігається, що не можна сказати про Західну Європу. Не всі країни влаштовує імміграція мусульман на їх території, наприклад Францію і Бельгію, на яких вони забороняють слідкувати деяким законам Шаріату. А ось Німеччина ставиться лояльно і доброзичливо. Самою категоричній країною залишається Північна Америка (після теракту 11 вересня 2001 року), де спостерігається агресивне ставлення до людей, які сповідують іслам, і обмежують права мусульман та їх віру.

ЗМІСТ

Секція "РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В СТРУКТУРІ ФІЛОСОФСЬКОГО І ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ"

Підсекція "Філософія та феноменологія релігії"

Бардин М. Я. Вчення православної церкви про митарства	3
Басюк М. М. Роль александрийской философско-богословской школы в формировании христианской философской и теологической мысли	5
Бирик А. Н. Проблема возможности метафизики синто и основа ее построения	6
Божко О. О. Яким має бути сучасний курс з "основ релігієзнавства" у школі	8
Бойчук Н. В. Теорія релігії М. Шелера як предмет наукового дослідження	11
Бондар О. В. Поняття досвіду у праці Кароля Войтили "Особистість і вчинок": релігійно-філософський вимір	13
Борщ Ю. В. Гендерне питання в коранічних текстах	14
Брагіна Ю. А. Поняття релігії та його трансформації у Кантовій критичній філософії	16
Бродецький О. Є. Етичні доктрини в релігіях світу: актуальність розробки типології та дослідження ідейно-ціннісної синергії	18
Бублик К. М. Поняття "особистість": виникнення та особливості розуміння	20
Вевюрко І. С. Парменидовский вопрос в истории философского осмысления религии	22
Влас К. І. Етнічний та релігійний вимір ідентичності (католицький контекст)	24
Вовченко В. І. Християнська теологія в контексті постметафізического мислення	25

Голотін С. І. Сучасний український протестантизм: проблеми дослідження та розвитку	27
Горохолінська І. В. Теоретико-методологічний потенціал філософії релігії Канта в сучасних дослідженнях феномена релігії (С. Палмквіст)	29
Давыдов І. П. Кульпабилізационная функция религии	31
Ємельяненко Г. Д. Дж. Маккуорі і П. Тіллх в контексті об'єднання класичного екзистенціалізму та теології	34
Засць М. І. Приклади науково-натуралістичного осмислення релігійної картини світу через призму власної парадоксальності	36
Зінякова В. В. Поняття мовно-сміслового універсуму релігійної традиції.....	38
Іванова І. І. Гуманитарное знание – религиоведение – теология.....	40
Івашина Е. В., Івашина Р. А. Біблейське розуміння толерантності: сравнительный анализ Ветхого и Нового заветов	42
Івашина М. А., Івашина Р. А. Патріарх Фотій як достойний опонент в полеміці з Заходом	43
Катаєва Л. А., Шевчук Е. Н. Духовные искания и духовность: современный миллениум	45
Качуров Е. В. Светское государство и религия.....	50
Кікіліч О. В. Філософсько-етичні погляди, релігійні переконання і духовна практика ньюейджерів	53
Климов Я. І. Релігія в педагогічній системі Джона Локка	55
Коваленко В. І. Природа та вчення Ісуса Христа як основний мотиваційний фактор соціального служіння євангельських церков	56
Компанієць Л. В. Мистический опыт в зеркале раннехристианской культуры	58
Косенко Г. О. Емпатія, комплементарний діалог та "теорія ввічливості" в релігієзнавстві	61
Кошемчук К. Л. Поняття "мистического" в релігійній філософії Н. А. Бердяєва	63

Краснопорова К. М. Гендерні стереотипи в християнській та ісламській традиціях.....	65
Ломачинська С. В. Особливості гносеологічної проблематики в творчості Василя Великого.....	67
Лысков А. С. Алвин Плантинга и Энтони Флю: презумпция (а)теизма	69
Малюта К. О. До питання про особливості есхатологічних уявлень ісмаїлітів.....	71
Миронович Н. Ю. Логотерапия В. Франкла: философско-религиозный аспект	72
Мудраков В. В. "Ніцшеанська концепція релігійності": філософія Ф. Ніцше як стратегія ментальних трансформацій.....	74
Погорелова О. Символ жінки в наративі Святого Писання	77
Пономарёва С. А. Социальные позиции православия и протестантизма относительно вопросов личной и семейной нравственности	79
Пртавян А. А. Контроль сознания и моральная паника как факторы возникновения и развития антикультового движения на Западе	82
Пырова Т. Л. Что делает со своей душой тот, кто играет в "Zuma"?	83
Рачитских Д. О. Метафизика в буддийской философии. Проблема терминологии	85
Рик М. С. Поняття бога в Г. Сковороди.....	86
Рыжкова Г. С. Своеобразие русского богословия	88
Середа О. С. Анкетні запитання в емпіричній соціології релігії.....	90
Туренко В. Е. Проблема визначення статусу арабо-мусульманської філософії любові: Схід vs Захід	93
Фадеев И. А. Церковь Англии и англиканское сообщество: терминологический аспект проблемы конфессиональной самоидентификации	95
Фархитдинова О. М. Категория и опыт переживания "священного" в феноменологии религии.....	97
Халіков Р. Х. Соціально-організаційна форма раціоналізації релігійної традиції	99

Хримли П. Е. Церковная традиция как решение проблемы идентичности Церкви.....	101
Чорнойван Я. В. Застосування принципів віри багаї у функціонуванні загальноосвітніх шкіл, університетів та освітніх проектах віри (світовий досвід)	103
Шестопад С. С. Дихотомии философии религии	105
Гурська Л. І. Богослужбовий спів Київської Русі: адаптація візантійської традиції	107
Долганов М. В. Архетипическая модель медицины и ее потенциальное влияние на исцеление пациентов	108
Качурова С. В. Религиозный ренессанс	110
Назмутдинова З. Ф. Картина конечных судеб мира в освещении Корана	113
Середа Г. В. "Секулярна теологія" Г. Ваханяна	114

Підсекція "Соціологія релігії"

Басаурі-Зюзіна А. М. Фемінізація американського іудаїзму	116
Богдановський І. В. Вітчизняні джерела розвитку нетрадиційної релігійності.....	118
Вітюк І. К. Есхатологія в сучасному світі: міф чи реальність	121
Владиченко Л. Д. Концепція державно-конфесійних відносин України	122
Володин Э. И. Роль СМИ во взаимодействии РПЦ и российского общества в XXI веке	124
Гордійчук О. В. Передумови виникнення Церкви Ісуса Христа святих останніх днів в Україні.....	125
Гришаева Е. И. Репрезентация религиозных ценностей на исламских сайтах: контент-анализ.....	127
Далекорей М. І. Благодійна діяльність релігійних організацій: православний контекст	129
Дядюшкін О. М. Семантична відмінність понять "квазірелігія" та "псевдорелігія" у академічному контексті	131

Задоянчук О. О. Особливості церковного фемінізму (на прикладі Англіканської Церкви)	133
Запорожець В. А. Конфесійна ситуація в Україні	135
Заруцька О. А. Механізми ісламської економіки: перспективи та можливість реалізації у країнах немусульманського світу	137
Кадарія Т. І. Проблеми християнської етики господарювання: релігійно-науковий аспект	139
Киселева Ю. Н. Интернет: виртуальный рай или реальность богочеловека?	141
Ковтун В. І. Общественное мнение и идеология	144
Кохан А. О. Формування квір-богослів'я в умовах сучасної України	144
Кочергін В. В. Співвідношення "чужий/інший" в контексті релігійної освіти	146
Куліна В. В. Прояви ісламофобії у Франції	148
Мороз О. В. Гуманістична парадигма як складова наукових та релігійно-філософських досліджень	149
Москальчук М. М. Динаміка релігійності в Україні та Росії за останнє десятиріччя	151
Пасічник О. С. Релігійно-науковий аспект пологової обрядовості	154
Пашковський О. С. Структура та устрій антикультового руху	156
Смутьський Є. В. Щодо випадків вандалізму на рідновірських капищах України	157
Федосова В. Національні меншини на іммігранти в Європі: релігійний фактор	159
Чала М. О. Особливості розвитку релігійного туризму в Україні на прикладі кримського регіону	161

Підсекція "Психологія релігії"

Анофриев И. С. Интеллектуализм как исследовательская программа в религиоведении.....	162
Білецька Б. Г. Психоаналітичний проект символу	164
Бурнашева А. А. Исследование религиозного обращения как психологического феномена в условиях современной российской действительности	166
Дрей К. В. Трансформація релігійної свідомості в інформаційному просторі сучасного суспільства	168
Загребельний І. В. "Нормальна свідомість" як психологічна передумова атеїзму в інтерпретації Гавриїла Костельника	170
Майданевич Л. О. Релігієзнавча експертиза в системі судової експертології	171
Марковський Б. В. Міфологічна символіка святості і благодаті у християнській культовій традиції	173
Марчук О. Т. Структурно-концептуальні засади агіотерапії	175
Петлякова М. І. Форми первісних заборон і їх вплив на свідомість людини.....	178
Пілецький Є. А. Когнітивно-релігієзнавчий аналіз феномену смерті у релігійному контексті П. Буайє	180
Предко О. І. К. Юнг про архетипічність символів	182
Савченко О. В. Роль загальної психології в психології релігії	184
Соломаха І. Г. Довіра як складова релігійної віри	185
Ярцева М. В. Образ и психология женщины в концепции современного движения "веджена"	186
Демура О. О. Ментально-релігійний аспект становлення комунізму в Росії	188
Кожевников Д. Д. Разновидности внушения в религиозных практиках	190

Кокоев З. Т. Христианская антропология и гомосексуализм.....	192
Малевич Т. В. Парадоксальность "мистического языка" и когнитивная теория метафоры	194

Підсекція "Історія релігії"

Андреева Ю. В. Особенности христианского религиозного фундаментализма	196
Бабинцев Е. О. Суфийское учение о совершенствовании нафс.....	198
Бардінова А. І. Сім'я та сімейні цінності в ісламській традиції.....	200
Берестова А. С. Творчі особливості прояву самостійності релігійної свідомості і змін релігійності.....	202
Боярских К. С. Причины возникновения новых религиозных движений в эпоху постмодернизма.....	204
Главатських Н. В. Неоязичництво на теренах України	206
Гнидка М. М. Становище Православної Церкви на Буковині у період створення православного релігійного фонду.....	208
Гринько О. Е. Зародження та особливості монтаністського руху	210
Даньярова Д. В. Е. Роттердамський: критичний аналіз церковного духовенства	212
Єр'оміної Г. О. Порівняльна характеристика діяльності нових релігійних рухів ісламського походження: ваххабізму та бахаї.....	214
Исакова Л. Ю. Взаимодействие "государство-церковь-гражданин" как актуальная религиоведческая проблема.....	217
Ичетовкина А. Д. В. Г. Богораз о теории относительности и шаманизме	219
Козырева О. М. Возникновение европейской политико-правовой традиции светского государства	220
Колесникова Т. А. Эсхатология Великого Белого Братства	222

Кондратьєва І. В. Перші християнські школи: едеська та нісібінська	224
Кошіль Г. В. Дерев'яні церкви на Волині кінця XVI–XX ст.	227
Красна К. Є. Передумови та етапи розвитку неоязичництва	229
Кузнецова О. В. Проблема реконструкции истории религии по археологическим данным	231
Ломачинська І. М. Розуміння сутності знака у "De doctrina christiana" Августина Аврелія	233
Луцан І. В. Автокефальний рух у Чернівецькій області (90-і роки XX століття): релігійно-політичний дискурс	235
Мадяр Е. Я. Идеологизация ислама как фактор формирования религиозно-политического экстремизма и фундаментализма	237
Мацієнко А. В. Зникнення концепції лімбу з уявлень про географію потойбіччя	239
Мызникова В. А. Рецепция термина "синкретизм" в поле религиоведческого знания	241
Нездийковская П. В. Эволюция индийских верований: человечность и любовь сквозь призму сикхизма как путь к универсальной религии	244
Осинцев А. В. Учение Бахауллы о прогрессивном откровении	246
Середа Е. Н. Концепции танатологии тибетского буддизма в трудах европейских исследователей XX века	248
Симон М. П. Ваххабізм. Причини появи в Україні та можливі наслідки	250
Симонович А. А. Практики экстаза шаманов Северной Америки	252
Скрыльников П. А. Аспекты аграрного культа Древней Скандинавии	253
Фесенко А. М. Діяльність істинно-православної церкви на території Донеччини у 1920-х рр.	255
Хілько Є. В. Українське православ'я як джерело національного самовизначення	257
Черткова К. М. Сакральное значение символики тетраморфа	259

Швед З. В.	
Модель лідерства в іудейських громадах	259
Шевченко Я. Е.	
Отношение христианских конфессий к однополрой любви.....	262
Шкрібляк М. В.	
Нівеляція духовної влади в київській митрополії за часів гетьмана Богдана Хмельницького	263
Шостацкая К. С.	
Феномен Белого Братства как реакция общества на легализацию религии в период утверждения религиозных приоритетов государства	265
Шумкова В. А.	
Категория насилия в текстах древних религий	267
Щербань М.	
Кампанія з вилучення церковних цінностей в Україні в 20-х роках ХХ ст.: матеріальний і моральний виміри	269
Юрченко С. С.	
Возникновение и развитие сатанизма в ХХ веке	271
Ярцев А. Б.	
Особенности возникновения неоязычества в России и в Украине.....	273
Н. Л. Карнаухова	
Ідея "суперімпозиції" у феноменології релігії Нініана Смарт.....	275
М. І. Петлякова	
Розуміння та виконання заборон, передбачених шариатом, в сучасному світі ...	276

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2013

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(16–17 квітня 2013 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 5

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 16,74. Наклад 155. Зам. № 213-6478.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл11.
Підписано до друку 01.04.13

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
б-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